

Elzárttság és modernség

Interjú Aron Jakovlevics Gureviccsel

Milyen tényező(k)nek köszönhető az, hogy érdeklődése éppen a középkor tanulmányozása felé fordult?

Az 1970-es évek végén A. I. Nyeuszihin professzor, aki a moszkvai egyetemen tanárom volt, a következőket mondta nekem: „Önt pályájának kezdetén a Frank Birodalom problematikája foglalkoztatta, később figyelme az angolszász történelem felé fordult, majd a korai skandináv história kérdései izgatták, most pedig a történelmi pszichológia áll az érdeklődése középpontjában”. Egykori professzorom megjegyzése rendkívül figyelemre méltó volt, hiszen nem egyszerűen csak az érdeklődési köröm változott meg, hanem alapvetően a gondolkodásmódom alakult át. Mélységes meggyőződésem, hogy számomra mindezek az egyetlen érdekes tudományterületet jelentették, nevezetesen a kultúra történetét. Döntésem korántsem volt logikus és őszinte. Nem pusztán azért, mert határozott tervek nélküli, meglehetősen zabolátlan gyerek voltam, hanem elsősorban azért, mert szovjet állampolgárként egy olyan államban élttem, amely emberek millióinak életét, gondolatait és álmaikat tette tönkre.

Az 1930-as években jómagam is, akárcsak mások, teljes meggyőződéssel hittem a rendszerben. Ideológiai, politikai elveimet otthonról és az iskolából hoztam. Mostohaapám aktív kommunista volt, aki határtalan odaadással szolgálta a pártot. Világosan emlékszem: az első megrázkódtatás akkor ért, amikor személyesen is tapasztaltam a kommunista ideológia árnyoldalát, pontosabban szólva az eszmének a társadalomra gyakorolt káros hatását. Ez vidéken történt, mégpedig ott, ahol iskolás koromban a nyári vakációkat szoktam tölteni. Egyszer egy faluban egy tető nélküli, lerombolt házat láttam. Az egyik barátom elmagyarázta: ez a kormányzat kulákelleses fellépésének „eredménye” volt. Kisvártatva azt is hozzátette, hogy a ház gazdája családjával egyetemben már Szolovkin van. Ehhez tudni kell, hogy a kommunista rendszerben a nép által csak Szolovkinek nevezett szibériai Szolovecij-szigetek a deportálások megszokott végállomásának számítottak. Az is tisztán előttem van, ahogy a szóban forgó falu lakói Sztálin-, kormány- és rendszerellenes dalokat, ún. gúnyolódó csasztuskákat énekeltek. Mint említettem, úttörő voltam, s kételkedés nélkül hittem mostohaapám szavaiban. Ráadásul az ország és a kormány iránti tisztelet légkörében nőttem fel. Ebből fakadóan az említett élmény olyan kiábrándítólag hatott rám, hogy a mai napig nem tudtam elfelejteni. Egyszerűen képtelen voltam megérteni, hogy miért történtek ilyen és ehhez hasonló dolgok, miért hitt a mostohaapám oly mélyen ebben az egészben, s miért gyűlöltek oly feneketlenül azok a falusiak mindent, ami csak összefüggött a hivatalos szovjet politikával. Mindenáron meg akartam találni a választ ezekre a kérdésekre, de amint megkezdtem egyetemi tanulmányaimat, rögtön rájöttem: ez teljességgel reménytelen. Pontosán ezért vágtam bele a középkor tanulmányozásába. Abban az időben a moszkvai egyetem Középkor Történelmi Tanszéke a szovjet oktatás sivatagában valóságos oázisnak számított. Remek előadásokat hallgathattunk, hiszen olyan kiváló professzorok oktattak a tanszéken, mint Koszminkij, Gracsanszkij, Nyeuszihin és Lavrovskij. Az említettek nagyszerű elmék voltak, akik kizárólag a tudásnak szentelték magukat. Fontos ezt hangsúlyozni, hiszen olyan időszakról van szó, amikor erőteljes politikai akció folyt a kozmopolitizmus, az antiszemitizmus és a burzsoá ideológia ellen, ami – elsősorban az orosz értelmiség körében – valóságos hajtóvadásszá alakult át. Akkoriban az orosz egyetemeken egyetlen – Darwin elméletén alapuló – törvény érvényesült: ha

életben akarsz maradni, harcolnod kell. Mindenre és mindenre, történészekre és természetesen magára a történettudományra is kiterjedtek a dzsungelharc szabályai. Hivatalos klisék, ideológiai dogmatizmus, a világ másik felével való intellektuális és minden egyéb kommunikáció hiánya, korlátozott gondolatszabadság és a mindenkit megbénítő rettegés jellemezte az orosz társadalmat és tudományt. Ilyen körülmények között egy új emberfajta, a *homo sovieticus* volt kifejlődőben. Miért tartom fontosnak mindezt elmondani? Azért, mert úgy vélem, lehetetlen elválasztani a történezt és munkáját attól a társadalmi valóságtól, amelyben tevékenykednie kell. A historikus munkája társadalmilag determinált, s úgy kötődik a szociokulturális valósághoz, mint gyermek az életet jelentő köldökzsinóron keresztül az anyjához. Úgy vélem tehát, szükséges felvázolni azokat a körülményeket, amelyek között mi, szovjet történészek ki kellett hogy alakítsuk a múlttal kapcsolatos felfogásunkat. A nyugati történészek olyan viszonyok között dolgozhattak, ahol minden az őket érdeklő történelem szellemiségét idézte. Ezzel szemben a mi tudósainknak soha nem adatott meg az a lehetőség, hogy szemügyre vegyék azokat a helyeket, amelyekről írtak. A mi tudásunk meglehetősen elméleti, száraz és rendkívül elvont volt. Számomra csak 1990-ben jött el az alkalom, hogy megláthassam azokat a helyeket, amelyekről vagy negyven-ötven évvel korábban értekeztem. Nagyon nehéz beszámolni arról az érzésről, amit akkor éltem át, amikor először pillantottam meg a Trendolaga hegyeit, amelyek szemtanúi voltak a Szaga történéseinek. Ekkor döbbsentem rá, milyen iszonyú bűn volt agyunkat a monofónikus, dogmatikus gondolkodás korlátai közé szorítani, szellemi és lelki tevékenységünket a kulturális és ideológiai „Nagy Fal” mögé zárni.

Milyen középkortörténeti iskoláknak, műhelyeknek volt lehetősége tevékenykedni, működni a Szovjetunióban? Melyik iskolához tartozónak vallja magát?

Oroszországban a középkorkutatást illetően két jelentős iskola létezett. Ezek gyökerei a 19. századra nyúltak vissza. Az egyik irányzat a középkori teológiával, egyház- és vallástörténettel foglalkozott. Az 1917. évi „forradalom” után azonban lehetetlen volt a múltnak ezt a területét, elsősorban a katolikus egyház történelmének tanulmányozni, így ez az iskola megszűnt. A másik „műhely” agrártörténettel foglalkozott, ami tetszett a Pártnak, hiszen a Szovjetunióban uralkodó ideológia szerint helyénvaló, sőt szükséges volt a „dolgozó osztályok”, a jelen esetben a középkori parasztság történetének tanulmányozása.

Tanulmányaimat a 7–11. századi angol agrárviszonyok vizsgálatával kezdtem A. I. Nyeuszihin professzor szemináriumán. Első disszertációm a kora középkori angol parasztságról írtam. Tanáraitam követve az oroszországi nagybirtok szerkezetét, a paraszti függőség és földbérlet formáit kutattam. Nyeuszihin professzor hatására különös figyelmet szenteltem az obscsinniknek nevezett paraszti réteg alávetettségi problémájának. Obscsinniknek az obscsinához, azaz a területi alapon szerveződött kommunához (faluközösséghez) tartozó parasztot nevezték. Nyeuszihin és tanítványai, akik ezen a témán dolgoztak, a középkori Angliából, Itáliából, Magyarországról és Skandináviából származó anyagot használtak. Az a magyarázat alakult ki, hogy a szabad faluközösség (obscsina) elsődlegesen gazdasági problémák következtében bomlott fel. Ezen a módon keletkezett az ősi magántulajdon, az allod, a folkland, amelyet az egyház és a hivatalos politikai hatalom szentesített. Ezekben a munkákban az allodot a magánbirtok klasszikus példajaként kezelték. A. J. Nyeuszihin 1964-ben megjelent, *A szabad parasztság története a 8–12. századi Németországban* címet viselő munkájában a társadalmi kapcsolatok megvilágításánál a 19. századi német felfogást követte, amelyet Engels elméleti megközelítésként fogadott el. Engels eme lépése adja a magyarázatát annak, hogy a feudalizmus fogalmának értelmezésénél a szovjet történetírás kötelező

jelleggel miért ebből az alapállásból indult ki. Nyeuszihin említett munkájában a német jogelmélet hatása is érvényesült, amelyet a történelmi materializmus egyik-másik eleme „modernizált”. Nyeuszihin a faluközösség szervezetének nyomait a 6–9. századi évkönyvekben igyekezett megtalálni. Ám ezekben a forrásokban a faluközösség egyszerűen nem létezett. Ebből számomra egyetlen következtetés adódott. A faluközösség fogalmát később vitték be a korai germán társadalomszervezet problematikájába. Hasonló dolog történt, mint akkor, amikor a feudalizmus fogalmával magyarázták a faluközösség felbomlását, bár erre vonatkozóan a középkori források nem szolgáltattak bizonyítékkal.

Milyen távlatokat nyitott munkája számára az új – például az antropológiai – módszerek bevonása, a francia történészek munkájának megismerése?

A fenti problémákkal kapcsolatos vizsgálódásaim során új kérdések vetődtek fel, amelyekre képtelen voltam válaszolni az angol anyag alapján, illetőleg a rendelkezésre álló klasszikus, valamint kötelező kutatási módszerek segítségével. A kora középkori angol anyagban ugyanis nem találtam adatokat a parasztság társadalmi rétegződéséről. Ez a körülmény vezetett el Skandinávia történetéhez, amelynek prefeudális viszonyait kezdtem el vizsgálni, szándékosan választván olyan peremterületeket Európában, ahol az antik római hatás kevésbé érvényesült. Ez a megközelítési mód Skandináviában és a Szovjetunióban újdonságszámba ment és érdekesnek számított.

A feudalizmus fogalmát és a hozzá kapcsolódó problémákat lényegében kétféle módon tanulmányozhattam: az egyik Nyeuszihin módszerének alkalmazását jelentette, amely a marxista és a 19. századi német hagyományon alapult, a másik a „nyugati” történészek látásmódjának érvényesítését. Az utóbbi módszer alkalmazása az SZKP XX. kongresszusa (1956) és Sztálin rendszerének leleplezése után vált lehetségessé a Szovjetunióban. A tulajdonviszonyok „nyugati” mintára történő magyarázatát a Szovjetunióban leginkább a francia anyaggal dolgozó kollégák végezték. Szükséges megjegyezni, hogy a francia tudósok a feudalizmusnak ezt a modelljét *klasszikusnak* nevezték. A feudalizmusról kialakított fenti nézet még napjaink történetírásában is jelen van. Igen ám, de ez az értelmezés főleg a francia, azon belül is elsősorban az észak-francia (Il de France) forrásanyagon alapult. A Nouvelle Histoire valamennyi tagjának (pl. M. Bloch, F. Braudel, G. Duby, J. Le Goff, E. Le Roy Ladurie) általános munkái ezen az anyagon alapulnak. Természetesen távol áll tőlem, hogy az említett történészek műveit vagy az általuk választott kutatási területet bíráljam. Annál is inkább, mert az ő munkáiknak köszönhetően sikerült megtalálnom a magam helyét a történetírásban, és kialakítanom saját intellektuális látóhatáromat. Az igazi probléma tehát inkább az, hogy az általuk vallott feudalizmus koncepciót általános érvényűnek fogadták el, és a középkori Európa egészének vonatkozásában ez vált az útmutatóvá.

A történelem értelmezésének antropológiai módszerei, mint a nyelv és a nyelvi jelek, metaforák (szimbólumok) összessége, az emberek viselkedési módjai, valamint kultúráról alkotott felfogása rendkívül hasznosnak és használhatónak bizonyultak a számomra, mivel új megközelítési módokat tártak fel az emberiség történetének megismerésében. Az persze teljesen nyilvánvaló, hogy az európai anyaggal dolgozó történész nem veheti át mechanikusan azokat a metodológiai eljárásokat és kérdésfelvetéseket, amelyeket az Európához képest „exotikus” világot kutató antropológusok alkalmaznak. Az 1950-es és 60-as években nagymértékben inspiráltak a történettudományban használt antropológiai módszerek, s gyakorlatilag ugyanebben az időben fedeztem fel Marc Bloch munkáit is.

A Nyeuszihin professzor szemináriumán végzett munka, továbbá az antropológiai módszerekkel és a francia történészek műveivel való megismerkedés új távlatokat

nyitott meg a számomra. Tisztában voltam azzal, hogy immár nem leszek képes a moszkvai egyetemen ideológiailag elfogadott hagyományos eszközökkel dolgozni. Jól emlékszem ideológiailag „korrekt” egyetemi kollégáim reakciójára, amit *A feudalizmus eredete* című könyvem megjelenése váltott ki. Egyikőjük odajött hozzám és felszólított, hogy a tanszék munkatársai előtt mutassak rá könyvem fő módszertani hibáira. Kollégáim művem intellektuális kasztrálását várták el tőlem. Mivel erre nem voltam hajlandó, nem maradtak el a következmények sem. Könyvemet ideológiailag károsnak, antimarxistának minősítették, ám ez engem egy cseppet sem zavart, hiszen a saját nézőpontomból helyesnek ítélt meg mindent, ami benne volt. A feudalizmus számomra nem szükségszerűen a társadalmi-gazdasági forradalom egyik állomását jelentette, miként ezt a marxisták gondolták, hanem egy olyan történelmi jelenséget, amely a római és a germán társadalom átfedésének/egybeesésének folyamatából fakadt. De hadd térjek vissza még egyszer a legfontosabb ötlethez. Feltettem magamnak a kérdést: lehetséges-e adekvát módon interpretálni a múlt bármelyik gazdasági viszonyrendszerét – a jelen esetben a feudalizmus problémáját – az emberek szellemi világképének ismerete nélkül? Munkásságomban ez fordulópontot jelentett. A legfontosabb dolog az volt, hogy vizsgálódásaim során meg kellett változtatnom az ismeretelmélet/filozófia és a történelem közti kölcsönhatást. Az 1950-es és 60-as években a szovjet történészek gondolkodásmódját teljes mértékben az ideológiai dogmák határozták meg. A történettudományt ellentmondást nem tűrő módon alárendelték a szociológiának és a politikai gazdaságtannak, így annak szerepe csupán az „általános történelmi folyamatok” megvilágítására szorítkozott. Az átlagtörténész elsősorban a marxizmus klasszikusainak műveit elemezte, majd az azokban talált útmutatásnak megfelelően hozzáfogott a források tanulmányozásához és értelmezéséhez.

Milyen érvek szóltak amellett, hogy Skandinávia mintegy „laboratóriumként” szolgáljon az Ön számára és végigkísérje tudományos tevékenységét?

Miként említettem, a francia történészek a feudalizmus problematikáját főként a nyugati forrásanyag alapján vizsgálták. Én ugyanezzel próbálkoztam, de a német kútfők „szemüvegén” keresztül. Érdeklődésem súlypontját egy másik területre, Skandináviára helyeztem. Ennek köszönhetően egészen új aspektusból vizsgálhattam a feudalizmus kérdéskörét. Ebben az anyagban olyan archaikus szubsztrátumot találtam, mint az *odal*, amely a földtulajdon sajátos formája, de egyben a jószerencse, a jólét és a hatalom skandináv metaforája is. Az *odal* hasonlóságot mutat az európai kontinens más területein is kimutatható középkori földtulajdon egyik-másik formájával (allod, folkland), ám a középkori Európa bármely földtulajdon formájánál gazdagabb információ maradt fenn róla a skandináv anyagban. Az északi forrásanyag óriási előnyét a nyugat-európai kútfőkkel szemben az a körülmény jelenti, hogy az adatok kincsbányáját őrizte meg az emberi kapcsolatokról és a földbirtokhoz fűződő kötelekekről. Magától értetődik, de azért hangsúlyoznám: Skandináviával kapcsolatos vizsgálódásaim nem a célt, hanem csak az eszközt jelentették. A kutatást valójában „laboratóriumként” fogtam fel, amelyben megfeythetőnek véltem a prefeudális alapot. Az északi anyaggal kapcsolatosan szeretnék még egy szempontot kiemelni, nevezetesen a nyelv kérdését. Ezek a források ugyanis a nép nyelvén íródtak, s ezáltal nagyobb hitelességet tulajdoníthatunk nekik, mint a latinul készülteknek, amelyek kevésbé egyeztethetők össze a vizsgált korszak emberének szellemi szokásaival. A latinnal kapcsolatban a legnagyobb problémát az jelenti, hogy a középkori Nyugat-Európában nem ez volt az emberek „természetes” nyelve. Igaz, Angliában akadt néhány óangolul írt forrás, de ezek csak elszórva tartalmaztak földtulajdonra vonatkozó információt. Persze ezzel kapcsolatosan bárki joggal felvetheti: dacára annak, hogy a nép nyelvén készültek ezek a feljegy-

zések, a szöveget író személyek nem egyszerű, hanem tanult emberek voltak, és a társadalom uralkodó osztályához tartoztak, ezáltal az információ „megfertőződött”. Ezzel szembeszegezhetjük: anyanyelvükön még a tanult emberek is olyan kifejezéseket és metaforákat használtak, amelyek közösek voltak a nyelven belül. A latin nyelvű forrásoknál komoly problémát jelentett a fordítás. Arra gondolok, hogy az adott szövegeket először egy meghatározott terület nyelvére latinra ültették, később pedig a történészeknek ezeket vissza kellett fordítaniuk.

Ezek az érvek szóltak amellet, hogy „laboratóriumul” válasszam Skandináviát. Az *odal*-al kapcsolatosan példának okáért felfedeztem, hogy nemcsak az egyén/család igazgatta tulajdonként a földet, hanem az *odal* is ellenőrzése alatt tartotta az egyéni/családi kapcsolatokat a társadalmi értékrendszer félig mágikus összetevőjeként. Mind az egyén/család, mind az *odal* ugyanannak a rendszernek voltak az alkotóelemei és úgy kapcsolódtak egymáshoz, akárcsak egy adott organizmus részei. Ez döbbsített rá arra a felismerésre, hogy az emberek és a föld közötti kapcsolatot nem tekinthetjük pusztán gazdasági jellegűnek. Azok a kutatók, akik ezt a fajta történelemszemléletet alkalmazták, egyszerűen saját koruk szabályait és szellemi szokásait vetítették vissza a múltba.

Az általam használt anyag a helyi jogra is szolgáltatott példát, amely kezdetben szokásjog volt, de a 12. század végén, illetőleg a 13. században – részben latinul – írásba foglalták. Ezek tipológiai szempontból hasonlítottak a *leges barbarorum*hoz (Lex Salica, Lex Saxonia). Tanulmányoztam továbbá a Szaga és az Edda néven ismert alkotásokat, amelyek szintén tartalmaznak tulajdonviszonyokra vonatkozó információt. Megemlíteném, hogy vizsgálódásaim során erőteljesen támaszkodtam olyan segéd tudományokra, mint a toponomasztika, archeológia és a nyelvészet.

Önt többek között a népi kultúra világszerte ismert kutatójaként tartja számon a történész társadalom. Kérjük, foglalja össze elképzelését arról, miként értelmezi Ön ezt a fogalmat!

A népi kultúra fogalma meglehetősen bizonytalan, félreérthető. A történészek rengeteget vitáznak a kifejezés értelmén, jelentésén és használatán, de a „népi” és a „kultúra” szakszavak a történetírás azon műfajához tartoznak, amelynek értelmét nagyon nehéz meghatározni. Véleményem szerint a népi kultúra nem pusztán társadalmilag pontosan meghatározható csoportokhoz köthető kultúra, hanem olyan kölcsönhatás, mozgás, amely a művelt (*literati*) és az iskolázatlan emberek (*illiterati*) által alkotott „rendszer” egymással szembenálló pólusai között alakul ki. Ennek a kapcsolatrendszernek az elemzése megköveteli, hogy körvonalazzuk a kutatás területét. Ezért vizsgálatnak vetjük alá azt a kulturális válaszfalat, amely a latinul értőket és az írni-olvasni egyáltalán nem tudókat különítette el egymástól. Az előbbi, nagy általánosságban, az egyház kultúráját jelenti, ami a katolikus egyház metaforáinak és értékrendszerének hű kifejezője. Ez a hivatalos kultúra általános szemléletmódja, amely a teológiába, a pápai rendeletekben, a *summákban* és a prédikációkban jelenik meg. E kétpólusú rendszer másik oldalán található a nép (populus) kultúrája. Ennek a társadalmi rétegnek a tagjai teljes mértékig írástudatlanok voltak, így még a lehetősége sem adatott meg annak, hogy írott „bizonyítékot” hagyjanak maguk után. Felvetődhet a kérdés: ha ezek az emberek semmiféle közvetlen információt nem hagytak maguk után, akkor miként lehetséges a kultúrájuk tanulmányozása, s miként nevezhetjük a velük kapcsolatosan fennmaradt emlékeket kultúrának. Ha azonban a kultúrát az emberek viselkedési modelljeinek, világvépeinek, társadalmi kommunikációs módszereinek, túlvilágról, félelemről, halálról, szerelemről, istenekről és démonokról alkotott elképzeléseinek mozaikjaként fogjuk fel, akkor egyértelműen kiderül: a kultúrát nem tekinthetjük kizárólag a

„magas” irodalom, filozófia és teológia vívmányának, s annak létrehozása nem köthető egyértelműen csak az iskolázott emberekhez. A „hallgatag többség” az „írni tudó kisebbség” által készített munkák révén szólal meg. Szeretném azonban hangsúlyozni: nemcsak a parasztok, a kismesek és a vidéki klerikusok viselték a népi kultúra „szalagját”, hiszen az az írástudók köréhez tartozók alapvető „szereplője” is volt. A népi kultúra nem egyetlen társadalmi réteg kizárólagos kultúrája, hanem a kollektív tudat része. Ebből a szempontból teljesen lényegtelen, hogy Aquinói Szent Tamásról vagy egy Languedocból származó iskolázatlan falusi parasztról van szó. Az írástudók és írástudatlanok, az elit és a népi kultúra közötti fő eltérés az adott személy tudati/tudatalatti, népi/közös elemeinek az intenzitásban és tisztaságban megmutatkozó különbségében rejlik. Minden egyes személy mindkét társadalmi tudat „hordozója”. A társadalmi státusz, a műveltség szintje stb. az említett elemek legnagyobb aktivitásának ösztönzője. Az elit tudatában a népi kultúra rétege igen vékony a műveltség és az egyházi propaganda elemei viszont „a hallgatag többséggel” ellentétben igen erőteljesek. A népi kultúra „multipoláris” és „polifónikus”, amely magában foglalja a hivatalos és a népi elemeket is.

Az 1960-as években Mihail Bahtyin erőteljes hatása alatt álltam. Bahtyin könyvében a népi kultúra problémái voltak túlsúlyban. Rövid időn belül azonban rádöbentem, hogy Bahtyinnak a népi kultúra jellegéről és természetéről alkotott felfogása igencsak egyoldalú, hiszen ő azt a karnevál és nevetés kultúrájaként értelmezte. Magam annak bizonyítására törekedtem, hogy a középkori kultúra soha nem volt homogén (vö. *A népi kultúra kérdései* című könyvemmel). Miként említettem, a népi kultúra kifejezés – és természetesen maga a fogalom – rendkívül bizonytalan. Úgy vélem, főként ebben rejlik annak oka, hogy az egyes történészek oly eltérő módon határozzák meg és írják le azt. Természetének két ellentétes felfogását – karnevál és terror, nevetés és rettegetés – Bahtyin és Delumeau műveiben érhetjük tetten. Véleményem szerint a történészek csak akkor lesznek képesek a népi kultúra teljes mozaikját megvilágítani, ha annak valamennyi elemét együttesen vizsgálják.

Évekkel ezelőtt külön könyvet szentelt a középkori ember világgképének. Kapcsolódva ehhez, mi a véleménye Jacques Le Goff purgatóriumról vallott elképzeléséről?

Nem tudom elfogadni Jacques Le Goffnak a purgatórium kialakulásáról vallott nézetét. Nem tudom ugyanis elhinni, hogy a középkori túlvilágról alkotott felfogásban egy hirtelen jött, jól megragadható pillanatban született volna meg a menyország és a pokol között elhelyezkedő „harmadik” hely, a tisztító tűz képzete. Teljesen bizonyos: a középkori gondolkodásban a 12. századot megelőzően már erőteljesen jelen volt az az előérzet, hogy léteznie kell valami purgatóriumszerű képződménynek, ahová – haláluk után – az emberek egy meghatározott csoportja (*non valde bonorum, non valde minorum*) jut. A 9. századi, sőt még az azt megelőző exemplumokban is felbukkannak olyan adatok, amelyek nemcsak a paradicsomra és magára a pokolra, hanem a pokolnak valamiféle előcsarnokára vonatkoznak. Itt, a pokol tornácán vezekeltek és vártak a megváltásra azok a lelkek, akiket meghatározott, ún. bocsánatos bűnök miatt ítélték el. Ezt a helyet, amelyet egy fal választott el vagy kötött össze a pokollal, a látomások alapján pre-purgatóriumnak nevezhetjük. Jacques Le Goff *A purgatórium születése* című könyvében feltételezte, hogy a tisztító tűz fogalma a középkori ember világszemléletében a 12. században jelent meg, s a fogalom kialakulása szoros összefüggésben áll a városok felemelkedésével, az árutermelés és pénzgazdálkodás kibontakozásával, valamint az új társadalmi réteg, a polgárság megerősödésével. Engem ez a módszer kísértetiesen emlékeztet a marxisták által „alap és felépítmény”-nek nevezett filozófiai konstrukcióra, amely szerint az emberiség történetében mindig a társadalmi-gazdasági

folyamatok és jelenségek voltak a döntők, s ezek határozták meg a szellemi-kulturális élet minden elemét. A kora középkori világszemléletben a purgatórium fogalma meglehetősen homályos volt, még pontos kifejezés sem létezett a megjelölésére. Az természetesen igaz, hogy maga a purgatórium szó és a hozzá kapcsolódó teológia mélyen a 12. századba ágyazódik. A fogalom megalkotásának egyszerű folyamatát s abban a gazdasági-társadalmi tényezők elsődleges szerepét azonban nem tudom elfogadni. Tulajdonképpen csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy ha Le Goffnak a purgatórium kialakulásáról vallott felfogásában a hangsúlyt a népi gondolkodásra és annak szerepére helyezzük, akkor a kép rögtön világosabb és érthetőbb lesz. Úgy vélem, érdemes hangsúlyozni: a tisztítóűz fogalmát nem a társadalmi elit, nem a hivatalos kultúra és az ahhoz kapcsolódó emberek hívták életre. Az egyház, természetesen, el kellett, hogy fogadja ezt az új jelenséget, sőt helyet és időt kellett találnia a purgatórium számára a túlvilági életben. Nem beszélve arról, hogy speciális szabályokat kellett megfogalmazni, teológiai magyarázatot illelt adni, és szükségessé vált a bűnök sajátos fajtáinak megjelölése, amelyek megengedték, hogy valaki átlépje a purgatórium kapuját. Újfént arra a következtetésre jutunk, hogy nem állíthatjuk: a kultúra egyetlen fajtája, a jelen esetben a népi kultúra hívta életre a tisztítóűz fogalmát. Ennek az új jelenségnek a megteremtése kizárólag a népi és a hivatalos kultúra szoros együttműködése révén valósulhatott meg.

Az utóbbi évtizedek új kutatási területei a mentalitástörténet és a történeti antropológia. Milyen viszonyban áll Ön szerint ez a két új megközelítési mód?

Úgy vélem, hogy a lelki beállítottság problematikájának fő aspektusa a világkép kérdése. Mindenekelőtt azonban választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy mit is akarunk elmondani a mentalitásról. Másként fogalmazva: úgy közelítünk-e a mentalitástörténethez mint a történelmi interpretáció önálló módszeréhez, vagy éppen ellenkezőleg, a történelmi antropológia részének tekintjük azt. Úgy gondolom, a múlt vizsgálatakor nem szabad átsiklanunk a lelki beállítottság problémái fölött. Ha tudniillik akármilyen érzés történetéről kívánunk írni, s azt az adott történelmi-kulturális háttér felvázolása nélkül tesszük, munkánk egyszerűen elveszíti az értelmét, s képtelenek leszünk megérteni a probléma lényegét. Ezen a ponton hadd térjek vissza J. Delumeau és M. Bahtyin példájára. Miként kapcsolódhatott a rettegés jellemezte 14–18. századi Európa-képhez a Bahtyin könyvében felbukkanó nevetés? A válasz igen egyszerű: Európát a félelem és a nevetés egyidejűleg töltötte el. Az említett eset jól szemlélteti, hogy milyen könnyen hibázhatunk, ha pusztán az emocionális körülményekre, érzésekre vagy mentális habitusokra összpontosítjuk figyelmünket és nem szentelünk kellő teret az adott korszak történelmi háttérének. Véleményem szerint az elmúlt idők társadalmának érzelmi és mentalitásbeli felfogása kizárólag a komplex módszer segítségével rekonstruálható, hiszen a halál, a nevetés és a rettegés fogalmának megértéséhez igen sok kérdés kapcsolódik. Éppen ebből fakadóan úgy vélem, hogy a mentalitástörténet – azaz egy meghatározott érzés története – egyáltalán nem létező kategória. Ugyanakkor meggyőződésem, hogy a gondolkodásmódok története idővel átalakult, s ez vezetett el a történeti antropológia létrejöttéhez. Három évvel ezelőtt néhány kérdést intéztem a neves francia történészhez, Jacques Le Goffhoz, amelyek *A történeti szintézis és az Annales-iskola* című könyvemben láttak napvilágot. Arról érdeklődtem, mi a véleménye ama meglátásomról, hogy a mentalitástörténet történeti antropológiává alakult át. Le Goff válaszában megfélebbezhetetlenül leszögezte, hogy a történeti antropológia és a mentalitástörténet két különböző dolog. Le Goff a történeti antropológiát „fizikai” antropológiaként, vagyis az emberi test történeteként kezeli, annak szimbólumai-val és metaforáival. A mentalitást, bizonyos értelemben, a viselkedés, a gondolkodás és

az értékrendszerek sztereotípiáiként, modelljeiként értelmezhetjük. A mentalitástörténetnek nem feladata a modern értelemben vett „egyéni gondolkodás” vizsgálata. Az egyéni gondolkodás elemei természetesen nem hiányoznak a mentalitástörténetből, de abban a társadalmi tudat közös részeként mutathatók ki.

Moszkva, 1994. nyár

A beszélgetést készítette: Anna Sierpowska