

PETER BURKE

A történelem mint társadalmi emlékezet*

A történelem és az emlékezet viszonyáról alkotott hagyományos kép viszonylag egyszerű. Az a történész funkciója, hogy a közt érintő események emlékének őrzője legyen; részint a szereplők, részint az utókor kedvéért foglalja írásba ezeket az eseményeket: a szereplők hírének megörökítése végett, illetve azért, hogy az utókor tanuljon a példájukból. A történelem, mint Cicero írta egy igen sokat idézett helyen (*De oratore*, II 36), „az emlékezet élete” (*vita memoriae*). A legkülönbözőbb történetírók, mint Hérodotosz, Froissart és Lord Clarendon, mind azt állították, hogy a nagy tettek és nagy események emlékezetének életben tartása végett írnak.

Művéhez írott előszavában két bizánci történetíró a teljesség különös igényével, az idő mint valamiféle folyó, illetve a tettek mint esetleg elhalványodó szövegek régi metaforájával élve fejtette ki ezt a kérdést. Anna Komnénéna hercegnő leírásában a történelem gát „az idő árja” ellen, amely mindent a „feledés szakadékaiba” sodor, míg Prokopiosz kijelenti, azért írta meg történeti művét a gót, a perzsa és más háborúkról, hogy „följegyzés híján az idő végeláthatatlan folyama ne sodorhassa el a páratlanul fontos tetteket, s ne ítélhesse feledésre, ne törölhesse ki őket az emlékezetből.” A cselekvés szöveggé váló felfogását láthatjuk az „emlékezet könyvéről” alkotott elképzelésben Dante-nál és Shakespeare-nél is; az utóbbinál azt olvashatjuk: „blotting your name from books of memory”¹ (*VI. Henrik*, II. rész, I. felvonás, 1. jelenet).

* Peter Burke tanulmánya *Varieties of Cultural History* című kötetének fejezeteként jelent meg (Cambridge, Polity Press, 1997)

Ma túlságosan is egyszerűnek látszik az emlékezet és az írott történelem viszonyának ez a hagyományos felfogása: az emlékezet azt tükrözi, ami valójában történt, a történelem pedig az emlékezetet. A történelem és az emlékezet is egyre problematikusabbnak tűnik számunkra. Úgy látszik, többé nem olyan ártatlan tevékenység a múltra visszaemlékezni, róla írni, mint egykor gondolták. Mintha immár sem az emlékezet, sem a történeti művek nem volnának objektívek. A történészek igyekeznek megtanulni, hogy számoljanak a tudatos és tudattalan szelekcióval, interpretációval és torzítással. Az emlékezetet és a történeti műveket illetően is egyre inkább úgy látják, hogy a társadalmi csoportok határozzák meg, vagy legalábbis befolyásolják a válogatás, az értelmezés és a torzítás módját: ez nem csupán az egyén műve.

Mint ismeretes, Halbwachs, a francia szociológus tett először komoly erőfeszítést annak kutatására, amit ő az „emlékezet társadalmi keretének” nevezett.² Halbwachs érvelése szerint az emlékeket társadalmi csoportok konstruálják. Szó szerinti, fizikai értelemben véve egyének emlékeznek, de társadalmi csoportok határozzák meg, mi legyen „emlékezetre méltó”, s azt is, miképp őrizze meg azt az emlékezet. Az egyének azokkal a nyilvános eseményekkel azonosulnak, melyek csoportjuk számára fontosak. Nagyrészt olyasmire „emlékeznek”, amiről nincs közvetlen tapasztalatuk. Életünk részévé válhat példának okáért valamilyen hír is. Az emlékezetet tehát a múltnak valamely csoport által elvégzett rekonstrukciójaként írhatjuk le.

Émile Durkheim híu tanítványaként Halbwachs erős, sőt, mondhatnánk, végletes formában fogalmazta meg érveit az emlékezet szociológiájáról. Halbwachs nem állította azt, amivel a cambridge-i pszichológus, Frederick Bartlett megvádolta, nevezetesen hogy a társadalmi csoportok ugyanolyan, szó szerinti értelemben véve emlékeznek, mint az egyének.³ Hasonló módon értették félre Durkheim álláspontját azok a brit történészek, akik azt állították, hogy a francia kollégáik által tanulmányozott „kollektív mentalitások” az egyéneken kívül esnek, s az egyének nem részesülnek belőlük.

A nagy francia történész, Marc Bloch pontosabb kritikai megjegyzéseivel szemben már sebezhetőbbnek bizonyult Halbwachs. Bloch mutatta ki, milyen veszéllyel járhat, ha egyszerűen hozzátesszük a „kollektív” jelzőt az egyéni pszichológiából kölcsönzött terminusokhoz (miként a *représentations collectives*, *mentalités collectives*, *conscience collective*, illetve a *mémoire collective*

esetében történik).⁴ Bloch e kritika ellenére is készségesen alkalmazta a *mémoire collective* kifejezést: a paraszti szokásokat ezeknek az interdiszciplináris terminusoknak a segítségével elemezte, például így figyelte meg, milyen fontos a nagyszülők szerepe a hagyományok átadásában. (Az *Annales-iskolához* tartozó későbbi történészek egyike, legalábbis a 17. századra nézve, bírálta ezt a „nagyapai törvényt”, mondván, a nagyszülők ritkán éltek elég sokáig ahhoz, hogy taníthassák unokáikat, de a hagyomány társadalmi átadásának a fontosságát nem vonta kétségbe.)⁵

Halbwachs élesen elkülönítette a kollektív emlékezetet mint társadalmi konstrukciót, és az írott történelmet, amit – hagyományos módon – objektívnek tekintett. A történetírás történetének sok mai kutatója azonban ahhoz igencsak hasonlóan kezeli az írott történelmet, ahogy Halbwachs az emlékezetet tárgyalta: társadalmi csoportok – római szenátorok, kínai mandarinok, bencés szerzetesek, egyetemi tanárok, stb. – termékének tekintti. Közhelyszerű lett kimutatni, hogy más és más helyen, különböző körökben alkotó történetírók a múlt eltérő aspektusait tekintették méltónak az emlékezetre (a csatákat, a politikát, a vallást, a gazdaságot stb.), és nagyon különböző képeket alkottak a múltról, rendre csoportjuk nézőpontja szerint irányítva figyelmüket az eseményekre vagy struktúrákra, illetve a nagy és a hétköznapi emberekre.

Magam is ezt a fölfogást osztom a történetírás történetéről: ezért „A történelem mint társadalmi emlékezet” a címe ennek a fejezetnek. Azért esett a választásom az elmúlt évtizedben szélesebb körben elterjedt „társadalmi emlékezet” kifejezésre, mert egyszerű formulaként, tömören foglalja össze a válogatás és az értelmezés bonyolult folyamatát, és hangsúlyozza a megfeleléseket a múlt írásos megörökítése, illetve a múltra való emlékezés módjai között.⁶ A kifejezés olyan problémákat vet fel, amelyekkel mindjárt vizsgálódásunk elején szembe kell néznünk. Amilyen izgalmasak, olyan megfoghatatlanok is az egyéni és a csoportgondolkodás közti analógiák. Ha olyan terminusokat használunk, mint a „társadalmi emlékezet”, csakugyan azt kockáztatjuk, hogy tárgyiasítjuk a fogalmakat. Másfelől, ha elutasítjuk e terminusok használatát, ez azzal a veszéllyel jár, hogy nem vesszük észre, milyen különböző módokon hatnak az egyénekre a csoportok, amelyekhez tartoznak.

A következő súlyos problémát a kísérletünkben rejlő történelmi relativizmus jelenti. Nem úgy érvel a relativista, hogy a múltra vonatkozó egyik

beszámoló ugyanolyan jó (megbízható, plauzibilis, problémaérzékeny stb.), mint bármely másik, hiszen kimutatható, hogy a múlt egyes vizsgálói képzetebbek másoknál, jobb az ítélőképességük. Arról van szó, hogy mindannyian csakis saját kultúránk kategóriái és sémái – vagy ahogy Durkheim mondaná, „kollektív reprezentációi” – segítségével férhetünk hozzá a múlt-hoz (miként a jelenhez is).

A történészeket két nézőpontból foglalkoztatja vagy kellene, hogy foglalkoztassa az emlékezet. Először is történelmi forrásként kell tanulmányozniuk, hogy a hagyományos történelmi forráskritika szempontjai szerint ítéletet alkossanak a visszaemlékezés megbízhatóságáról. Ez a vállalkozás már folyik a hatvanas évektől kezdve, amióta a történészek felismerték az „oral history” fontosságát.⁷ Még a korábbi korszakokkal foglalkozó történészek is tanulhatnak az oral history mozgalmától, mivel tudatában kell lenniük annak, hogy sok írásos följegyzés szóbeli tanúságtételeket, szájhagyományokat foglal magában.⁸

A történészeket másrészt történelmi jelenségként foglalkoztatja az emlékezet; vagyis az foglalkoztatja őket, amit az emlékezés társadalomtörténetének nevezhetnénk. Tekintettel arra, hogy a társadalmi emlékezet szelektív – csakúgy, mint az egyéni –, meg kell állapítanunk a szelekció elveit, illetve azt, miképp módosulnak helytől és csoporttól függően, hogyan változnak az időben. Az emlékek képlékenyek: meg kell értenünk, hogyan formálódnak, ki szabja meg formájukat, miként e képlékenység korlátait is.

E problémakörök valamilyen oknál fogva csak a hetvenes évek végétől vonták magukra a történészek figyelmét. Megszaporodtak a velük foglalkozó könyvek és cikkek, s egyre több konferenciának adták a témáját. Ennek köszönhető az „emlékezet birodalmait” tárgyaló több kötetes, Pierre Nora szerkesztette vállalkozás, mely továbbfejleszti Halbwachsnak az emlékezet és térbeli kerete viszonyáról tett észrevételeit, és ebből a nézőpontból tekintti át a francia történelmet.⁹

Az emlékezés társadalomtörténete három fő kérdésre kíván választ adni. Melyek a közös emlékek átadásának módjai, s hogyan változtak ezek az időben? Miképp használhatók az emlékek, a múlt, s milyen változások mentek végbe ezen a téren? S megfordítva: miképp használható a felejtés? Ezeket az átfogó kérdéseket itt csak a korai európai foglalkozó történész viszonylag szűk nézőpontjából vesszük szemügyre.

A társadalmi emlékezet átadása

Az emlékeket befolyásolja a társadalmi szerkezet, melyben végbemegy átadásuk, illetve a közvetítés formái, médiumai. Vessünk egy pillantást e változatos formákra, szám szerint ötre.

(1) Szóbeli hagyományok. Ezeket Jan Vansina a történész nézőpontjából tárgyalja híres tanulmányában. Ha egybevetjük az 1961-es eredeti, francia nyelvű művet az 1985-ben megjelent, alaposan átdolgozott angol változatával, a két kiadás közti különbségek jól láthatóan jelzik azokat a változásokat, melyek a történettudomány legutóbbi nemzedékében végbementek: továtűnt a remény, hogy objektív „tényeket” állapíthatunk meg, és felerősödött az elbeszélés szimbolikus aspektusai iránti érdeklődés.¹⁰

(2) A történész hagyományos terepét alkotó emlékiratok és írásos „visszaemlékezések” (íme, a *records* még egy fogalom, mely az emlékezéssel kapcsolatos; olaszul *ricordare*).¹¹ Persze nem feledhetjük, hogy ezek a visszaemlékezések nem annyira az emlékezet ártatlan aktusai, mint inkább a meggyőzésre, mások emlékezetének alakítására irányuló próbálkozások. Az irodalomelmélet tudósának problémaérzékeny figyelmeztetését is észben kell tartanunk, amire a történészek nem mindig hajlanak: „Könnyen megfeledekezünk arról, hogy az emléket megörökítő írásokat olvasván nem magát az emléket olvassuk, hanem azt, ahogyan az írás átalakította.”¹² Azonban a szóbeli hagyományról is tehetnénk ilyen megjegyzést, hisz annak is megvannak a stilizációs formái. Ennélfogva nehezen igazolható, hogy olyan éles lenne az ellentét a hagyományos társadalmakban megfigyelhető spontán „emlékezés”, illetve a modern társadalmakra jellemző öntudatos „reprezentáció” között, mint Pierre Nora állította.¹³

(3) Képek: festmények, fényképek, álló- avagy mozgóképek. Az „emlékezet művészetének” gyakorlói a klasszikus antikvitástól a reneszánszig egyre csak azt hangsúlyozták, milyen eredményes, ha meglepő képekkel kapcsoljuk össze azt, amire emlékezni akarunk.¹⁴ Ezek anyagtalan, csakugyan „képzeltszülte” képek voltak. Azonban az ember régóta alkot fizikailag megfogható képeket is az emlékek megőrzése és átadása végett: „emlékműveket” (sírkövet, szobrot, érmet) és különféle „emléktárgyakat”. Az elmúlt néhány évben a 19-20. századdal foglalkozó történészek különösen a nyilvános „monumentumok” felé fordulnak mind nagyobb érdeklődéssel, s éppen azért, mert ezek kifejezték és formálták is a nemzeti emlékezetet.¹⁵

(4) Cselekvések. Ezek adják át az emlékeket, miként a szakértelmet is, amely mesterről tanítványra száll. Sok cselekvésnek nem marad nyoma, amit a későbbi történész tanulmányozhatna; annál gyakoribbak a rituális cselekvésekre vonatkozó feljegyzések, beleértve a „megemlékezés” rituáléit is. Ilyen a Remembrance Sunday Nagy-Britanniában, a Memorial Day az USA-ban, július 14. Franciaországban, július 12. Észak-Írországban, szeptember 7. Brazíliában stb.¹⁶ Ezekben a rituálékban megelevenedik a múlt, működésbe lép az emlékezet, de ezek szabják meg a múlt értelmezését is, formálják az emlékezetet, s így társadalmi identitást konstruálnak. Minden értelemben kollektív reprezentációval van dolgunk.

(5) Az emlékezet társadalmi keretéről szóló művében Halbwachs egyik legfontosabb észrevétele az emlékek átadására szolgáló ötödik közvetítőt, a tér fontosságát érintette.¹⁷ Azt a mozzanatot fejtette ki, amely benne rejlett az „emlékezet művészetének” antik és reneszánsz gyakorlatában: nevezetesen annak jelentőségét, hogy nagyon hatásos képzeletbeli helyszíneken – a memória által épített palotákban, színházakban – „helyezzük el” a képeket, melyekre emlékezni szeretnénk, így vesszük hasznát az ideák összekapcsolódásának. A Brazíliában működő katolikus misszionáriusok egy csoportja, a szaléziánus atyák, láthatólag tudatában voltak a terek és az emlékek közti kapcsolatnak. Amint Claude Lévi-Strauss emlékeztet bennünket, egyik stratégiájuk az volt a bororo indiánok megtérítésére, hogy hagyományos falvaikból, melyekben a házak körkörösén helyezkedtek el, olyan falvakba költöztették őket, melyekben azok sorokba rendeződtek, így teremtve tabularasát, illetve így ébresztve készséget az indiánokban a keresztény üzenet befogadására.¹⁸ Talán érdemes feltenni a kérdést, vajon járhatott-e hasonló (bár szándékolatlan) hatásokkal a bekerítés, mikor tabularasát teremtett az iparosodás számára? Különösen Svédországban, ahol az 1803-ban kiadott bekerítési rendeletet a hagyományos falvak lerombolása, lakóinak széttelepítése követte.¹⁹

Am a társadalmi csoport bizonyos körülmények közt otthona elpusztítása után is ellenállhat, illetve megőrizheti egyes emlékeit. A gyökerektől való elszakítás és az átültetés szélsőséges példája az Újvilágba hurcolt fekete rabszolgák esete. A rabszolgák elszakadásuk ellenére is meg tudtak kapaszkodni kultúrájuk, emlékeik bizonyos elemeiben, s amerikai földrön rekonstruálni őket. A francia szociológus, Roger Bastide szerint a *candomblé*-nak Brazíliában mind a mai napig gyakorolt afro-amerikai rituáléi az afrikai tér

szimbolikus rekonstrukcióját jelentik, valamiféle pszichológiai kárpótlást nyújtanak a szülőföld elvesztéséért. Bastide tehát Halbwachs elképzeléseinek bírálata, finomítására használja az afro-amerikai vallási gyakorlatokból nyert tényeket. Bizonyos mértékben egyfajta általános afrikai tudat komponenzálta a helyhez kötő gyökerektől való elszakadást.²⁰

Az emlékek átadásának szempontjából minden közvetítő formának vannak gyenge pontjai és erősségei is. Azt az elemet szeretném legjobban hangsúlyozni, amely közös a más és más jellegű közvetítő formákban, melyeket oly különböző kutatók vizsgáltak, mint a szociálpszichológus Frederick Bartlett, a kultúrtörténész Aby Warburg, a művészettörténész Ernst Gombrich és a boszniai szóbeli költészetet tanulmányozó szlavista Albert Lord.²¹ Ez a közös tulajdonság a „séma”. A séma azzal a törekvéssel függ össze, hogy adott eseményt vagy személyt egy másik mintájára jelenítsünk meg (s olykor emlékezetünkbe idézzünk).

A következő példák arra utalnak, hogy az effajta sémák nem korlátozódnak a szóbeli hagyományokra. Paul Fussell amerikai kritikus arra a jelenségre hívja föl a figyelmet *The Great War and Modern Memory* című kitűnő tanulmányában, amit ő „az első világháború második fölötti uralmának” nevez: ez nemcsak a tábornokok szintjén figyelhető meg, akik persze mindig az előző háborút vívják, hanem a hétköznapi résztvevők között is.²² Már az első világháborút is sémák által észlelték: Fussell szerint John Bunyan *Pilgrim's Progress*-ének képi világa, jelesen a Végső Elkeseredés és a Halál Árnyékának Völgye bukkan föl újra az emlékiratokban és újságokban a lövészárkok életének leírásakor.²³ Ha még egy lépést teszünk visszafelé, azt mondhatjuk, hogy Bunyan műve is – beleértve a *Grace Abounding* címmel írott önéletrajzát – sémákat használt. Például Bunyan megtéréséről adott beszámolójának nyilvánvalóan – hogy tudatosan-e vagy sem, nehezen eldönthető –, Szent Pálnak az Apostolok cselekedeteiben leírt megtérése szolgált modellként.²⁴

A korajtkori Európában sokan oly rendszeresen olvasták a Bibliát, hogy életük részévé vált, s a benne olvasott történetek szabták meg észlelésüket, alakították ki emlékeik, sőt álmaik szerkezetét. Rengeteg példát hozhatnánk erre a folyamatra. A francia protestáns közösség például bibliai képekben, többek közt a betlehemi gyermekgyilkosság képeiben látta a 16. századi valálsháborúkat. A 19-20. században házaik kapcsán arra „emlékeztek” a protestánsok, hogy 1572-ben a Szent Bertalan éji vérengzéskor a katolikusok

megjelölték őket a mézszárlás céljából.²⁵ Lépjünk még egy kicsit hátrébb az időben. A svájci protestáns lelképásztorok első nemzedékéhez tartozó Johann Kessler emlékirataiban adja elő a történetet, melyet így vezet be: „hogyan találkozott velem Luther Márton a wittenbergi úton”. Diákkorában társával a jénai Fekete Medve fogadóban töltött egy éjszakát, ahol egy asztalnál ültek azzal a férfival, akit öltözékéről lovagnak nézhetek volna, ha nem olvasott volna könyvet – mint kiderült, héber nyelvű zsoltároskönyvet –, és lelkesen beszélt a teológiáról. „Azt kérdeztük tőle: 'Megmondaná, uram, Luther Márton doktor Wittenbergben van-e épp, vagy másvalahol?' Erre így felelt: 'Biztosan tudom, hogy pillanatnyilag nincs Wittenbergben' ... 'Fiaim', kérdezte, 'mit gondolnak Svájcban erről a Lutherről?'” A diákok mit sem értenek, míg a házigazda el nem ejt egy célzást.²⁶ Én pedig azt teszem hozzá, hogy a lelkész, tudatosan vagy tudatlanul, bibliai előkép alapján formálta meg történetét, mégpedig a tanítványok történetét vette alapul, akik Emmausban találkoztak Krisztussal.

Tovább is követhetnénk visszafelé a példák láncolatát, hiszen a Biblia maga is tele van sémákkal, s egyes történetei gyakran korábbiakat elevenítenek föl.²⁷ De talán elegendő példát láttunk már, hogy felvázoljuk néhány vonását annak a folyamatnak, melynek során az emlékezetbe idézett múlt mítosszá változik. Hangsúlyozzuk, hogy a „mítosz” megragadhatatlan fogalmát itt nem a „pontatlan történelem” pozitivista értelmében használjuk, hanem gazdagabb, pozitív értelemben, szimbolikus jelentéssel rendelkező történetként, amelynek szereplői – legyenek bár hősök vagy gonosztevők – nagyobbak az élet-nagyságúnál.²⁸ E történeteket általában sztereotip módon rögzült formájú események sorozata alkotja, melyeket olykor „témaként” emlegetünk.²⁹

A történész számára nyilvánvaló a kérdés: miért kötődnek mítoszok bizonyos (élő vagy halott) személyekhez, míg másokhoz nem? Csak kevés európai uralkodó lett hős a népi emlékezetben, s kevesen voltak köztük, akik legalább hosszú időre azok maradtak: például Franciaországban IV. Henrik, Poroszországban Nagy Frigyes, Portugáliában Sebestyén, Nagy-Britanniában (különösen Észak-Írországból) III. Vilmos, Magyarországon pedig Mátyás, akiről az a mondás járta: „Meghalt Mátyás király, oda az igazság”. Szentté sem minden szent életű ember válik, akár hivatalos, akár nem hivatalos értelemben. Vajon mi határozza meg a sikert?

A sémák létezése még nem ad magyarázatot arra, miért kötődnek mítoszok meghatározott személyekhez, hogy bizonyos emberek, úgymond, mi-

ért „mitogénebbek” másoknál. Azzal sem adunk megfelelő választ, ha úgy járunk el, mint azok a történészek, akik az írott betű bűvkörében élnek; ugyanis nem válasz, ha leírjuk a sikeres uralkodók vagy szentek valódi teljesítményeit, bármily figyelemreméltóak is, mivel a mítosz gyakran olyan tulajdonságokkal ruházza föl ezeket az embereket, melyekkel ismereteink szerint sosem rendelkeztek.³⁰ Hogy a hűvös és színtelen III. Vilmost „King Billy” néven, protestáns bálványként imádták a nép, aligha magyarázható pusztán a személyiségével.

Úgy gondolom, döntően az magyarázza e mitogenezist, hogy bizonyos szempont vagy szempontok szerint „illeszkedés” észlelhető a konkrét személy és a hősré vagy gazemberre – uralkodóra, szentre, banditára, boszorkányra vagy bármi egyébre – éppen érvényes sztereotípiák között. Ez az „illeszkedés” megragadja az emberek képzeletét, és (először szóban) történetek kezdenek keringeni a személyről. Ebben a szóbeli szakaszban működésbe lépnek a torzítás szokásos mechanizmusai, például a „nivellálás” és a „kielezés”: ezekkel a szociálpszichológusok foglalkoznak.³¹ Ha feltevésekbe bocsátkozunk, azt mondhatjuk, hogy az olyan folyamatok, mint a tömörítés és az áthelyezés, melyeket Freud *Az álomfejtésben* ír le, e kollektív álmokban vagy kvázi-álmokban is megtalálhatók. Ezek a folyamatok abban segítenek, hogy a konkrét személy életét olyan konkrét sztereotípiához igazíthassuk hozzá, melyet a sztereotípiáknak az adott kultúra társadalmi emlékezetében meglévő készletéből választunk.³² Olyan folyamat játszódik le, melyet „kikristályosodásnak” nevezhetnénk: ennek során hagyományos, szabadon lebegő történetek kapcsolódnak az új hőshöz.

A rablók (például Jesse James) így megannyi Robin Hooddá válnak, vagyis olyan hőssé, akik azért rabolnak a gazdagoktól, hogy zsákmányukat a szegényeknek adhassák. A képzeletben egyes uralkodók (Harun al-Rasid, a francia IV. Henrik, az angol V. Henrik stb.) úgy jelennek meg, mint akik álruhában utazzák be országukat, hogy megismerjék, hogyan élnek alattvalóik. Az újkori szent élete az emlékezetben egy korábbi szent életének felelevenítéseként jelenhet meg: San Carlo Borromeo második Ambrosiusként, Santa Rosa de Lima pedig második Sienai Katalinként. Hasonlóképpen: V. Károly császárt második Nagy Károlyként tartotta számon a közfelfogás (ebben neve is közre játszott), míg az angliai III. Vilmost második Hódító Vilmosként, Nagy Frigyes pedig új „Frigyes császár”-ként.

Önmagában persze nem elegendő a közvetítő formák szempontjából magyarázni a hősteremtés folyamatát. Politikai naivitás lenne, ha beérnénk ezzel a magyarázattal. Ugyanennyire szükséges az is, hogy megvizsgáljuk a társadalmi emlékezet funkcióit vagy használatának módjait.

A társadalmi emlékezet használata

Melyek a társadalmi emlékezet funkciói? Túságosan átfogó a kérdés, hogy megragadhassuk. A jogász bátran fejtegetheti a szokás és a precedens fontosságát, azt, hogy a jelen cselekedetek igazolása vagy legitimálása végett szokás a múltra hivatkozni, kiemelheti, milyen fontos szerepük van a perekben a tanúvallomásoknak, felhozhatja az „időtlen idők óta” (más szavakkal: „ameddig az emberi emlékezet tart ... semmi sem utal az ellenkezőjére”) fogalmát, s rámutathat arra, hogy az emlékezet szerepével kapcsolatos attitűdök megváltoztak az írásbeliség és az írott feljegyzések elterjedése után. Marc Bloch csakugyan tárgyalta a szokás fogalmát a *mémoire collective*-ről írott, fent idézett cikkében, s néhány középkor-kutató tovább vizsgálta a szóban forgó kérdéseket.³³

A főntebb tárgyalt példák, melyekben az uralkodók népi hősként bukhatnak föl, a kollektív emlékek társadalmi használatának módját is megvilágítják. A történetekben katasztrófák követik a hős halálát vagy eltűnését. Ám fordítva is igaz: annak az uralkodónak, akinek uralmát katasztrófák követik (idegen betöréstől kezdve az adók hirtelen megnövekedéséig), jó esélye van rá, hogy hőssé váljék, hiszen a nép nosztalgiával tekint majd az uralkodása alatti, régi szép időkre.

Hogy az oszmán birodalom 1526-ban, egy nemzedékkel Mátyás halála után lerohanta Magyarországot, hogy Spanyolország nem sokkal Sebestyén halála után megszállta Portugáliát, nagyon sokat használt a két király halála utáni hírnevének. Hasonlóképpen a francia nép nemcsak azért tekinthette hősnek IV. Henriket, mert trónralépte előtt a vallásháborúk zűrzavara dúlt az országban, hanem azért is, mert fia, XIII. Lajos uralmát az adók jelentős megnövekedése fémjelzte. Az effajta emlékekre való hivatkozás a lázadás egyik fő ideológiai forrását jelenti, legalábbis a hagyományos társadalmakban. A *comuneros*, az 1520-ban kirobbant spanyolországi felkelés szereplői, a néhai Ferdinánd király emlékére hivatkoztak, míg az 1639-ben XIII. Lajos ellen föllázadó normandiaiak azt hangoztatták, hogy XII. Lajos „aranykorá-

hoz” kívánnak visszatérni – az járta ugyanis a királyról, hogy mindig könnyek szöktek a szemébe, valahányszor meg kellett adóztatnia népét.³⁴

A társadalmi emlékezet használatát úgy is megközelíthetjük, ha azt a kérdést tesszük föl, hogy egyes kultúrákat látszólag miért foglalkoztatja jobban a múltjuk visszaidézése, mint másokat. Közhelynek számít az az ellentét, hogy a kínaiakat hagyományosan foglalkoztatja múltjuk, míg az indiaiak közömbösek maradnak saját múltjuk iránt. Európában is megfigyelhetők ilyen ellentétek. Bár az angolok hagyománytisztelők, s törődnek a „nemzeti örökséggel”, társadalmi emlékezetük viszonylag rövid időre nyúlik vissza. Ugyanezt állapította meg az amerikaikról Alexis de Tocqueville, az élesszemű francia megfigyelő.³⁵

Annál hosszabb az írek és a lengyelek társadalmi emlékezte. Ma is előfordul, hogy Észak-Írországból olyan krétarajzokat találunk a falakon, melyek a lóháton ülő III. Vilmost ábrázolják, ezzel a felirattal: „Emlékezz 1690-re”.³⁶ Írország déli részén az emberek még mindig úgy neheztelnek az angolok Cromwell idejében elkövetett tetteire, mintha tegnap történtek volna.³⁷ Fulton Sheen amerikai püspök mondta: „A britek soha nem emlékeznek rá, az írek soha nem felejtik el.”³⁸ Lengyelországban országos vitát váltott ki Andrzej Wajda *A légió* c. filmje (1965), mely a mozgókép nyelvén dolgozott föl egy 1904-ben megjelent klasszikus regényt: az volt a vita tárgya, hogy Wajda a napóleoni seregben szolgáló légió meddő hősiességét mutatta be.³⁹ Angliában viszont, nagyjából ugyanabban az időben Tony Richardson *A könnyű lovasság támadása* című alkotását (1968) nemigen tekintették kosztümös filmnél többnek. Úgy látszik, az angolok inkább felejtani szeretnek. Attól szenvednek, vagy abban lelik örömüket, amit „strukturális amnéziának” szokás nevezni.⁴⁰ Mivel a strukturális amnézia a „társadalmi emlékezet” fogalmának kiegészítő ellentéte, mostantól mint „társadalmi amnéziára” utalok rá.

Miből is adódik, hogy ilyen éles az ellentét a különböző kultúrák múlt-hoz való viszonyulásában? Gyakran idézett megállapítás, hogy a történelmet a győztesek írják. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történelmet a győztesek felejtik el. Megengedhetik maguknak a felejtést, míg a vesztesek képtelenek elfogadni a történeteket. Arra ítéltetnek, hogy rágódjanak rajtuk, újra átéljék, és azon töprengjenek, hogyan alakulhattak volna másképp a dolgok. A kulturális gyökerekből kiindulva más jellegű magyarázattal is szolgálhatnánk. Ha egy csoportnak megvannak a gyökerei, megengedheti magának, hogy

adottnak vegye őket, de ha egy közösség elveszíti gyökereit, szükségét érzi, hogy megkeresse őket. Az írek és a lengyelek gyökereit kitepték, országukat fölosztották. Nem csoda, ha úgy tűnik, hogy múltjuk megszállottai lettek. S ezzel visszaérkeztünk Halbwachs kedvenc témájához, a hely és az emlékezet viszonyához.

Az írek és a lengyelek különösen világos példakkal szolgálnak arra, mi-képpen használható a múlt, a társadalmi emlékezet és a mítosz az identitás meghatározásában. Az 1690-re való, meghatározott módon történő emlékezés, július 12. felelevenítése, a dublini Nelson-oszlop fölrobbantása – az IRA akciója volt 1966-ban – vagy Varsó németek által felrobbantott régi központjának helyreállítása, amit a lengyelek tettek 1945 után: mindez nyilván arra irányul, hogy megmondjuk, kik vagyunk „mi”, és megkülönböztessük „magunkat” másoktól. Szaporíthatnánk az effajta példákat. Különösen könnyen találni ilyeneket a 19. századi Európában.

A 19. század végét Eric Hobsbawm provokatív módon „a hagyomány feltalálása” korszakaként jellemezte.⁴¹ Ez valóban a nemzeti hagyományok keresésének kora volt: nemzeti emlékművek épültek, nemzeti rituálék születtek meg (az egyik a Bastille bevételének napjához fűződött), miközben az európai iskolákban soha nem tapasztalt jelentőséget tulajdonítottak a nemzeti történelemnek. Mindennek lényegében a nemzetállami lét igazolása vagy legitimálása volt a célja, akár az újabb nemzeteknél, mint az olasz és német, akár a régebbieknél, mint a francia, melynek még meg kellett teremtenie a nemzeti lojalitást, és franciát kellett faragnia a parasztból.⁴²

Émile Durkheim szociológiája is e korszak bélyegét viseli magán, amennyiben a közösséget, a konszenzust és a kohéziót hangsúlyozza. Nem lenne bölcs, ha ebben a vonatkozásban túl szorosan követnénk Durkheimet és tanítványát, Halbwachst, és úgy tárgyalnánk a társadalmi emlékezet társadalmi funkcióját, mintha konfliktus és nézeteltérés nem is létezne. Észak-Írország bemutatkozott már néhányszor, és a régió klasszikus (de távolról sem az egyetlen) példáját nyújtja mind a konfliktusra való emlékezésnek, mind az emlékezés konfliktusának. Londonderry ('Derry') 17. századi ostromát és a Boyne mellett vívott ütközetet minden évben felelevenítik a protestánsok, akik a győztesekkel azonosulva a múlt szőfordulatait (például: 'Nincs megadás') alkalmazzák a jelen eseményeire.⁴³ Írország déli részén nagyon élénken él még az emlékezetben a britek elleni 1798-as felkelés. Francia párhuzamot Nyugat-Franciaországban, jelesül Anjou-ban találha-

tunk: mai napig is élénken él, vitákra ad alkalmat Vendée, az 1790-es években lejátszódott parasztfelkelés emlékezte, olyannyira, hogy egy történész nemrégiben az „emlékezetért folytatott harcként” jellemezte a helyzetet.⁴⁴

Tekintettel a társadalmi identitások sokféleségére, arra, hogy több versengő, alternatív (családi, helyi, osztály-, nemzeti stb.) emlékezet létezik egymás mellett, érdemes pluralisztikus fogalmakban gondolkodnunk a különböző társadalmi csoportok emlékezetéről, amelyeknek nagyon is lehetnek más és más nézetei arról, mi jelentékeny, mi „emlékezetre méltó”.⁴⁵ Az amerikai Stanley Fish, az irodalomelmélet tudósa a szövegértelmezéssel kapcsolatos konfliktusok elemzésére alkotta meg az „értelmezési közösség” kifejezést. Lehet, hogy ennek analógiájára hasznos volna az adott társadalmon belüli, különböző „emlékezetközösségek” fogalma szerint gondolkodnunk. Fel kell azonban tennünk a kérdést: ki akarja, hogy ki, mire és miért emlékezzék? Kinek a változatát őrzik meg a feljegyzések?

A különböző műltfelfogások közti viták gyakran szélesebb és mélyebb társadalmi konfliktusokat tükröznek. Nyilvánvaló példa erre napjaink vitája az alulnézetből írott történelemről. Ez legalább Alekszandr Puskinig vezethető vissza: a költő és történétfró ugyanis azt mondta egyszer a cárnak, hogy a 18. századi parasztvezérről, Pugacsovról akar írni. A cár válasza brutalisan egyszerű volt: „Az ilyen embernek nincs történelme”.

A műltről alkotott hivatalos és nem hivatalos emlékek élesen eltérhetnek egymástól; előfordulhat, hogy a nem-hivatalos emlékezet maga is történelmi erőként lép fel: ilyen a „régí jó törvény” az 1525-ös német parasztháborúban, a „normann iga” az angol forradalomban stb. Nehezen magyarázhatnánk az effajta társadalmi emlékek felidézése nélkül az eltérő vélemények és tiltakozások térképét, azt a tényt, hogy például bizonyos calabriai falvak századokon át részt vesznek különböző tiltakozási mozgalmakban, míg a szomszédaiak nem.

A szisztematikus iratmegsemmisítés, a lázadások oly közös vonása – gondoljunk az angol parasztsokra 1381-ben, a német parasztsokra 1525-ben vagy a franciákra 1789-ben stb. – értelmezhető annak a hiedelemnek a kifejezéseként, hogy a följegyzések meghamisítják a tényeket, elfogultak az uralkodó osztály javára, miközben a hétköznapi emberek emlékeznek arra, hogy mi történt valójában. Ezek a pusztító aktusok vetik föl e fejezet utolsó témáját: miképp használható a felejtés vagy a társadalmi amnézia.

A társadalmi amnézia használata

Gyakran megvilágító ereje van annak, ha a problémákat fonákjukról nézzük, mintegy kifordítjuk őket. A társadalmi emlékezet működésének megértéséhez érdemes lehet a felejtés társadalmi mechanizmusát, a kizárás, az elhallgatás és az elfojtás szabályait vizsgálni; azt a kérdést, hogy ki mit, s miért akar elfelejteni – egyszóval: a társadalmi amnéziát. Az amnézia összefügg az „amnesziával”⁴⁶, vagyis azzal, amit a „felejtés aktusainak” szokás nevezni: a konfliktusok emlékeinek a társadalmi kohézió biztosítása végett történő hivatalos eltörlésével.

Túlságosan is jól ismert a múlt hivatalos cenzúrázása, s aligha kell említenünk a szovjet enciklopédia különböző átdolgozásait, melyekben hol van Trockij-szócikk, hol nincs. Sok forradalmi és ellenforradalmi rezsिम szereti szimbolikusan kifejezni szakítását a múlttal: előszeretettel változtatja meg az utcaneveteket, különösen, ha azok jelentős dátumokra utalnak. Amikor az 1960-as évek közepén Bulgáriába látogattam, egyetlen útikönyvem az 1938-as Guide Bleu volt. Bár utcaterképe használhatónak bizonyult, olykor eltévedtem, s így a járókelőktől kellett megkérdezni, hogyan jutok el, mondjuk a November 12. utcába. Senkin nem látszott meglepődés, senki sem mosolygott rajtam, egyszerűen útbaigazítottak, s amikor odaértem, kiderült, hogy a November 12. utca immár Május 1. utca stb. Vagyis tudtom nélkül folyton a fasiszta rezsिमre utaló dátumokra hivatkoztam. Az esetet emlékeztetőnek vehetjük arra, hogy milyen erősek a nem hivatalos emlékek, és még napjaink úgynevezett „totalitárius” rendszereiben is milyen nehezen törölhetők el.

Amit a „szovjet enciklopédia szindrómának” nevezhetnénk, történetesen nem a Szovjetunió Kommunista Pártjának találmánya volt. A kora újkori Európában is válhattak meg nem történetkévé események, legalábbis hivatalosan. XIV. Lajost és tanácsadóit igencsak foglalkoztatta, amit ma a király „nyilvános képének” neveznénk. Olyan érmeket is kibocsátottak, melyek uralkodásának főbb eseményeit örökítették meg. Az egyik Heidelberg városának 1693-ban történt lerombolását ábrázolta, s a HEIDELBERGA DELETEA felirat állt rajta. Amikor azonban sorozatát rendezték össze az érmeket, a király uralkodása „ércbe vésett” történelmének megörökítése végett, ez az érme eltűnt a katalógusból. Úgy látszik, Lajos fölismerte, hogy Heidelberg lerombolása nem növelte hírne-

vét, dicsőségét, s így hivatalosan elfojtották, kitörölték ezt az eseményt az emlékezet könyvéből.⁴⁷

Közismert a kényes emlékek hivatalos cenzúrázása, vagy ahogy nevezték, a „szervezett felejtés”.⁴⁸ Az emlékek nem hivatalos elfojtása vagy elhallgatása jobban vizsgálatra szorul, Németországban a náci uralom, Franciaországban a Vichy-korszak után, Franco Spanyolországában stb.⁴⁹ Ez a problémakör újfent az egyéni és a kollektív emlékezet analógiájának kényes kérdését veti föl. Freud híres metaforája a minden egyénben munkálkodó „cenzorról” természetesen a Habsburg birodalom hivatalos cenzúrázási gyakorlatából eredeztethető. A szociálpszichológus Peter Berger hasonló módon azt az észrevételét fogalmazta meg, hogy szüntelenül újraírjuk, a szovjet enciklopédia módjára, az életrajzunkat.⁵⁰ De e két cenzor, a nyilvános és az egyéni között egy harmadiknak is jut hely: ez a kollektív, de nem hivatalos cenzor. Képesek-e az egyénekhez hasonlóan csoportok is elfojtani azt, amire kényelmetlen emlékezniük? S ha igen, hogyan?⁵¹

Vegyük az alábbi történetet, melyet az antropológus Jack Goody jegyzett föl. Az észak-ghanai Gonja területi felosztása a helybeliek elmondása szerint az alapító, Jakpa nevéhez fűződött, aki fiai között osztotta föl a területet: „A századfordulón, a történet részleteinek első lejegyzései, amikor a britek igyekeztek kiterjeszteni ellenőrzésüket a terület fölött, azt mondták, hogy Jakpa hét fiat nemzett, ami megfelelt a területek számának. ... A britek megérkezéssel azonban a hét terület közül kettő eltűnt ..., hatvan évvel később, mikor az ország mítoszait másodszer jegyezték le, Jakpának már csak öt fiat tulajdonítottak.”⁵² Ez klasszikus esete annak, hogy a múltat a jelen legitimálására használják föl; az antropológus Bronislaw Malinowski erről írta, hogy a mítosz az intézmények „kiváltságleveléként” szolgál (a „kiváltságlevelé” terminust a középkor-történészekről kölcsönözte).

Nem merném megkockáztatni azt a kijelentést, hogy a jelennek a múlt-hoz való hozzáigazítása csakis az írásbeliséget nem ismerő társadalmakban figyelhető meg. Sőt, gyakran igen könnyű kimutatni, hogy nagy ellentétek vannak egy adott társadalmi csoport múltképe, illetve a múlttól fennmaradt feljegyzések között. Saját társadalmunkban, napjainkban is sokféle formában bukkan fel egy mítosz, az „alapító atyák” mítosza: ilyen Martin Luther története, aki megalapítja a protestáns egyházat, Émile Durkheimé (vagy Max Weberé), aki a szociológia megalapítója stb. Általánosabban fogalmazva, a mítoszok esetében az történik, hogy eltűnnek a jelen és múlt közötti

különbségek, a cselekedetek nem szándékolt következményei tudatos céllá változnak, mintha e múltbéli hősöknek az lett volna a fő céljuk, hogy a jelent, a mi jelenünket idézzék elő.

Az írás és a könyvnyomtatás nem elég erős ahhoz, hogy megakadályozza az effajta mítoszok terjedését. Képes azonban megőrizni olyan, múltra vonatkozó följegyzéseket, melyek nem egyeztethetők össze a mítoszokkal, melyek aláássák őket; vagyis följegyzéseket arról a múltról, mely kínossá és kényelmetlenné vált, melyről az emberek valami oknál fogva nem kívánnak tudni, noha esetleg jobb lenne nekik, ha tudnának. Megszabadíthatná őket attól a veszélyes illúziótól, hogy a múlt a hősök és gazemberek, a jó és rossz, a helyes és helytelen puszta küzdelmének tekinthető. Nem szabad semmibe venni a mítoszokat, de szó szerinti értelmezésük sem javasolt. Az írás és a nyomtatás így elősegíti, hogy az emlékezet ellenállhasson a manipulációnak.⁵³

Az ellenállás folyamatában a történészekre is szerep vár. Hérodotosz úgy gondolta, hogy a történetírók az emlékezet, a dicső tettek emlékeztetének őrői. Jómagam inkább a társadalmi emlékezet családi szégyenfoltjai, – vagy ahogy a tudománytörténész Thomas Kuhn mondja – az „anomáliák” őrzőinek tekintem a történészeket: ezek az anomáliák tárják föl a nagy és nem oly nagy elméletek gyöngé pontjait.⁵⁴ Egykor létezett a „Remembrancer”⁵⁵ tisztsége. Voltaképp az adószedőt illeték ezzel az eufemisztikus címmel. E tisztségviselő feladata volt, hogy emlékeztesse az embereket arra, amit szerettek volna elfelejteni. A történész egyik legfontosabb funkciója, hogy ilyen emlékeztető legyen.

Fordította: Ábrahám Zoltán

JEGYZETEK

- ¹ „A múlt könyvéből neveteket kitörli” (ford. Németh László)
- ² Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, 1925; vö. uő: *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective*. Paris, 1941, továbbá: *The Collective Memory* (angol ford.). New York, 1980 (eredeti kiadása: 1950); Lowenthal, David: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, 1985, 192. skk.; Hutton, Patrick H.: *History as an Art of Memory*. Hannover-London, 1993, 73-90.
- ³ Bartlett, Frederick C.: *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge, 1932. 296. skk.; Douglas, Mary: Maurice Halbwachs. In *In the Active Voice*. London, 1982. 268. (korábbi megjelenése: 1980)
- ⁴ Bloch, Marc: *Mémoire collective, tradition et coutume*. In *Revue de Synthèse Historique*, 40 (1925) 73-83; vö. Connerton, Paul: *How Societies Remember*. Cambridge, 1989. 38.
- ⁵ Goubert, Pierre: *The French Peasantry in the Seventeenth Century* (angol ford.). Cambridge, 1986. 77. (eredeti kiadása: 1982)
- ⁶ Connerton: *i.m.*; Fentress, James – Wickham, Chris: *Social Memory*. Oxford, 1992.
- ⁷ Thompson, Paul: *The Voice of the Past*. Oxford, 1988. (első kiadása: 1978).
- ⁸ Davis, Natalie Z.: *Fiction in the Archives*. Cambridge, 1987.
- ⁹ Nora, Pierre (szerk.): *Les lieux de mémoire*. I-VII. k. Paris, 1984-1992.; vö. Le Goff, Jacques: *Histoire et mémoire*. Paris, 1988; Hutton: *i.m.*, különösen 1-26; Samuel, Raphael: *Theatres of Memory*. London, 1994.
- ¹⁰ Vansina, Jan: *Oral Tradition* (angol ford.). London, 1961., átdolgozott változata: *Oral Tradition as History*. Madison, 1985.
- ¹¹ A *memoirs* (emlékiratok) a latin *memini* (emlékezem) igére vezethető vissza, a „records” (visszaemlékezősek) és a „ricordari” etimológiája pedig közös: *recordor* (lat.) a.m. megjegyzek, visszaemlékezem – a ford.
- ¹² Owen, Stephen: *Remembrances*. Cambridge, Mass., 1986. 114.; vö. Fussell, Paul: *The Great War and Modern Memory*. Oxford, 1975.
- ¹³ Nora (szerk.): *i.m.* I. k. XVII-XLII.
- ¹⁴ Yates, Frances: *The Art of Memory*. London, 1966; vö. Bartlett: *i.m.* 11. fejt.
- ¹⁵ Nipperdey, Thomas: Der Kölner Dom als Nationaldenkmal. In *Nachdenken über die deutsche Geschichte*. München, 1981, 156-171.; Ozouf, Mona: Le Panthéon. In Nora (szerk.): *i.m.* I. k. 139-166.
- ¹⁶ Warner, W. Lloyd: *The Living and the Dead*. New Haven, 1959; Amalvi, Christian: Le 14-Juillet. In Nora (szerk.): *i.m.* I. k. 421-472.; Larsen, Sidsel S.: The Glorious Twelfth: the Politics of Legitimation in Kilbroney. In P. Cohen, Anthony (szerk.): *Belonging*. London, 1982. 278-291.
- ¹⁷ Hutton: *i.m.* 75-84.
- ¹⁸ Lévi-Strauss, Claude: *Tristes tropiques* (angol ford.) London, 1973. 220-221. Eredetileg: 1955; magyar kiadásában: *Szomorú trópusok*. (ford. Örvös Lajos), Budapest, 1994. 271.

- ¹⁹ Pred, Alan: *Place, Practice and Structure*. Cambridge, 1986.
- ²⁰ Bastide, Roger: Mémoire collective et sociologie du bricolage. In *Année Sociologique*, 1970, 65-108.
- ²¹ Bartlett *i.m.* 204 skk., 299.; Warburg, Aby: *Gesammelte Schriften*. I-II. k. Leipzig-Berlin, 1932; Gombrich, Ernst H.: *Art and Illusion*. London, 1960; magyarul: *Művészet és illúzió. A képi ábrázolás pszichológiája*. (ford. Szabó Árpád) Budapest, 1972; Lord, Albert B.: *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass. 1960.
- ²² Fussell *i.m.* 317 skk.
- ²³ Uo. 137. skk.; John Bunyan két művének magyar nyelvű újrakiadása: *A zárandok útja. A jelenvaló világból az eljövendőbe; Bövölködő kegyelem. A bűnösök közül elsőnek*. (ford. Szabadi Béla, Czákó Jenő) Budapest, 1990.
- ²⁴ Tindall, William Y.: *John Bunyan, Mechanick Preacher*. New York. 1934. 22 skk.
- ²⁵ Joutard, Philippe: *La Sainte-Barthélemy: ou les résonances d'un massacre*. Neuchâtel, 1976.
- ²⁶ Kessler, Johan: *Sabbata (1540)*. Schiess, T. (szerk.), Leipzig, 1911. 23 skk.
- ²⁷ Trompf, Garry W.: *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to the Reformation*. Berkeley, 1979.
- ²⁸ Burke, Peter: The Myth of 1453: Notes and Reflections. In Erbe, Michael et al. (szerk.): *Querdenken: Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte: Festschrift Hans Guggisberg*. Mannheim, 1996. 23-30.
- ²⁹ Lord *i.m.*
- ³⁰ Burke, Peter: Le roi comme héros populaire. In *History of European Ideas*, 3 (1982), 267-271.; uő: How to be a Counter-Reformation Saint. In Greyerz, Kaspar von (szerk.): *Religion and Society in Early Modern Europe*. London, 1984. 45-55, újrakiadva in Burke, Peter: *Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge, 48-62.
- ³¹ Allport, Gordon W. – Postman, L.: The Basic Psychology of Rumour (eredetileg: 1945), újrakiadva In Schramm, Wilbur (szerk.): *The Process and Effect of Mass Communication*. Urbana, 1961. 141-155.
- ³² Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*, 1899. (*Az álomfejtés*. Budapest, 1985, Hollós István fordítását átdolgozta Meller V. Ágnes)
- ³³ Guénéé, Bernard: Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Age. In *Politique et histoire au Moyen Age*. Paris, 1981. 253-263. (eredetileg: 1976-1977); Clanchy, Michael T.: *From Memory to Written Record*. London, 1979; Wickham, Chris J.: Lawyer's Time: History and Memory in Tenth- and Eleventh Century Italy. In Mayr-Harting, Henry – Moore, Robert I. (szerk.): *Studies in Medieval History Presented to R. H. C. Davis*. London, 1985. 53-71.
- ³⁴ Foisil, Madeleine: *La révolte des nu-pieds*. Paris, 1970. 188-194.; vö. Fentress – Wickham *i.m.* 109.
- ³⁵ Schudson, Michael: *Watergate: How We Remember, Forget and Reconstruct the Past*. New York, 1993. (eredetileg: 1992). 60.
- ³⁶ Vö. Larsen: *i.m.* 1982. 280.

- ³⁷ Macdonagh, Oliver: *States of Mind*. London, 1983. 1. fejt.
- ³⁸ Idézi Levinson, Leonard L.: *Bartlett's Unfamiliar Quotations*. London, 1972. 129.;
vö. Buckley, Anthony: We're Trying to Find our Identity: Uses of History among
Ulster Protestants. In Tonkin, Elizabeth et al. (szerk.): *History and Ethnicity*. New
York, 1989. 183-197.
- ³⁹ Michalek, Boleslaw: *The Modern Cinema of Poland*. Bloomington, 1973. 11. fejt.
- ⁴⁰ Barnes, John: The Collection of Genealogies. In *Rhodes-Livingstone Journal*, 5
(1947), 52.; Watt, Ian – Goody, Jack: The Consequences of Literacy. In
Comparative Studies in Society and History 5 (1962-1963), 304-345.
- ⁴¹ Hobsbawm, Eric J. – Ranger, Terence O. (szerk.): *The Invention of Tradition*.
Cambridge, 1983.
- ⁴² Weber, Eugen: *Peasants into Frenchmen*. London, 1976, különösen 336. skk.
- ⁴³ Larsen: *i.m.* 1982; Bell, Desmond: The Traitor within the Gates. In *New Society*,
3 (1986), jan., 15-17.; Buckley: *i.m.*
- ⁴⁴ Martin, Jean-Clément: *La Vendée et la France*. Paris, 1987. 9. fejt.
- ⁴⁵ Wickham: *i.m.*; vö. Fentress – Wickham *i.m.* 87-143.
- ⁴⁶ Görögül az *amnészia* a.m. „felejtés”, az *amnésztosz* pedig (ebből ered az amnesztia)
a.m. „amire már nem emlékeznek”, ill. „feledékeny” – a ford.
- ⁴⁷ Burke, Peter: *The Fabrication of Louis XIV*. New Haven, 1992. 110-111.
- ⁴⁸ Connerton: *i.m.* 14.
- ⁴⁹ Rouso, Henry: *The Vichy Syndrome* (angol ford.) Cambridge, Mass, 1991. (eredeti-
leg: 1987.)
- ⁵⁰ Vö. Erikson, Erik H.: In Search of Gandhi. In *Daedalus*, 1968, 695-729, különö-
sen 701. skk.
- ⁵¹ Reik, Theodor: Über kollektives Vergessen. In *International Zeitschrift für*
Psychoanalyse 6 (1920), 202-215.
- ⁵² Watt – Goody: *i.m.* 310.
- ⁵³ Schudson: *i.m.* 206.
- ⁵⁴ Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962. 52-53. Ma-
gyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete*. (ford. Bíró Dániel) Budapest, 1984. Ld.
Az anomáliák és a tudományos felfedezések létrejötte című fejezetet, 80-96.
- ⁵⁵ Szó szerinti értelemben: emlékeztető – a ford.