

létrehozása volt. Érdekes megfigyelni a városok kialakulását kísérő hasonlóságok mellett (körutak, sugárutak, bérházak, semlegesített nyilvános tér) a különbségeket is: Budapest sohasem vált olyan társadalmilag homogén városi térré, mint Párizs vagy London, mivel a széles lakóközönséget befogadó bérházak építésének támogatásával tudatos (paternalisztikus?) hatósági intézkedés mozdította elő a társadalmi rétegek érintkezését.

Az összehasonlító városvizsgálódásnak és a városi tér kutatásának voltak magyarországi előzményei. Elsősorban Hanák Péter kései munkásságát kell említenünk, annál is inkább, mivel a szerző neki ajánlja könyvét, s a címválasztása is Hanák egy korábbi tanulmánykötetét idézi. *A Kert és a Műhely* című művében Hanák Péter a századfordulós Bécs és Budapest hasonló szemléletű (a szerző által kultúrtörténetinek vagy művelődéstörténetinek jellemzett) összehasonlítását végzi el, természetesen a térhasználatához képest tágabb perspektívából. A mű hasonlósága *Az utca és a szalon* című kötettel a lakáskultúra bemutatásában – és önálló témává emelésében – rejlik. Hanák és Gyáni együtt kezdték el kutatni a polgári lakáskultúra forrásait; az ekkor feldolgozott levéltári anyagot mindketten hasznosították munkájuk során.

Budapest térszerkezetének társadalomalakító hatását vizsgálva a nyilvános és félnyilvános (kávéház) terektől közeledünk a privátszféra, az otthon világa felé. Egykori újságok, visszaemlékezések, városi rendelkezések és az említett (egyébként Táncsics lánya által vezetett) napló segítségével tudhatjuk meg, miképp szolgálták a közparkok a város társadalmi rétegeinek elkülönülését, egy bérpalota lakónévjegyzékének és több hagyatéki iratnak a segítségével pedig a lakáskultúra által sugallt életmódra is következtethetünk. Gyáni példái itt is mindig

töreksenek az általános mellett a személyes bemutatására. Az egyedire, az egyénre fordított történetírói figyelem nemcsak egyszerűen személyesebbé és rokonszenvesebbé teheti tárgyát, hanem egy elmulat világot általánosításokban elvesző oldalra is rávilágíthat. Több belvárosi lakás hagyatéki leltárának elemzése például arra hívja fel a figyelmet, hogy a polgári gyerek-kultusz valószínűleg csupán egy kép, s nem pedig realitás: a lakásokból hiányzik a gyerekszoba. Ezért választja a szerző tárgyaül a konkrét esetek (lakók és családok) vizsgálatát, majd ebből a mintából von le szélesebb körben is érvényes következtetéseket.

A munkáslakás múltjáról írott rész az eddig erről a témáról alkotott kép újratemtési és átértékelési kísérleteként fogható fel. A mikro-történeti vizsgálódás a munkásság lakásvizsgálatainak kutatásában új, az egész életminőséget meghatározó jellemzőkre hívja fel a figyelmet (az al- és ágybérletartás nagyarányú elterjedése a családi magánszféra felszámolódását eredményezte, a lakások bizonyított szűkössége pedig nem adhatott otthont a történetírásban eddig élő proletár gyerekhadnak). A szerző tehát – nagyon vázlatosan – egy rögzült téma tágassága lakhatás és lakásberendezés vizsgálatán keresztül árnyalni.

Természetesen érdemes feltenni azt a kérdést, hogy a rövid fejezetekre épülő, különböző időben íródott részekből összeálló könyv formál-e, s ha igen, hogyan egységes egészet mint történeti munka. A művet összetartó koncepció nem más, mint a térnek és térhasználatnak tulajdonított alakító erő, amely az egyént és a társadalmat is meghatározza. A választott téma tágassága sok kisebb egységet magába tud foglalni, azonban nem találunk egy központi struktúrát, amely az apróbb részleteknek megadná a helyét az egészen belül. Sok kisebb részt látunk, sokat hiányolunk, de nem

mindig tudjuk világosan körülhatárolni, milyen „horizont” felé tart a kötet. Ennek valószínűleg az lehet az oka, hogy a szerző szerint nincs ilyen teljességet hordozó struktúra, amely valaha is lezárt és egész lehetne. Szerinte a múltat vizsgáló történész látásmódja sokkal inkább hasonlít a kaleidoszkópba néző emberéhez, amikor is a részletekből kerekedik ki az egész. Ahogyan a szerző *Hétköznapi Budapest* című 1995-ben megjelent művének bevezetőjében írja: „...valamiféle kaleidoszkópszerű látomás tárul az olvasó elé, hiszen a történész egymással csak lazán összefüggő tükrök segítségével közelít hőséhez: a múlt emberéhez. Ennek a tudatosan választott történeti ábrázolási módszernek az eredménye, hogy a vizsgálni kívánt átlagembereket a legkülönbözőbb szövegekből vehetjük egyidejűleg szemügyre, apró mozaikkockákat helyezve egymás mellé. Az ennek során kikerekedő kép, lehet, impresszionisztikus, de minden valószínűség szerint történetileg sokban hiteles. S nem azért hiteles, mert helyes időbeli sorrendben ábrázolja a múlt történéseit, hanem mert az elmúlt korok öntudatát komolyan véve belülről igyekszik látni az 'elvesztett világokat'.”

Teljesség ezek szerint akkor is létrejöhet, ha bizonyos képelemek hiányoznak. (Itt leginkább a budai városfél mozaikkockáira gondolhatunk, amely gyakorlatilag egészében kimarad, ugyanakkor talán egy teljesebb térhasználati nézőpont tárulna az olvasó elé, ha a vizsgálódás elért volna mondjuk a villaházak irányába.)

Úttörő jellegű munkáról van tehát szó, amely nagyon sok lehetséges vizsgálódási irányba mutat, és amelynek nem dolga „kész formula”ba foglalni a múltat”, hisz ezt a feladatot szándéka szerint – a *Hétköznapi Budapest*-ben megfogalmazott kedves iróniával – „az itélőképesség terén felnőtt, gondolkodás-

módjában autonóm befogadóra” bízta. (*Új mandátum, Budapest, 1999*)

Rigó Máté

## Személyiség és történelem

### Aron Gurevics: *Az individuuum a középkorban*

Az Atlantisz Könyvkiadó gondozásában megjelenő *Európa születése* című sorozat újabb kötetében a sorozatszerkesztő, Jacques Le Goff Aron Gurevics-et kérte fel kutatási eredményeinek összegzésére. A szovjet tudományos életben nyugatossága és politikai elkötelezetlensége miatt mellőzött, ma már elismert orosz történész könyve a középkori források elemzésén keresztül, antropológus szemmel a társadalmi struktúra „atomját”, az embert hozza közelebb hozzánk. A szerzőnek magyarul két műve olvasható. *A középkori ember világleképe* a középkor „világmodelljét” rekonstruálja olyan kozmikus és szociális kategóriák strukturalista elemzésével, mint a tér, az idő, a jog, a gazdaság és a munka. A személyiség kérdése történeti problémaként már ennek a munkának a záró fejezetében is előkerül. *A középkori népi kultúra* címmel közreadott tanulmánygyűjtemény elsősorban azt vizsgálja, miképpen alakította a keresztény hitéletet a barbár kultúrától örökölt mentalitás, a módosult formában továbbélő hiedelmek és rítusok sokasága. Gurevics az individualitás történeti vizsgálatával olyan témát választ, amelyet az utóbbi években kétségtelenül élenk érdeklődés övez. Könyvében a mentalitást, a középkor kollektív pszichológiáját megrajzoló fejezeteket egy-egy középkori személyiség önéletrészletének narratív elemzése egészíti ki. Az egyes fejezetekben végig megőrzi esszéisztikus stílusát. Nem

összefoglaló műről van szó, inkább próbálkozások sorozatáról, mely elénk tárja a szakirodalom aktuális kérdéseit, miközben bepillantást enged a boncolgatott források szövegébe is. A kérdésvetések a megközelítési módok sokféleségét tükrözik. Miben különbözik a kereszténység előtti barbár és a krisztianizált személyiség? Miről árulkodnak a „persona” fogalmának használatában bekövetkezett változások, a kimutatható jelentésmódosulások? Mit jelent az, hogy a középkori ember személyiségfejlődése születésétől a végéleteig tartott? Ki volt Nogent-i Guibert, Abélard, Suger apát? Mit árul el személyiségükről hátrahagyott önéletrajzuk? Milyen ember volt a lovag, a polgár, a földműves? Mit tudhatunk róluk, akik nem hagytak írásos emléket önmagukról? A könyv válaszai nem a véglegesség vagy a kiforrott tudományosság igényével íródtak. Nem kívánnak minden kérdésre az olvasónak kategorikus választ adni. Talán azért sem, mert ilyen válasz nem is létezik: a személyiség kutatása hermeneutikai feladat, párbeszéd két kor, egy középkori személyiség által írott szöveg és annak mai olvasója között.

Az elemzések legfőbb értékének Gurevics páratlan módszerességét tekinthetjük. Korai írásaiban a történetírás feladatát három szociológiai problémakomplexum feltárásában látta: a szociális struktúra rekonstruálásában; a kultúra vizsgálatában, amire ő úgy tekint, mint „a társadalom viszonylagos egységét reprodukáló és megszilárdító szabályozó eszközök összességére”; végül egyén és társadalom történetileg változó viszonyának, az egyéni kibontakozás lehetőségeinek, valamint a kor valóságfelfogásának megismerésében. A számára történetírói mintául szolgáló Annales-körhöz hasonlóan szakít a pozitivistá eseménytörténet módszerével, s elemzései során a strukturális ant-

ropológia, a mentalitástörténet, újabban pedig a narratív szemlélet megközelítéseit alkalmazza. Az *individuum* a középkorban a szerző életművének integráns része, a fent vázolt elméleti-módszertani háttér csak impliciten jelenik meg benne. A legkülönbözőbb témákat ebben a művében is az a gondolat rendszerezi, miszerint „a középkor kultúrája a barbár, illetve elsősorban a germán eredetű tradíció, valamint az antik hagyomány szintézisének eredményeképpen jön létre, mely utóbbi magába foglalta a görög-római pogány tudományt és a kereszténységet is”, majd e kétpólusú rendszer árnyékában a késő középkorban fokozatosan teret nyer a modern társadalom kialakulása felé mutató városi-polgári mentalitás.

Gurevics mindig is idegenkedett attól, hogy történetileg távoli korok egyéniségeit és társadalmait modern, tőlük idegen mércével mérje. Elvetette a történeti materializmus egyoldalúságát, de a személyiség kérdését boncolgatva ugyanilyen határozottan szögezi le, hogy „a XII. század emberét nem lehet a pszichoanalitikus diványára fektetni”. Autonóm gondolkodóként szembeszáll a modern tudomány több elfogult dogmájával is. A társadalomfejlődés evolucionista megközelítése nem csupán azt feltételezi, hogy a premodern társadalom differenciálatlanabb, hanem azt is, hogy a fejlődés vizsgált aspektusából tekintve szükségszerűen kezdetleges. Voltak társadalomtudósok, akik a középkor emberét érzelmszegénynek látták. Kétségbe vonták, hogy kötődött volna gyermekeihez, hogy házasodásában vagy akár szexualitásában a funkcionális mellett az érzéseknél bármiféle szerepük lett volna. Gurevics műve minden részlemzésében azt az egykor népszerű és az előbbieknél rokon nézetet cáfolja, mely szerint a személyiség a reneszánsz felfedezése. Mint *A középkori ember vi-*

*lágképében* is leszögezi: „Tény és való, hogy az a személyiség, amely az újkori Európában a társadalom atomizálódásával kialakul, amely illúziót táplál magában saját teljes autonómiája és a társadalommal szembeni szuverenitása felől, a középkorban nem létezett. Csakhogy ez a személyiségtípus történetileg konkrét, nem pedig a személyiség egyetlen lehetséges hiposztázisa. A személyiségnek, ilyen vagy olyan módon, az egész történelem folyamán van tudata önmagáról.”

Személyiség a történelem minden pillanatában létezett, csak más-más formában. Milyen volt tehát a középkor személyiségképe? Mindekelőtt azt kell hangsúlyoznunk, hogy a középkor társadalmá lényegesen különbözött napjaink viszonyaitól, ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy a társadalmi kapcsolatok közvetlen kapcsolatokként léteztek. A középkori társadalom az osztálytagozódást megelőző, minden tekintetben differenciálatlanabb társadalom. Az identitást a középkorban adótnak vehetjük, míg a modern korban a társadalmi differenciálódás részterületekre szabdalja az egyén életét, amelyet csak a szerepek sokaságára támaszkodva megkonstruált önazonosság (szociálpszichológiaiilag a „self”) képes egységben tartani. A középkor embere még nem küzdött le magában a „törzsi-nemzetségi lényt”; a kollektívumban való feloldódás nem jelentett olyan fenyegetést személyiségére, egyéniségére nézve, mint a modern ember életében. Számára az önmeghatározás nem egzisztenciális probléma: a társak észlelését a tipizálás, saját személyiségfejlődését a mintakövetés, a prototípussal való azonosulás jellemzi.

Ez az általános szabály nem jelenti ugyanakkor azt, hogy a középkorban ne találhánk egyéniségeket. Példaként álljon itt Gurevics egyik narratív önéletrészlet-elmzése, mely Abélard személyiségét hozza köze-

lebb hozzánk. A skolasztikus filozófus bűnfogalma és szándéketikája, valamint az Ószövetség alakjairól adott jellemképei az individuum iránti érzékenységre vallanak. Abélard autonóm értelmiségi. Önéletrésze (*Historia calamitatum mearum*) lényegében apologia. Bár megbánja, hogy engedett a gögöcség és bujaság csábításának, az élet-történetet mégis saját kivételessége, vonzereje és a vetélytársak irigysége határozza meg. Formailag alkalmazkodik ugyan Ágoston *Vallomásaihoz*, ám amíg azok „nagy részét önvizsgálatból, szüntelen önelemzésből állnak, addig Abélard nem kívánja (vagy nem képes?) alávetni magát hasonlóan elmélyült önvizsgálatnak”. Gurevics ugyanakkor egy másik arcra is rávilágít. A maszk mögött rejtőző magányos emberre, aki az igazság és az ész fogalmát vallásos kategóriákként értelmezi, s ezért „életének nehéz pillanataiban nem érzékeli Isten oltalmát, és kudarcai után mindig a szörnyű elhagyatottság, kilátástalanság érzése ragadja magával”. Akinek „szerelméből hiányzik az udvarlás, sőt érzése egyenesen ellentmond a hölgykultusznak”; fiáról is csak fél sorban emlékezik meg: „(Héloise) itt szülte meg fiunkat, akit Astralabiusnak nevezett el”. Barátai és tanítványai arctalan tömeggé olvadnak visszaemlékezéseiben. Abélard „jelleme és az önmaga számára teremtett új társadalmi helyzet révén nem tudott szervesen beilleszkedni egyetlen közösségbe sem”.

A gurevicsi elemzés legproblématisabb részének az egyén-társadalom viszony bemutatását tartom. A kora középkori barbár kultúráról szóló fejezet végén összeveti az autonóm skandináv személyiségképet a keresztény önéletrírókéval. Mint írja, „a keresztény etika olyan belső küzdelmekre ítélte az individuumot, amelyekből nem kerülhetett ki győztesként. A középkori keresztény szerzőktől ránk maradt

szövegek nem egy-egy életutat vázolnak fel, hanem inkább az alkotók lelki válságáról, a társadalmi környezettel vagy szakrális mintákkal és prototípusokkal azonosulni igyekvő, magányos lény meghasonlottságáról szólnak.<sup>1</sup> Ha ezt a summázatot úgy olvasom, miszerint egyén és társadalom középkori viszonya az uralkodó normák és értékek belsővé tételének hiányában meglehetősen ellentmondásos lehetett, akkor Gurevics elemzése nagyon fontos szemponttal szolgál a középkori személyiségek patológikus megnyilvánulásainak vizsgálatahoz. Ugyanakkor van valami totalitárius jellege a szerző középkori kultúrafelfogásának, az uralkodó világkép és az egyéni életszférák merev elkülönítésének, ami alapján a középkori személyiség csak bizonyos távolságtartás árán őrizhette volna meg autonómiáját. A meghasonlottság okait a vallásban és a kultúrában keresi, végül a külső és belső ember Szent Pál szerinti dichotómiájában találja meg, melyet „a keresztény etikában rejlő megszüntethetetlen ellentmondásként” értelmez. E normák és értékek interiorizálhatósága fel sem merül.

Mégis olvasunk rá példát. Ágoston személyisége integráns részévé tette reflektált hitét; a középkori önéletírások kánonjául szolgáló *Vallomásokban* „magában álló egészként ítélte meg tulajdon *personáját*. (...) Az individuum és az Alkotó között fennálló intenzív kölcsönösség, kettejük állandó bizalmas kapcsolata teremti meg a *Vallomások* rendkívüli lélektani feszültségét”. Egy másik példa Nogent-i Guibert *De vita sua* című írásának elemzése. A novigentumi monostor 12. századi apátja személyiségét a közösségben való feloldódás által látja kiteljesedni. Önéletírását három részre tagolhatjuk. Az első az apátta választásáig tartó fejlődéstörténet, a másik kettő során pedig Guibert elmerül közössége és a környék életének taglalásában. A meghasonlottságot egyén és társadalom interaktív viszonyában szemlélve feloldható tehát a fent idézett megállapítás egyoldalúsága, és nem akadályozza meg Gurevics ötletgazdag és olvasmányos könyvének befogadását. (*Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2003*)

Gérecz Balázs

A REGULA ÖSVÉNYÉN

## Kettőről az egyre

*A sivatag mint hely és létforma*

*Mert mi más a sivatag,  
ha nem a teljesség próbája,  
ha nem a mindennapos halállal  
való meghalás?  
(Edmond Jabès)*

Bátran mondhatjuk, hogy az ószövegségi Szentírás történeteiben a sivatag fizikai és spirituális tapasztalata meghatározó. S ez az élmény finoman áthúzódik az Újszövegségbe is: Jézus életének ugyancsak fontos helyszíne a „puszta”. Bár jól tudjuk, hogy a palesztinai sivatag nem homoksivatag, hanem olyan mészköves középhegység, ahol – a csapadék hiánya miatt – a növényzet rendkívül gyér, és így a vegetáció szinte teljes egészében a harmattól függ. Ebből az is kiderül, hogy a sivatag nemcsak és kizárólagosan az egyiptomi sivatagot jelenti, hanem sokkal inkább az emberi létezés végsőig redukált körülményeit, és – ezzel összefüggésben – valamiféle vándorló, nomád életmódot (vagy mindenestre állandó készséget az útra kelésre).

Shmuel Trigano,<sup>1</sup> aki politikai szociológiát és vallásszociológiát tanít a Paris-X-Nanterres Egyetemen, a héber Biblia „sivatag” szavát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a teremtés előtti föld a puszta/sivatag, amire aztán a teremtéskor (áldásként) csapadék hull. A kivonuláskor pedig Isten ide vezeti ki a zsidókat, hogy néppé tegye. Itt formálódik a nép, mint egy embrió az anyaméhben. Az

<sup>1</sup> Shmuel Trigano: *Midbar Chemana, Le Désert, Traverses/19*, Centres Georges Pompidou, Paris, 1980 (magyar fordítása a *Múlt és Jövő* 1993/1. számában olvasható).