



2001

1

# AETAS

Lévai Csaba

Thomas Jefferson és a rabszolgaság problémája

Ari Helo

Thomas Jefferson republikánizmusa és a történelem  
progresszív felfogása

Tóth Ágnes

Az álmok Kaliforniája angol-amerikai bevándorlók  
írásaiban a 19. század első felében

John Saillant

Abolicionizmus, transzcendentalizmus és modernizmus  
Ralph Waldo Emerson gondolkodásában

Simone Cinotto

Az ételek társadalmi jelentősége olasz Harlemben  
1920 és 1940 között

Bemutatjuk Patrick McGreevy kulturális geográfust

*Következő számunk tartalmából*

SZÉKELY MELINDA  
Calamitus atrocissima

CSIKÁNY TAMÁS  
Végzetes győzelem. Lützen, 1632. november 16.

ZACHAR JÓZSEF  
Huszárok helytállása a Dunai Monarchia szülőföldjén.  
Kolin, 1751. június 18.

NAGY ISTVÁN  
Az austerlitzi csata

DÉR DEZSŐ  
Az északi mozgó hadtest létrejötte. Szervezési problémák  
és katonai kudarcok 1848-1849 fordulóján

GEBEI SÁNDOR  
Az orosz-török béketárgyalások Karlócán és Konstantinápoly-  
ban (1699-1700)

Bemutatjuk **Boritt Gábor** történést

2001/1

# AETAS

*Történettudományi folyóirat*

*A kiadványt szerkesztette:*

VAJDA ZOLTÁN

A kiadvány  
Délmagyarország Könyv- és Lapkiadó Kft.,  
Fund for Central and East European Book Projects,



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG  
MINISZTERIUMA

Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma,



Nemzeti Kulturális Alapprogram,  
Soros Alapítvány,  
József Attila Kulturális és Szociális Alapítvány,  
Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara  
támogatásával jelenik meg.

*Szerkesztők:*

DEÁK ÁGNES  
(főszerkesztő)

GALAMB GYÖRGY  
KOSZTA LÁSZLÓ  
PAPP SÁNDOR  
PELYACH ISTVÁN  
TOMKA BÉLA  
TÓTH SZERGEJ  
VAJDA ZOLTÁN

BENKES RÉKA  
(olvasószerkesztő)

## TARTALOM

### *Tanulmányok*

- LÉVAI CSABA  
„Reszketek hazámért, ha arra gondolok, hogy Isten igazságos”  
(Thomas Jefferson és a rabszolgaság problémája) ..... 5
- ARI HELO  
Thomas Jefferson republikanizmusa és a történelem progressz-  
szív felfogása ..... 27
- TÓTH ÁGNES  
Az álmok Kaliforniája angol-amerikai bevándorlók írásaiban  
a 19. század első felében ..... 40
- JOHN SAILLANT  
„Milyen rettenetes kérdéseket tanulunk meg feltenni!” (Abo-  
licionizmus, transzcendentalizmus és modernizmus Ralph  
Waldo Emerson gondolkodásában) ..... 58
- VAJDA ZOLTÁN  
Rasszizmus és a fejlődés eszméje John C. Calhoun politikai  
gondolkodásában ..... 72
- SIMONE CINOTTO  
„Vasárnapi ebéd? Ott kell lenned!” (Az étkezés társadalmi je-  
lentősége olasz Harlemben 1920 és 1940 között) ..... 87
- KŐSZEGHY MIKLÓS  
‘Azeqah fényei ..... 104

### *Elmélet és módszer*

- KISANTAL TAMÁS – SZEBERÉNYI GÁBOR  
Hayden White „hasznáról és káráról” (Narratológiai kihívás  
a történetírásban) ..... 116
- HAYDEN WHITE  
A történelem poétikája ..... 134

### *Forrásközlés*

- VIDA ISTVÁN KORNÉL  
Abraham Lincoln és az emancipáció kérdése ..... 165

### *Határainkon túl*

- Természet, táj, kultúra és fejlődés összefüggései az Egyesült  
Államok újkori történelmében – Beszélgetés Patrick McGreevy  
kulturális geográfussal ..... 176

PATRICK MCGREEVY	
A kultúrán túli tereket figyelve: a földrajz és az őrület .....	187
Patrick McGreevy műveinek válogatott bibliográfiája .....	195
A kulturális geográfia angol nyelvű válogatott bibliográfiája az elmúlt évtizedből .....	196

### Figyelő

A történetírás – Voltaire-től a magyar jakobinusokig ( <i>Penke Olga: Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás. Budapest, Balassi, 2000.</i> )	
SZÁSZ GÉZA .....	199
Egy induló folyóirat első két száma ( <i>Korall. Társadalomtörténeti folyóirat. 1. és 2. szám, 2000.</i> )	
BÓDY ZSOMBOR .....	205
Az 1848-as populizmus a román fejedelemségekben ( <i>Andreia Roman: Le populisme quarante-huitard dans les Principautés Roumaines. Les Éditions de la Fondation Culturelle Roumaine, Bucarest, 1999.</i> )	
MISKOLCZY AMBRUS .....	207
Két évszázad identifikációs diskurzusai a román szellemi életben ( <i>Antohi, Sorin: Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmaté et l'utopie. Essais. Románból fordította Claude Karnoouh, Mona Antohi közreműködésével. L'Harmattan, Párizs, 1999.</i> )	
KRASZNAI ZOLTÁN .....	217
Számunk szerzői .....	222

LÉVAI CSABA

# „Reszketek hazámért, ha arra gondolok, hogy Isten igazságos”\*

## Thomas Jefferson és a rabszolgaság problémája

Közismert az Amerikai Egyesült Államok *Függetlenségi Nyilatkozatának* alábbi mondata: „Magától értetődőnek tartjuk a következő igazságokat: hogy minden ember egyenlőnek van teremtve, s hogy a Teremtő mindannyiukat felruházta bizonyos elidegeníthetetlen jogokkal, melyek közé tartozik az élethez, a szabadsághoz és a boldogság keresésére való jog”. Amikor Thomas Jefferson (1743–1826) 1776 júniusában papírra vetette e nevezetes mondatot, különböző virginiai birtokain körülbelül kétszáz rabszolgája dolgozott, s ezzel ő volt a nyugat-virginiai Albemarle megye második legnagyobb rabszolgatartója.<sup>1</sup> Mindezek alapján felmerül a kérdés, miként értette Jefferson az emberek egyenlőségére vonatkozó kijelentését, s vajon gondolt-e arra, hogy rabszolgái esetében miként érvényesülnek a minden embert megillető elidegeníthetetlen jogok.

Jefferson példája jól szemlélteti az amerikai forradalom legnagyobb ellentmondását, nevezetesen azt, hogy az emberek jogi egyenlőségének eszményében fogant mozgalom eredményeként nem számolták fel a rabszolgaság intézményét a fiatal amerikai köztársaságban.

### Thomas Jefferson mint rabszolgatartó

Jefferson rabszolgatartó gyakorlatát alapvető ellentmondások jellemezték. Egyfelől előszeretettel sorolta rabszolgáit is tágabban értelmezett „családjának” körébe. A *Függetlenségi Nyilatkozat* elfogadásának évében arról írt, hogy Albemarle megyei „családjához 117 lélek” tartozik. Ebbe vérszerinti rokonai, fehér alkalmazottai és azok családtagjai mellett beleértette az itteni birtokán élő nyolcvanhárom rabszolgáját is. Ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy „családjának” tagjait eladja. Egyedül az 1784-et követő tíz esztendőben 161 rabszolgáját idegenítette el valamilyen módon, s halálakor – birtokainak adósságai fejében történő elárverezésekor – „130 értékes négert” is eladásra kínáltak fel a végrehajtók. Jefferson „a kötelességzegéstől, valamint az olyan esetektől eltekintve, amikor az saját kérésükre történt, aggályosnak” tartotta „négerek eladását”. Amikor azonban érdekei és körülményei arra szorították, gyakorta fordultak elő olyan esetek, amikor a fenti két feltételtől eltekintve értékesítette rabszolgáit. 1787-ben például így

\* Jefferson, Thomas: *Notes on the State of Virginia*. In.: Thomas Jefferson: *Writings*. Ed.: Merrill D. Peterson. New York, 1984. (a továbbiakban: *Writings*) 289.

<sup>1</sup> Kora újkori egycetemes történeti szövegyűjtemény. Szerkesztette: Poór János. Budapest, 2000. 447. Az 1790-ben megtartott első népszámlálás adatai szerint egy tulajdonosra átlagosan 17,4 rabszolga jutott Virginiában. Stanton, Lucia: „Those Who Labor for My Happiness”: Thomas Jefferson and His Slaves. (a továbbiakban: Stanton) In.: *Jeffersonian Legacies*. Ed.: Peter S. Onuf. Charlottesville, University Press of Virginia, 1993. (a továbbiakban: *Jeffersonian Legacies*) 148.; Jefferson rabszolgáinak száma az alábbiak szerint alakult: 1774-ben 187 fő, 1796-ban 167 fő, 1810-ben 199 fő, 1815-ben 223 fő. Ez azt jelenti, hogy 1764 (amikor jogi értelemben is rabszolgái tulajdonosává vált) és halála (1826) között valamivel több, mint négy száz rabszolga fordulhatott meg a tulajdonában. (Stanton 172.)

írt: „Nem dönthetek földjeim eladása mellett. Már így is túl sokat adtam el, s ezek jelentik az egyetlen szilárd biztosítékot gyermekeim számára, de nem szívesen adnám el a rabszolgákat sem, amíg valamennyi remény van arra, hogy munkájuk által fizessem vissza adósságaimat. Ebben kizárólag boldogságuk szem előtt tartása irányít ... s kedvezőbb életkörülmények közé helyezhetném őket abban a pillanatban, amint munkájuk által kifizettem a birtokot terhelő adósságokat, amelyek kétharmada az ő megvásárlásuk által keletkezett”.<sup>2</sup>

E részlet kiválóan jeleníti meg Jefferson rabszolgáival kapcsolatos felfogását: a rabszolgák tulajdonképpen saját boldogságuk fokozása, jobb életkörülmények közé kerülésük, valamint eladásuk megakadályozása érdekében dolgoznak, s hogy gondoskodjanak Jefferson és családja jómódú megélhetéséről és felhalmozott adósságai visszafizetéséről. Ez utóbbi olyan közös célként jelent meg Jefferson számára, amely rabszolgái érdekeit is szolgálja. Elvi szinten káros és megszüntetendő jelenségnek tartotta a rabszolgatartást, azonban úgy vélte, hogy a körülmények még nem értek meg arra, hogy a rabszolgákat komoly társadalmi konfliktusok veszélye nélkül felszabadíthassák. Amíg pedig „nem tehetünk többet értük, addig is arra kellene törekednünk, hogy azokat, akiket a jószerecske kezeink közé adott, jól éljünk meg, felruházzuk és megkíméljük őket mindenfajta rossz bánásmódtól; csakis annyi, ésszerű munkamennyiséget kívánjunk meg tőlük, amit egy szabad ember is önkéntesen magára vállalna, s ne vezessen bennünket semmiféle, velük szemben érzett ellenérzés arra, hogy megtagadjuk őket, valamint az irántuk fennálló kötelezettségeinket”. Jefferson tehát úgy tekintett saját rabszolgatartó gyakorlatára, mint amely az adott körülmények között a lehető legjobb feltételeket biztosítja saját, valamint rabszolgái boldogságának összhangba hozatalára és kiteljesítésére.<sup>3</sup>

Számos olyan esetről tudunk, amikor Jefferson annak érdekében fogantatott vásárlásokat, hogy rabszolgái ne szakadjanak el családtagjaiktól. 1773-ban például két különböző tulajdonostól vásárolt meg egy Ursula nevű rabszolgánőt, illetve annak férjét. 1805-ben pedig eladta Brown nevű rabszolgáját annak érdekében, hogy az együtt maradjon feleségével. Jefferson ugyanakkor ellenezte, hogy rabszolgái más tulajdonos feketéivel létesítsenek tartós kapcsolatot. Világosan erre célzott az egyik rabszolga-felügyelőjének küldött utasításában: „Semmit sem kívánok annyira, mint azt, hogy a birtokon lévő fiatalok egymással házasodjanak és maradjanak otthon. Ebben az esetben ugyanis jóval többet érnek, mint ha férjeik és feleségeik idegenben vannak”. E megjegyzése arról tanúskodik, hogy a rabszolga családok együtt tartásának politikája mögött a humanitárius szempontok mellett egyéb motívumok is meghúzódtak. A saját feketéi között létrejött kapcsolatokból várható gyermekáldást jutalmak és kedvezmények rendszerével igyekezett ösztönözni. Azon rabszolgánők számára, „akik otthonról választanak férjet maguknak”, főzőedények vagy akár egy új ágy adományozását helyezte kilátásba. De ezt a célt szolgálták azok a könnyítések is, amelyeket a terhes nők munkavégzésében vezetett be. Amikor például egyik birtokán viszonylag több rabszolga gyermek is elhalálozott, az alábbi utasítást küldte jószágigazgatójának: „Négy év alatt öt kisgyermek elvesztése ... annak következménye volt, hogy a felügyelők nem engedélyeztek az asszonyok számára annyi időt, amennyi szükséges lett volna gyermekeik ápolására... Egy nő terheségét nem tekintem akadályozó tényezőnek, hiszen a minden második évben világra ho-

<sup>2</sup> Thomas Jefferson's Farm Book with Commentary and Relevant Extracts from Other Writings. Ed.: Edwin Morris Betts. Princeton, 1953. (a továbbiakban: Farm Book) 27. Charlottesville Central Gazette, 1827. január 13. Thomas Jefferson levele John W. Eppes-nek, 1820. június 30. Thomas Jefferson iratai a Virginiai Egyetem (University of Virginia) Könyvtárában. Thomas Jefferson levele Nicholas Lewisnak, 1787. július 29. In.: The Works of Thomas Jefferson. Ed.: Paul Leicester Ford. New York-London, 1904-1905. (a továbbiakban: Works) V. kötet, 311.

<sup>3</sup> Thomas Jefferson levele Edward Colesnak, 1814. augusztus 25. Writings 1346.

zott gyermekek több hasznot hoznak, mint a legjobb férfimunkás által betakarított termés. Ebben az esetben ... a Gondviselés tökéletes összhangot teremtett érdekeink és kötelességeink között”. Úgy tűnik, ez a politika sikeres is volt, mivel 1810 és 1822 között majdnem száz újszülött került ilyen módon Jefferson tulajdonába, míg a „kiadási oldalon” csupán harminc eladott, meghalt vagy megszökött rabszolga állott.<sup>4</sup>

A baj csak az volt, hogy a „Gondviselés” nem minden esetben teremtett tökéletes összhangot a rabszolgatartó Jefferson érdekei és a humanista Jefferson kötelességei között. A humanitárius megfontolásokon túlmenően – az esetek többségében – szigorúan figyelembe vette saját, elsősorban anyagi érdekeit is. Erről tanúskodik például, amikor két testvért, Yorkot és Jame-t kínálta eladásra 1792-ben. Ajánlatába ugyanis belefoglalta idős szüleit is, akik ha akarták, követhették gyermekeiket új tulajdonosukhoz. Ezzel az üzlettel kapcsolatban azonban William Cohen arra figyelmeztetett, hogy a két, munkavégzésre alkalmatlan öregtől való megszabadulás anyagi haszonnal is járt számára, mivel így létfenntartásukról már nem neki kellett gondoskodnia. Azt, hogy Jefferson ezt a szempontot is mérlegelte, mutatja az is, hogy a Yorkkal és Jame-mel egyszerre értékesített Dilcey nevű rabszolgájához nem kapcsolta hozzá annak szüleit, mivel azok még bőven munkaképes korúak voltak.<sup>5</sup>

A humanitárius szempont érvényesítésével állt összefüggésben, hogy Jefferson laza felügyelet mellett hagyta dolgozni rabszolgáit. Ez főként a kézművesekre volt jellemző. Amikor például 1797 végén eltávozott Monticellóból, ácsai számára írásbeli instrukciókat hagyott hátra, s vejét mindössze annak ellenőrzésére kérte, hogy munkahelyükön tartózkodnak-e, s hogy időről-időre kérdezzen rá, miként állnak megadott feladataik teljesítésével. Legmegbízhatóbb rabszolgái számára azt is lehetővé tette, hogy felügyelet nélkül végezzenek robbantásokat egy csatorna megépítése céljából. Legbensőbb háziszolgáit pedig néha azzal bírta meg, hogy nagyobb pénzüsszegeket vigyenek jelentősebb földrajzi távolságokra.<sup>6</sup>

Lucia Stanton azonban arra is felhívta a figyelmet, hogy a jutalmak és a laza felügyelet kombinációja főként a monticellói kézművesek és a háziszolgák esetében mutatkozott eredményesnek. A rabszolgáinak mintegy harmadát kitevő mezei munkások esetén a jeffersoni szisztéma nem mutatkozott ennyire működőképesnek. A mezei munkások ugyanis jórészt kívül estek Jefferson látókörén. Egy részük eleve egyéb birtokain tevékenykedett, de a Monticellón élő mezei munkások életével akkor sem volt olyan közvetlen kapcsolatban, amikor egyébként otthon tartózkodott.<sup>7</sup>

A mezei munkások felügyeletének megoldatlanságát jól mutatja, hogy az 1780-as évektől haláláig egyedül monticellói birtokán Jefferson több mint húsz felügyelőt alkalmazott. Azok közül, akik meg tudták közelíteni elvárásait, Gabriel Lilly személye a legérdekesebb, aki négy éven át (1801–1805) dolgozott Monticellón, s nem tartozott a „puhány” felügyelők csoportjába. Egyszer például annak ellenére háromszor korbácsolta meg egyetlen napon belül az egyik tizenhét éves rabszolgafiút, hogy az egy jelenlévő fehér asztalos szerint, „ahhoz is túl beteg volt, hogy feje fölé emelje a kezét”. Jefferson azon-

<sup>4</sup> Thomas Jefferson levele Jeremiah Goodmannek, 1815. január 6. In.: Thomas Jefferson's Garden Book 1766–1824 with Relevant Extracts from His Other Writings. Ed.: Edwin Morris Betts. Philadelphia, 1944. 540. Thomas Jefferson levele Yoel Yancey-nek, 1819. január 17. Idézi: Cohen, William: Thomas Jefferson and the Problem of Slavery. *Journal of American History*, 1969. (a továbbiakban: Cohen) 5. szám. 518–519.

<sup>5</sup> Cohen 518., 517. Stanton 150–151.

<sup>6</sup> Thomas Jefferson levele Thomas Mann Randolph-hoz, 1798. február 15. Thomas Jefferson iratai a washingtoni Kongresszusi Könyvtárban (Library of Congress); Thomas Mann Randolph levele Thomas Jeffersonhoz, 1801. február 7. Thomas Jefferson iratai a Virginiai Egyetem (University of Virginia) Könyvtárában. Farm Book 152.

<sup>7</sup> Stanton 160.

ban ezzel együtt is meg volt elégedve Lilly munkájával, akiről azt írta, hogy képtelenség „még egy olyan embert találni, aki olyannyira megfelelne céljaimnak, mint ő”.<sup>8</sup>

Nem kétséges azonban, hogy Jefferson nem kedvelte, sőt elítélte a rabszolgák fizikai fenyegetését. Több olyan esetről tudunk, amikor olyan vétségek megbüntetésére sem alkalmazott fizikai erőszakot, amelyek esetében a kor felfogása megkívánta volna azt: „Megítélesem szerint – írta a kérdéssel összefüggésben – ha a korbács használata által lealacsonyítjuk őket a saját szemükben, az lerombolja önbecsülésüket. Ezt éppen ezért csakis a legszükségesebb esetekben kell alkalmazni; s amint újból saját ellenőrzésem alá kerülnek majd, azt választom, hogy a jellemből fakadó ösztönzésre hagyatkozzam”. Ez az elképzelése a gyakorlatban is érvényesült, amikor 1807-ben arra derült fény, hogy az egyik rabszolga több száz font szeget lopott a szeggyártó műhelyből. Edmund Bacon felügyelő visszaemlékezései szerint mindössze annyi büntetésben részesült, hogy nyilvánosan vezekelnie kellett vétkéért. Bacon úgy találta, hogy Jefferson „nagyon kedves és elnéző volt rabszolgáival szemben. Egyáltalán nem engedte volna meg, hogy túldolgoztassák őket ... Nem tudta elviselni, hogy egy rabszolgát megkorbácsoljanak, függetlenül attól, hogy az mennyire érdemelte ki a büntetést”. Jefferson az elfogott szökevényeket sem részesítette külön büntetésben. Amikor például Hercules, egyik rabszolgája megszökött, megelégedett azzal, hogy az elfogása során elszenvedett elzárást tekintse büntetésnek, míg egy másik esetben arról írt, hogy a Phil Hubbard nevű szökevény „jelleme nem olyan, mint a szökevényeké”, mivel kislány kora óta ismerte őt.<sup>9</sup>

Bizonyos esetekben azonban Jefferson is elkerülhetetlennek tartotta vétkes rabszolgái megkorbácsoltatását. Elsődleges célnak azonban nem a bűnös fizikai megfélemlítését tartotta, hanem az ilyen alkalmakkor megjelenésre kötelezett többi rabszolga okulását. A notórius szökevénynek számító Jame Hubbardöt sokadik elfogatása után vasra veretve hozatta Monticellóba, ahol az „súlyosan megkorbácsoltatott, régi társainak jelenlétében”. Voltak olyan rabszolgák is, akiknél láthatólag nem vált be a jeffersoni recept. Az ilyen „kezelhetetlen” feketéktől eladás útján szabadult meg még akkor is, ha az családok szétszakításával járt.<sup>10</sup>

Ugyanazon kötésség jellemezte Jefferson felszabadításait is, amit rabszolgáival való bánásmódja esetén figyelhettünk meg. Saját szempontjait a rabszolgák széleskörű felszabadításának morális parancsa elé helyezte, s valamennyi felszabadítása olyan feketékre vonatkozott, akik valami miatt „kivételnek” számítottak szemében. Hosszú élete folyamán mindössze nyolc rabszolgáját szabadította fel, miközben több mint négyszáz fekete fordult meg tulajdonában. A felszabadítottak valamennyien a Hemings család tagjai közül kerültek ki. A Hemingsek Elizabeth Hemings leszármazottai voltak, aki minden valószínűség szerint Jefferson apósának, John Waylesnek az „ágyasa” volt. Jefferson az 1790-es években szabadította fel Elizabeth Hemings két fiát, Robertet és James-t, akik

---

<sup>8</sup> A fehér asztalos véleményét idézi: Stanton 159. Thomas Jefferson levele Yoel Yancey-nek, 1819. január 17. Farm Book 43.

<sup>9</sup> Thomas Jefferson levele James Dinsmore-hoz, 1802. december 1. Thomas Jefferson iratai a washingtoni Kongresszusi Könyvtárban (Library of Congress); Thomas Jefferson levele Thomas Mann Randolph-hoz, 1801. január 23. Thomas Jefferson iratai a washingtoni Kongresszusi Könyvtárban (Library of Congress); Edmund Bacon véleményét idézi Stanton 158. Thomas Jefferson levele Charles Clay-hez, 1819. augusztus 9. Idézi Jack McLaughlin: Jefferson and Monticello: The Biography of a Builder. New York, 1988. (a továbbiakban: McLaughlin) 117–118.

<sup>10</sup> Ennek legjobb példáját az az eset szolgáltatta, amikor 1803 májusában a szeggyártó műhelyben két munkás közötti konfliktus odáig fajult, hogy egy Cary nevű munkás kalapácsával majdnem megölte Brown nevű társát. Jefferson úgy rendelkezett, hogy Cary-t adják el, hogy társai úgy érezzék, „mintha a halál ragadta volna el őt”. Thomas Jefferson levele Jeremiah Goodmannek, 1813. július 26. McLaughlin 36.; Thomas Jefferson levele Thomas Mann Randolph-hoz, 1803. június 8. McLaughlin 19.

ily módon, 1782-ben elhunyt feleségének féltestvérei voltak. 1822-ben tette szabaddá a harmadik testvér, Sally Hemings Harriet nevű lányát. Végrendeletében pedig Sally Bett nevű nővérének fia, Sally féltestvére, Sally Mary nevű féltestvérének fia, illetve Sally két további gyermeke (Madison és Eston) számára biztosította a szabad élet lehetőségét. Jefferson tehát Sally Hemings három felnőttkort megért gyermekét is felszabadította, illetve a negyediket (Beverley) egyszerűen hagyta megszökni. Felszabadításuk itt nem részletezendő körülményei, illetve Beverley esete egyértelműen azt a feltevést látszanak alátámasztani, hogy Jefferson és Sally Hemings között tartós szexuális kapcsolat létezett, s Sally gyermekeinek Jefferson volt az apja. A többi felszabadított Hemings Jefferson legbensőbb, leghűségesebb rabszolgái közé tartozott s – Sallyhez és gyermekeihez hasonlóan – közvetlen rokonságban állt Jefferson elhunyt feleségével.<sup>11</sup>

Nem kétséges, hogy Jefferson, a „jó” rabszolgatartók közé tartozott. Arra törekedett, hogy a rabszolgatartó rendszer *keretein belül* a lehető legjobban bánjon a „gondjaira bízott” feketékkel, s ezt a szempontot néha olyan esetekben is érvényesítette, amikor korának felfogása azt nem tartotta megfelelőnek. Rabszolgatartóként azonban sohasem szánta el magát arra a lépésre, hogy *átlépje a rendszer korlátjait*, s azon kívül próbálja biztosítani feketéi elidegeníthetetlen jogainak érvényesülését. Mindig talált valamilyen magyarázatot – anyagi helyzete, a családjáról való gondoskodás, kortársai meg nem értése – arra, hogy az adott pillanat miért nem alkalmas rabszolgái felszabadítására. Mindennek fényében felmerül a kérdés: vajon hogyan tudta összeegyeztetni magában az Egyesült Államok harmadik elnöke az ember „elidegeníthetetlen jogairól” vallott gondolatait rabszolgatartó gyakorlatával? Egyszerű hazugságról vagy képmutatásról volt szó, amikor cselekedeteiben nem igazodott elvi megfogalmazásaihoz? Jómagam úgy vélem, hogy a probléma ennél jóval összetettebb. Jefferson viselkedése nem érthető meg pusztán rabszolgatartó gyakorlatának vizsgálatán keresztül. A rabszolgaságról alkotott véleménye fontos részét képezte az egész világ működéséről vallott felfogásának, s ezért azt kizárólag az utóbbi kereteibe illesztve értelmezhetjük maradéktalanul.

## Thomas Jefferson és a rabszolgaság: az elmélet

Jefferson már huszonhat évesen, a virginiai törvényhozás (House of Burgesses) újszerű tagjaként részt vállalt egy olyan törvényjavaslat támogatásában, amely a rabszolgák egyéni felszabadítását tette volna lehetővé. Ez 1723 óta törvényellenesnek számított Virginiában. A történészek véleménye megoszlik arról, hogy Jefferson ténylegesen milyen szerepet játszott a javaslat előterjesztésében. Egy 1814-ben keletkezett levélnek megfogalmazásából mindenesetre úgy tűnik, hogy már ekkor azt a taktikát alkalmazta, amit a későbbi politikai csatározások során is gyakran bevetett: ő maga megmaradt eszmei hangadónak, aki a háttérbe húzódva az első vonalban való küzdelmet másokra hagyta. A javaslatot fogadó megbélyegző ellenállásból pedig azt a tanulságot szűrhetette le, hogy a virginiai közvélemény még nem érett meg a rabszolga-kérdés nyílt megbolygatására.<sup>12</sup>

Korai pályafutásának másik, feketékkel kapcsolatos nevezetes eseménye az volt, amikor 1770-ben elvállalta Samuel Howell mulatt férfi képviselőtét. Howell olyan, szolgál-

<sup>11</sup> A részletekre vonatkozóan lásd: Gordon-Reed, Anette: *Thomas Jefferson and Sally Hemings: An American Controversy*. Charlottesville–London, 1997. (a továbbiakban: Gordon-Reed). Finkelman, Paul: *Jefferson and Slavery: „Treason Against the Hopes of the World”*. In.: *Jeffersonian Legacies 202–207*. (a továbbiakban: Finkelman 1993.). Stanton.

<sup>12</sup> „Felhívtam Bland ezredes ... figyelmét a témára, s ő magára vállalta annak kezdeményezését ... Támogattam javaslatát, de mint fiatalabb tag csak kisebb mértékben vettem részt a vitában. Őt azonban hazája ellenségeként bélyegezték meg és a legilletlenebb módon bántak vele.” Thomas Jefferson levele Edward Colesnak, 1814. augusztus 25. In.: *Writings 1344*.

latra kötelezett személy volt, aki a fennálló virginiai törvények értelmében harmincegy éves korában felszabadult volna. Ő azonban már huszonnyolc évesen pert indított szabadsága elnyerése érdekében. Az ügy jogi szempontból annyira egyértelmű volt, hogy Jefferson csakis akkor reménykedhetett győzelemben, ha azt sikerül igazolnia, hogy Howell szolgálai állapotban tartása valamilyen, az emberi törvények fölött álló szempont alapján minősíthető igazságtalannak. Ezért azon az alapon érvelt Howell felszabadítása mellett, hogy „a természeti jognak megfelelően ... mindannyian szabadnak születünk”. Jefferson tehát ahhoz a természetjogi érveléshez fordult, amelyet a *Függetlenségi Nyilatkozat*ban is alkalmaz majd. A bíróság azonban elvetette érvelését és elutasította Howell keresetét. A valódi kérdés az, hogy Jefferson kiterjesztette-e az emberek természetes egyenlőségének gondolatát a feketékre is. A Howell-ügy vonatkozásában ez legalábbis erősen vitatható. Samuel Howell ugyanis bőrszínét tekintve mulatt volt, jogi értelemben pedig nem minősült rabszolgának. Harmincegy éves korában akkor is elnyerte volna szabadságát, ha gazdája másként akarta volna.<sup>13</sup>

A Howell-ügyet követő fél évtizedben nagyot fordult a világ a gyarmati Észak-Amerikában. Kieleződött a gyarmatok és az anyaország viszonya, majd kirobbant a háború, amely a tizenhárom gyarmat függetlenségének kivívásához vezetett. Ezt egy *Függetlenségi Nyilatkozat* formájában hozták a „pártatlan világ” tudomására, amelynek eredeti fogalmazványa legnagyobbbrészt Jefferson munkája volt.<sup>14</sup>

Jefferson ebben a dokumentumban viszonylag hosszasan tárgyalta a rabszolgaság kérdését. Úgy vélte, hogy III. György (1763–1820) „maga az emberi természet ellen folytatott kegyetlen háborút, egy olyan távoli nép egyedeiben sértve meg annak legszentebb, élethez és szabadsághoz való jogát, amely őt sohasem bántalmazta: fogságba ejtette és rabszolgaként egy másik féltekére hurcolta, avagy nyomorult halálra kárhoztatta őket ideszállításuk közben”. Az amerikai rabszolgaságért tehát Jefferson az uralkodóra hárította a felelősséget mondván, eltúrta és támogatta a rabszolga-kereskedelmet. Érvelésében az is figyelemre méltó, hogy a feketék számára is biztosítandónak tartotta az elidegeníthetetlen természetes jogok érvényesülését és érvényesítését. A brit uralkodó azonban nem egyszerűen eltúrta a rabszolga-kereskedelmet, hanem „vétőjogát arra a lealacsonyító célra használta fel, hogy elnyomjon minden, e förtelmes kereskedelem betiltására vagy korlátozására irányuló törvényhozói kísérletet”. Jefferson arról természetesen hallgatott, hogy a rabszolgák forgalmazásában nem csupán brit, hanem amerikai kereskedők is tevékenyen közreműködtek. Azt sem említette, hogy a gyarmati törvényhozások által valóban kezdeményezett lépések – jelentős vámok és illetékek kivetése a rabszolga-behozatalra – háttérben nem a rabszolgatartó rendszer felszámolásának szándéka állott. A fekete népesség növekedésében ekkoriban már nem az import, hanem a természetes szaporodás játszott a legdöntőbb szerepet. Ráadásul a Chesapeake-öböl körzetének part menti, régebben művelés alá vont területein a dohány termesztése a búza javára visszaszorulóban volt, amihez viszont kevesebb munkáskézre volt szükség. A térség rabszolgatartói tehát a behozatal korlátozásával meg akarták gátolni a helyi rabszolga-piac telítődését, s ebből következően a rabszolgák árának esését, ami saját vagyó-

<sup>13</sup> Howell nagyanyja egy fehér nő és egy fekete vagy mulatt férfi házasságon kívüli gyermeke volt. Egy 1705-ös törvény értelmében az ilyen gyerekeket szolgálatra kötelezték, amíg el nem érték a harmincegy éves kort. Egy 1723-ban elfogadott törvény pedig úgy rendelkezett, hogy az ilyen nők azon leszármazottai, akiket még szolgaként hoznak a világra, szintén legyenek szolgák, mégpedig az anyjuknak megfelelő feltételek mellett. Howell anyját még szolgaként hozta világra annak anyja, s ő is akként szülte meg fiát, aki így szintén szolga lett. Jefferson, Thomas: *Argument in the Case of Howell vs. Netherland*. In.: *Works I*. kötet. 470–481.

<sup>14</sup> A nyilatkozat megszületésének körülményeire lásd Davidson, James W.–Lytle, Mark H.: A függetlenség kikiáltása. In.: Davidson, James W.–Lytle, Mark H.: A tények nyomában: A történelmi oknyomozás művészet. Budapest, 1995. 31–55.

nuk értékének csökkenéséhez vezetett volna. Nem beszélve arról, hogy a kivetett várok révén az adott állam kormányzata is jelentős bevételekhez juthatott.<sup>15</sup>

A *Függetlenségi Nyilatkozat*ban Jefferson még egy érdekes utalást tett a rabszolgaságra. Azt vetette ugyanis az angol király szemére, hogy „tulajdonuk elvételének és elkobzásának csábításával hitszegő lázadásokat szított polgártársaink körében”. Az uralkodó ugyanis „arra ösztökéli ugyanezen embereket [ti. a rabszolgákat – a szerző], hogy fogjanak fegyvert ellenünk, és így vásárolják meg azt a szabadságot, amelytől ő fosztotta meg őket, s gyilkolják le azokat az embereket, akikre ő erőszakolta rá őket: ekképp váltva meg az egyik nép szabadsága ellen elkövetett bűneit azzal, hogy őket a másik nép élete elleni bűnökre bújta fel”. Jefferson itt arra utalt, hogy Virginia királyi kormányzója, John Murray, Dunmore negyedik grófja (1732–1809) 1775. november 7-én egy olyan nyilatkozatot bocsátott ki, amely szerint azok a rabszolgák, akik „Őfelsége csapataihoz csatlakoznak abból a célból, hogy ... a gyarmatot visszatérítsék az Őfelsége Koronája és méltósága iránti megfelelő kötelességérzet állapotába”, elnyerik szabadságukat. Dunmore az anyaország és a gyarmatok közötti konfliktus kiéleződését követően 1775 júniusában egy brit hadihajó fedélzetére tette át székhelyét. A képviselői gyűlés ezt az eljárást törvénysértőnek tekintette és a kormányzó jogkörét egy közbiztonsági bizottságra ruházta. Válaszul a kormányzó kihirdette a rendkívüli állapotot, csapatait pedig a rabszolgák fegyverbe szállításával próbálta megerősíteni. Ennek következtében egy nagy méretű rabszolgafelkeléstől való félelem lett úrrá a déli gyarmatokon, s Dunmore-nak azt is sikerült „elérnie”, hogy a virginiai rabszolgatartók szinte egy emberként a függetlenség ügye mellé álljanak. A hívás azonban nem maradt visszhangtalan a rabszolgák körében. A kormányzó Chesapeake-öbölben cirkáló hajóhada csak 1776. augusztus 6-án hagyta el a virginiai vizeket, s az év első felében még többször is felfegyverzett feketékből álló porlyázó csapatokat tett partra.<sup>16</sup>

A Dunmore felhívásának hatását tárgyaló passzusokban azonban Jefferson érvelése végképp ingoványos talajra merészkedett. Képmutató dolog volt ugyanis a rabszolgák számára szabadságot kínáló briteket azzal vádolni, hogy ők tehetnek a feketék rabszolga sorba vetéséről, miközben azok az amerikai hazafiak rabszolgái voltak. Nem véletlen, hogy a Kontinentális Kongresszus szinte egyöntetűen döntött arról, hogy a dokumentum végleges változatából hagyják ki e logikai ellentmondásokkal tarkított bekezdést.

Jefferson az amerikai forradalom valódi lényegének azt tekintette, hogy az egyes államok politikai és jogi berendezkedését az általa értelmezett republikanizmus kívánalmainak megfelelően átalakítsák. A *Függetlenségi Nyilatkozat* megfogalmazása idején is roppant mód sajnálta, hogy Philadelphiában kell időznie, miközben virginiai kollégái az állam alkotmányának megszövegezésével birkóznak. 1776 júniusában elkészítette a maga tervezetét, mely azonban túl későn érkezett meg Williamsburgbe ahhoz, hogy érdemi befolyást tudjon gyakorolni az állam június 29-én elfogadott új alkotmányára. Jefferson tervezetének két rövid részletében foglalkozott a rabszolgaság kérdésével. Fogalmazványának kiterjedt bevezetőjében a *Függetlenségi Nyilatkozat*ban megfogalmazott vádak ismételte meg III. Györggyel szemben. Ennél sokkal érdekesebb a magán- és közjogi kérdéseket tárgyaló negyedik rész alábbi bekezdése: „Egyetlen, ezt [ti. az alkotmány elfoga-

<sup>15</sup> Az Amerikai Egyesült Államok kongresszusban összegyűlt képviselőinek nyilatkozata. In.: Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez. Szerkesztette: Lévai Csaba. Debrecen, 1997. (a továbbiakban: Lévai) 100. E vádak nem először bukkantak fel Jefferson műveiben. Még 1774-ben látott napvilágot a Brit-Amerika jogainak összefoglaló áttekintése (*A Summary View of the Rights of British America*) című pamfletje, amely az első valóban nagy figyelmet keltő írása volt. Lásd: Thomas Jefferson: Brit-Amerika jogainak összefoglaló áttekintése. Lévai 85.

<sup>16</sup> Lévai 100. Dunmore-t idézi Miller, John C.: *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery*. Charlottesville 1991. (a továbbiakban: Miller) 10.

dását] követően ebbe az országba érkezett személyt sem lehet, semmiféle ürggyel sem, rabszolgaságban tartani”.<sup>17</sup> E cikkely kizárólag azokra vonatkozott volna, akik újonnan érkeznek Virginiába, ám azok és leszármazottaik helyzetében, akik az alkotmány életbe lépésének pillanatában rabszolgák voltak, semmilyen változás sem következett volna be.

Jefferson elégedetlen volt Virginia alkotmányával, s az elkövetkező három évben politikai erőfeszítései leginkább arra irányultak, hogy Virginia törvényeit olyan módon alakítsák át, ami megfelelt a republikánus kormányzatról alkotott elképzeléseinek. 1776. november 5-én Virginia törvényhozása egy olyan öttagú bizottság tagjává és elnökévé választotta, melynek feladata az volt, hogy az állam törvényeit hozzáigazítsa a megváltozott politikai körülményekhez. A bizottság által 1779. június 18-án beterjesztett százhuszonhat törvényjavaslat jelentős részét azonban nem fogadta el a törvényhozás. A Jefferson által fogalmazott és ekkor elfogadott javaslatok közé tartozott az, amelyik az állampolgárság kérdését szabályozta. Virginia állampolgárának számított „minden olyan *fehér* [kiemelés tőlem – a szerző] személy, aki e köztársaság határain belül született; valamint azok, akik e törvény elfogadásakor már legalább két esztendeje itt éltek, s mindazok, akik ezt követően fognak bevándorolni ide”. Kizárólag a fehér személyekre vonatkozott az a rész is, amely szerint „az amerikai konföderáció részét képező minden állam szabad *fehér* [kiemelés tőlem – a szerző] lakosai ... jogosultak az ezen köztársaság szabad állampolgárait megillető jogok, kiváltságok és mentességek élvezetére”. E részletek arra utalnak, hogy Jefferson egyáltalán nem gondolt arra, hogy a feketék is rendelkezhetnek állampolgári jogokkal.<sup>18</sup>

A Jefferson által beterjesztett javaslatok között szerepelt még egy, a rabszolgák helyzetét szabályozó törvény, ám a törvényhozás ezt csak hat évvel később, 1785-ben fogadta el. Eszerint a törvény elfogadásától kezdve „egyetlen személy sem lehet rabszolga ebben a köztársaságban, kivéve, ha az volt a gyűlés jelen ülészakájának első napján, valamint a fent nevezettek közül a nők leszármazottai. Az ebbe a köztársaságba ettől fogva behozott és ott ... egy egész esztendeig [szolgaságban – a szerző] tartott négerék és mulattok szabaduljanak fel”. Törvényjavaslatában tehát lényegében arra az álláspontra helyezkedett, amelyet virginiai alkotmánytervezetének elkészítései is képviselt, azzal az eltéréssel, hogy most egyértelműen meghatározta azok, illetve leszármazottaik státusát, akik a törvény hatálya lépésekor rabszolgák voltak: az ilyen személyek továbbra is rabszolgák maradtak. Jefferson javaslata lényegében a rabszolga-behozatalt tiltotta volna be, amit viszont már egy 1778-ban elfogadott törvény is illegálisnak minősített. Nagyobb jelentősége van a törvény azon passzusának, amely a rabszolgák felszabadításának feltételeiről rendelkezett. Erre csakis olyan, „a törvény által megkívánt módon érvényesített, megerősített és nyilvántartásba vett okirat” kiállításával kerülhetett sor, „amilyet az ingó vagyontárgyak átruházásakor” használnak. Szükséges volt továbbá az érintett rabszolga „szabad beleegyezése” is, amelyet a lakóhelye szerint illetékes megyei bíróság előtt kellett megerősítenie. Az állampolgárság illetékességi körének meghatározása szempontjából nagyon fontos Jefferson javaslatának az a rendelkezése, amely szerint „ha egy ilyen módon felszabadult rabszolga egy éven belül nem hagyja el a köztársaságot, akkor kívül kerül a törvények védelmére”. Mindez egyértelműen arra utal, hogy Jefferson a felszabadított feketéket sem tartotta alkalmasnak arra, hogy szülőhazájuk állampolgárai legyenek. Jefferson javaslatának ezeket a részeit 1785-ben sem iktatta törvénybe a virginiai

<sup>17</sup> Jefferson, Thomas: Draft Constitution for Virginia. In.: Writings 337., 344.

<sup>18</sup> Jefferson, Thomas: A Bill Declaring Who Shall Be Deemed Citizens of this Commonwealth. In.: Jefferson, Thomas: An Anthology. Ed.: Peter S. Onuf. St James–New York, 1999. (a továbbiakban: Anthology) 51. Az állampolgári jogok megadása a felszabadított feketék vonatkozásában jöhetett volna számításba, csak hogy Virginiában 1723 óta törvényellenesnek minősült a rabszolgák egyéni felszabadítása, ami csak 1782 után vált újra lehetővé.

törvényhozás, mivel időközben egy 1782-ben elfogadott szabályozás engedélyezte az olyan rabszolgák egyénenkénti felszabadítását, akik ötven évesnél fiatalabbak voltak, s nem szorultak közellátásra. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a virginiai történelem egyik legjelentősebb rabszolga-megmozdulása, az 1800. évi ún. Gabriel-féle összeesküvés elfojtását követően nem sokkal, 1806-ban Virginia törvényhozása egy olyan törvényt fogadott el, amelynek értelmében a felszabadított rabszolgáknak egy éven belül el kellett hagyniuk az állam területét. E rendelkezés kísértetiesen emlékeztet Jefferson 1779-es javaslatára.<sup>19</sup>

A virginiai törvényhozás 1785-ben becikkelyezte viszont Jefferson beteresztésének azokat a részeit, amelyek a rabszolgák jogállását szabályozták. A törvény továbbra is fenntartotta, hogy „egyetlen néger vagy mulatt sem tanúskodhat, kivéve a köztársaság, valamint a négerek és a mulattok közötti pereket, illetve ha a polgári perben kizárólag négerek és mulattok érintettek”. Elrendelte továbbá, hogy rabszolgák csakis a gazdájuk által kiállított passzussal a kezükben hagyhatják el annak birtokát. Az ilyennel nem rendelkezőket bárki feltartóztathatta és az illetékes békebírónak adhatta át, aki meg is korbácsoltathatta a szökevénynek minősített rabszolgát. A törvény természetesen továbbra is tiltotta, hogy rabszolgák fegyverrel rendelkezzenek, kivéve, ha gazdájuktól erre írásos engedélyt kaptak. A rabszolgák törvénytelen gyülekezését, gyűlését vagy zavargását, sőt bármiféle lázító jellegű beszédet a négerek és a mulattok részéről korbácsolással büntette. A szintén 1785-ben elfogadott és szintén a későbbi harmadik elnök által fogalmazott 54. számú törvény pedig azt is pontosan meghatározta, hogy ki tekintendő mulattnak. Azok, „akiknek bármelyik nagyapja vagy nagyanyja néger volt, még akkor is, ha minden más őse ... fehér ember volt”.<sup>20</sup>

Jefferson ekkori törvényalkotó tevékenységének rabszolgasággal kapcsolatos legérdekesebb részletét mégis az a rövidke utalás jelenti, amelyet egyetlen terjedelmesebb munkájában, a *Jegyzetek Virginia államról* (Notes on the State of Virginia; a továbbiakban *Jegyzetek*) című könyvében olvashatunk. Ebben az áll, hogy Jefferson és társai egy olyan javaslatot is elkészítettek, amely szerint „minden olyan rabszolgát fel kell szabadítani, aki a törvény [ti. egy erre vonatkozó törvényjavaslat – a szerző] elfogadása után született”. Mint láttuk azonban, az ekkor és a hat évvel később elfogadott jeffersoni javaslatok között semmi ilyesmi nem szerepelt. Jefferson elkészített ugyan egy tervezetet a rabszolgafelszabadítás végrehajtására vonatkozóan, ám ezt hivatalosan nem terjesztette a törvényhozás elé, hanem „talonban hagyta”. Ezt 1821-ben elkezdett önéletrajzában azzal magyarázta, hogy „úgy találtatott, a közvélemény még nem viselte volna el a javaslatot, ahogyan még ma sem igen fogadná el”. Paul Finkelman szerint azonban a vezető virginiai elit rabszolgasággal kapcsolatos véleménye korántsem volt egyértelmű. A dohánytermesztő virginiai mezőgazdaság jelentős megrázkódtatáson ment keresztül a britekkel való szakítás, a háború, valamint a talaj fokozatos kimerülése következtében. Mivel a dohánytermesztés helyébe lépő gabonatermesztésben kevesebb munkáskézre volt szükség, sok birtokos úgy látta, hogy a rabszolgatartó rendszer lassú kimúlásra ítéltetett. Ráadásul, az állam korabeli két legnagyobb jogi tekintélye, George Wythe (1726–1806) és St. George Tucker (1752–1827) nyíltan felléptek a rabszolgaság ellen. Finkelman szerint ha

<sup>19</sup> Jefferson, Thomas: A Bill Concerning Slaves. Anthology 49–50. Ezen összecsküvés során Richmond környéki rabszolgák egy Gabriel Prosser nevű felszabadított kovácsmester vezetésével azt tervezték, hogy 1800. augusztus 30-ának éjjelén elfoglalják a virginiai törvényhozás épületét és a várost felgyújtva nyugatra szöknek. Az esős idő megakadályozta a résztvevőket a terv pontos végrehajtásában, s ráadásul egy áruló riasztotta a hatóságokat, akik rövid úton felszámolták a megmozdulást.

<sup>20</sup> Jefferson, Thomas: A Bill Concerning Slaves. Anthology 50.; Jefferson, Thomas: A Bill Declaring What Persons Shall be Deemed Mulattoes. Anthology 50.

Jefferson is felzárkózott volna e nagy tekintélyű jogászok mellé, minden bizonnyal nagy hatást gyakorolt volna a közvélemény alakulására.<sup>21</sup>

1784-ben Jefferson nézetei mégis nyilvánosságra kerültek a *Jegyzetek Virginia államról* című munkájában. A problémát az jelentette számára, hogy miként lehetne olyan módon megszüntetni a rabszolgaságot, hogy az ne sértse a fehér amerikaiak általa értelmezett szabadság- és tulajdonjogait, a rabszolgaságot tagállamok szuverenitását, illetve a felszabadított feketék jelenléte ne veszélyeztesse az általa ideálisnak felfogott republikánus kormányzat működését és fennmaradását.

A Jefferson által ideálisnak tartott republikánus berendezkedés fenntartása szempontjából a rabszolgaság kérdése annál élesebben vetődött fel, minthogy a rabszolgaság intézménye nem csupán a feketék erkölcsére hatott káros módon, hanem a fehér tulajdonosokéra is. Mint a *Jegyzetekben* megfogalmazta, „a gazda és a rabszolga közötti viszony a legféltelenebb szenvedélyek, a lankadatlan zsarnokság állandó gyakorlását jelenti az egyik, és a megalázó alávetettség átélését a másik oldalon. Gyermkeink látják ezt, és megtanulják utánozni ... s így a zsarnokság naponta történő gyakorlásának légkörében növekednek és tanulnak”.<sup>22</sup> Ez pedig nem a legmegfelelőbb iskola a demokratikus kormányzásra alkalmas új generáció kinevelődése szempontjából.

Ha a rabszolgák felszabadítását ebből a szempontból mérleljük, akkor a kérdés abban a formában merül fel, hogy a feketék alkalmasak-e és felkészültek-e arra, hogy betöltsék az erényes republikánus állampolgár szerepét. Erre a kérdésre az Egyesült Államok harmadik elnöke egyértelmű nemmel válaszolt. Úgy találta, hogy a fehér és a fekete „faj eltérő mértékben részesedik a szépségből. Az egyikben a vörös és fehér szín finom keveredései, a kisebb-nagyobb elpirulások, nem kívánatosabb kifejezései-e mindenfajta érzületnek, mint az az állandó monotonia, amely a másik faj ábrázatát uralja, s elmozdíthatatlan fekete függönyként fedi el minden érzelmét? Adjuk mindehhez hozzá a leomló haját, a testalkat elegánsabb szimmetriáját, saját, a fehéreknek kedvező értékítéletüket, amelyet éppoly egyhangúlag nyilvánítanak ki, mint ahogyan az orángután egyértelműen a fekete nőket részesíti előnyben saját nőstényeivel szemben. A felsőbbrendű szépségnek nagy jelentőséget tulajdonítunk lovaink, kutyáink és más háziállataink szaporítása esetében, akkor miért ne vennénk ezt figyelembe az embereknél?”. A feketék mentális képességeiről sem volt jobb véleményel. Mert bár „memóriájuk tekintetében egyenlők a fehérekkel” s „a zenében általában a fehéreknél jobb füllel vannak megáldva ... eszüket tekintve” mégis „sokkal alacsonyabb rendűek; aligha tudom ugyanis elképzelni, hogy bármelyikük is képes lenne követni és megérteni Euklidész tételeit ... s sohasem tapasztaltam olyat, hogy egy fekete egy gondolatot a pusztá narráción túlmutató módon lett volna képes közölni; sohasem láttam a festészetnek és a szobrászatnak még a legalapvetőbb elemét sem” körükben.<sup>23</sup>

A kérdés csak az, hogy e különbségek forrása a fekete faj biológiai adottságaiban, az amerikai környezet hatásában vagy pedig alávetett társadalmi helyzetében keresendő. Jefferson ezt a problémát úgy igyekezett megoldani, hogy a feketék képességeit az amerikai indiánokéval, illetve az ókori rabszolgákéval vetette össze. A lehető legnagyobb tárgyyszerűsége törekedve nem az Afrikában élő feketék tulajdonságaiból vonta le következtetéseit, hanem „itt, [ti. Amerikában – a szerző] a fehérekkel azonos helyzetben vesszük szemügyre őket, ahol nem kétes értékű bizonyítékok alapján alakíthatjuk ki véleményünket”. Az Amerikába hozott vagy már itt született feketék ugyanis „olyan hely-

<sup>21</sup> Jefferson, Thomas: *Jegyzetek Virginia államról*. Lévai 105.; Jefferson, Thomas: *Autobiography*. Writings 44. Paul Finkelman azt is kétségbe vonja, hogy a tervezet létezett, mivel Jefferson visszaemlékezésin kívül semmi nyoma nincs. Finkelman 1993. 196–197.

<sup>22</sup> Jefferson, Thomas: *Notes on the State of Virginia*. Writings 288.

<sup>23</sup> Jefferson, Thomas: *Jegyzetek Virginia államról*. Lévai 105–107.

zetbe kerültek, hogy uraikkal kapcsolatba kerülvén ezt hasznukra fordíthatták; sokan el-sajátították a kézműves-mesterségeket, és ebből kifolyólag folyamatos kapcsolatban álltak a fehérekkel. Egyesek szabadelvű műveltségre is szert tettek... Mindenki számára szembeötlő az a javulás, amely a feketék testi felépítését és gondolkodását illetően azonnal bekövetkezik, mielőst fehérek közé kerülnek”. Jefferson azonban úgy találta, hogy a feketék alacsonyabb rendűsége azon rabszolgák körében is világosan kimutatható, akik már több generáció óta a fehérek hatása alatt élnek. Véleménye szerint az amerikai indiánok esetében nem lehetett megfigyelni ezt a tartós fehér befolyást, ám ők ennek ellenére is „képesek lerajzolni egy állatot, egy növényt vagy egy országot, ami azt bizonyítja, hogy gondolkodásukban létezik olyan csíra, amely csak további kiművelést igényel. A legfennköltebb szónoklatok áradatával ejtenek ámulatba bennünket, ami azt mutatja, hogy gazdag értelemmel és érzelmekkel rendelkeznek, képzelőerejük pedig ragyogó és emelkedett”.<sup>24</sup> Ebből pedig azt a következtetést vonta le Jefferson, hogy a feketék alacsonyabb rendűségéért az amerikai környezeti hatások sem tehetősek felelőssé.

De vajon nem szolgai, alávetett helyzetük következménye-e mindez? Jefferson az új-kori fekete rabszolgák helyzetét az ókori rabszolgákéval összevetve úgy találta, hogy „a rómaiak idején ... a rabszolgák helyzete sokkal siralmasabb volt, mint az amerikai kontinensen élő feketéké... S mégis ... gyakran rabszolgák közül kerültek ki a rómaiak legkiválóbb művészei. ... Epiktétosz, Terentius és Phaedrusz is rabszolga volt. Azonban ők is a fehér fajhoz tartoztak”.<sup>25</sup> A szolgai állapot és a magasrendű szellemi teljesítmény tehát – érvel – nem zárta ki egymást a fehér faj esetében.

Mindebből egyetlen következtetés adódhatott Jefferson számára: a feketék esetében „nem körülményeik, hanem a természet okozza a különbözőséget”. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy ezt nem egyértelműen és nem minden vonatkozásban tartotta érvényesnek. Úgy vélte ugyanis, hogy a tudományos vizsgálódás akkori állása mellett egyelőre „pusztán csak feltevésként bocsátom előre, hogy a feketék – függetlenül attól, hogy eredendően külön fajt formáltak, vagy az idő és a körülmények tették különbözővé őket – testi felépítésüket és észbeli adottságaikat illetően, alsóbbrendűek a fehéreknél”. S a további megfigyelések „akár igazolják, akár nem azt a feltevést, hogy az észbeli tehetséget illetően a természet kevésbé volt bőkezű velük, én úgy gondolom, hogy szívbeli adottságokban kárpótolta ezézt őket. A lopás iránti hajlamukért ... helyzetük a felelős, nem pedig erkölcsi érzékük [kiemelés tőlem – a szerző] romlottsága”.<sup>26</sup>

Ha viszont a feketék és a fehérek között ilyen alapvető különbségek léteznek, felmerülhet a kérdés, hogy az előbbieket egyáltalán az emberi fajhoz tartoznak-e. E kérdés eldöntése szempontjából kulcsfontosságú az utóbb idézett részlet, amely szerint a feketék is rendelkeznek erkölcsi érzékkel. Az újabb szakirodalom szerint Jefferson gondolkodására jelentősebb hatást gyakoroltak a skót felvilágosodás teoretikusai, mint ahogyan azt korábban vélték. A skót gondolkodók egy része (Francis Hutcheson, Thomas Reid, Adam Smith) morálfilozófiai felfogásának alapvető elemét képezte az erkölcsi érzékről (moral sense) szóló tanítás. Eszerint minden emberben létezik egy olyan érzék, amely lehetővé teszi, hogy érdekeinktől vagy hasznunktól függetlenül meg tudjuk ítélni az erkölcsi értéket. Jefferson megfogalmazásában, „a természet kebelünkbe helyezte a mások iránti szeretet, a velük szemben érzett kötelességérzet és erkölcsi hajlam készségeit”.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Lévai 107.

<sup>25</sup> Lévai 108.

<sup>26</sup> Lévai 108., 109–110., 108–109.

<sup>27</sup> A skót szerzők hatására lásd: Hamowy, Ronald: Jefferson and the Scottish Enlightenment. William and Mary Quarterly, 1979. 4. szám. 503–523. Thomas Jefferson levele Thomas Lawhoz, 1814. június 13. Writings 1337.

Viszont ha a feketék erkölcsi érzékkel rendelkező emberek, akkor rájuk is vonatkozik-e a Jefferson által a *Függetlenségi Nyilatkozat*ban emlegetett természetes jogok. S ha igen, akkor vajon hogyan tartotta ezt Jefferson összeegyeztethetőnek azzal a kétséghelyezhetetlenül vallott felfogásával, hogy a feketék észbeli képességeiket tekintve alacsonyabb rendűek?

E problémára újabban Alexander O. Boulton tanulmánya kínált megoldást. Alapos vizsgálat tárgyává tette, s a rabszolgasággal foglalkozó részekkel összekapcsolta a *Jegyzetek* azon fejezeteinek elemzését, amelyekben Jefferson természetfilozófiai felfogását fejtette ki. Úgy találta, hogy ennek kialakulására két, egymásnak ellentmondó nézet gyakorolta a legdöntőbb hatást. Az első Karl von Linné (1707–1778) a nagy svéd botanikus rendszere volt, aki a fajok állandóságának elvét, vagyis azt vallotta, hogy azok változatlan formában léteznek a teremtéstől fogva. A másikat Georges Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707–1788), a neves francia természettudós elmélete képviselte, amely szerint az élővilág az állandó és folyamatos változás állapotában van.<sup>28</sup>

Jefferson a *Jegyzetek* leghosszabb, hatodik fejezetét szentelte hazája élővilága leírásának, s ebben leginkább Buffon felfogásának bizonyos elemeivel vitatkozott. Buffon szerint az Amerikában érzékelhető forróság és magas páratartalom következtében az ott honos élőlények kisebbek, gyengébbek s kevésbé szaporodóképesek az európaiakhoz viszonyítva. Buffon ezt a tételt kiterjesztette az Újvilág őslakosaira is, míg egyes követői (például Raynal abbé) egyenesen azt hangoztatták, hogy e tényezők az Amerikában élő valamennyi élőlényre – vagyis a bevándorolt fehérekre is – hatnak, s ennek tulajdonítható, hogy az amerikaiak nem képesek az európaiakkal egyenrangú teljesítmények létrehozására a művészetekben, a politikában vagy a filozófia terén. A szűkebb (Virginia) és tágabb (Egyesült Államok) értelemben vett hazájára oly büszke Jefferson vehemensen igyekezett igazolni e tanok téves voltát. Érvelésének középpontjába a mamut és az elefánt összehasonlítását állította. Buffon szerint ez a két állat ugyanazon faj két, az eltérő éghajlati körülményekhez alkalmazkodott változatát jelentette, s számára az, hogy a mamut kihalt Észak-Amerikában, degenerációs elméletének bizonyosságául szolgált. Jefferson viszont azt hangoztatta, hogy a mamut és az elefánt két különböző fajt képvisel. A mamut eredetileg az Óvilág és az Újvilág északi régióit népesítette be, sőt Jefferson odáig ment, hogy kijelentette: a mamut ki sem halt Észak-Amerikában, hanem a sarkkör közelében még mindig él. Ezzel szemben, az elefánt az egyenlítő környéki forró égöv lakója. Véleményét az Észak-Amerikában talált mamut csontokra, indián legendákra, illetve Linné elméletére alapozta. Mindez pedig fényes bizonyágként szolgált Jefferson számára annak igazolására, hogy az amerikai élővilág semmivel sem alábbvaló az európainál.<sup>29</sup>

Buffonhoz hasonlóan érvelését ő is kiterjesztette az emberekre. Hosszasan ecsetelte az indiánok nagyszerű és nemes tulajdonságait, melyek egyértelműen a feketék elé s a fehérek mellé helyezték őket. Jefferson nem tagadta, hogy jelentős különbségek is léteznek a fehérek és az indiánok között. Mégis úgy találta, hogy e különbségek „okait nem természetük, hanem körülményeik eltérésében találhatjuk meg”. S bár úgy vélte, hogy az indiánok tulajdonságai teljes körű feltáráshoz további kutatásokra van szükség, mégis azt állapította meg, hogy e vizsgálódások eredményeként „valószínűleg azt fogjuk találni, hogy mind észbeli, mind pedig testi felépítésüket tekintve azonos mérték szerint épülnek fel a *Homo sapiens Europaeus*-szal”. Mindezek alapján, Jefferson az elsőként vetette fel azt a gondolatot, hogy az amerikai indiánok ősei a Bering-szoroson átkelve érkezhettek az Újvilágba. Mivel Eurázsia megfelelő részén és Észak-Amerikában hasonló környezeti és éghajlati feltételek uralkodnak – Buffon teóriájának a környezeti

<sup>28</sup> Boulton, Alexander O.: The American Paradox: Jeffersonian Equality and Racial Science. *American Quarterly*, 1995. 3. szám. 467–492.

<sup>29</sup> Jefferson, Thomas: Notes on the State of Virginia. Writings 165–169.

hatások fontosságát hangoztató részét elfogadva –, Jefferson arra a következtetésre jutott, hogy ennek köszönhető a fehérek és az indiánok alapvető hasonlósága.<sup>30</sup>

A mamut és az elefánt analógiájához visszatérve, az amerikai indiánok és az európaiak viszonyát az Ó- és az Újvilágban is megtalálható, lényegében hasonló körülmények között élő és azonos fajhoz tartozó mamutéhoz hasonlíthatjuk Jefferson szerint, míg az alapvetően eltérő körülmények közül Amerikába került feketék helyzete a külön fajt alkotó elefánténak felel meg. Ha viszont ez így van, akkor felmerül a kérdés, hogy milyen alapon sorolta Jefferson a morális érzékkel megáldott emberi faj képviselői közé a feketéket.

Erre a kérdésre akkor kaphatjuk meg a választ, ha másfajta vonatkozásban is megvizsgáljuk Buffon felfogásának Jeffersonra gyakorolt hatását. Jefferson ugyanis Buffon nyomán arra a következtetésre jutott, hogy a teremtés nem egyetlen, egyszeri hirtelen aktus eredményeként valósult meg, hanem időben elhúzódó folyamatot jelentett s meg rázkódtatások egyfajta sorozatán keresztül ment végbe. E felfogást – melyet a korban *katasztrófa elméletnek* neveztek – összekapcsolta a *poligenezis* teóriájával, amely szerint az emberi faj megteremtése sem egyetlen, egyszeri aktus eredménye volt. Ez utóbbi elképzelést számos olyan gondolkodó (David Hume, Lord Kames) osztotta, akiknek munkáit Jefferson jól ismerte. Az ellentmondás egyik feloldási lehetőségét annak hangsúlyozása jelenthette, hogy a Biblia csak az egyik teremtés történetét meséli el a számos közül, vagyis Ádám csupán az emberiség egy részének volt az ősapja. Ebből viszont az is levezethető, hogy a feketék, illetve a fehérek és az indiánok közötti jelentős eltérések oka abban rejlik, hogy az előbbi népesség a teremtés eltérő fázisában jött létre az utóbbi két csoporttal szemben. Boulton szerint ezzel magyarázható, hogy Jefferson úgy tudta az erkölcsi érzékkel rendelkező emberek csoportjába sorolni a feketéket, hogy közben fenn tudta tartani azon véleményét, hogy a feketék és a fehérek közötti eltéréseket „nem körülményeik, hanem a természet okozza”.<sup>31</sup>

A feketék állampolgárságának problémájára visszatérve, a fentiek alapján az a kérdés merülhet fel, hogy vajon e biológiai értelemben meghatározott különbségek nem olyan jellegűek-e, ami lehetetlenné teszi az emberi faj e két változatának békés egymás mellett élését. Jefferson egyértelmű igennel válaszolt erre a kérdésre. Úgy vélte, hogy „a fehérek mélyen meggyökeresedett előítéletei, a feketék tízezernyi emléke az ellenük elkövetett sérelmekről, új provokációk, a *természetben rejlő valódi különbségek* [kiemelés tőlem – a szerző] és még sok egyéb körülmény is van, amely megoszt”, s a feketék felszabadítása esetén „olyan örökös társadalmi felfordulásba sodorhat bennünket, amelynek legfeljebb az egyik vagy a másik faj teljes kiirtása vethetne véget”. Mi több, Jefferson azzal is tisztában volt, hogy egy ilyen küzdelemben melyik oldalon állna az erkölcsi igazság: „Reszketek hazámért, ha arra gondolok, hogy Isten igazságos... S az isteni igazság nem szunynyadhat örökké; s csak a számokat, a természetet és a természet szabályait figyelembe véve nagyon is lehetséges a dolgok visszájára fordulása [ti. a két faj összezapása esetén a feketék győzelme – a szerző] ... A Mindenhatónak azonban semmi oka sem lenne arra, hogy mellénk álljon egy ilyen küzdelemben”.<sup>32</sup>

Jefferson az általa üdvösnek tartott republikánus berendezkedés megvalósítása és fenntartása szempontjából kulcsfontosságot tulajdonított az oktatásnak. A korban az erkölcsi érzék kétfajta értelmezése létezett. Az egyik szerint az erkölcsi érzék az emberi észről teljesen függetlenül hat, míg a másik az ész az erkölcsi érzék legfőbb irányítójának és ellenőrzőjének tekintette. Morton White szerint Jefferson egyértelműen a máso-

<sup>30</sup> Writings 182., 184., 186., 187., 226.

<sup>31</sup> Lásd: Writings 143.

<sup>32</sup> Jefferson, Thomas: Jegyzetek Virginia államról. Lévai 105.; Jefferson, Thomas: Notes on the State of Virginia. Writings 289. Lásd még: Jefferson, Thomas: Autobiography. Writings 44.

dik értelmezést fogadta el.<sup>33</sup> Úgy vélte ugyanis, hogy az erkölcsi érzék megfelelő „működéséhez” annak állandó, az ész által vezérelt fejlesztésére és erősítésére van szükség. Ez pedig alapvetően az oktatási rendszer feladata. A műveltség széles körű elterjesztésére egyrészt azért van szükség, hogy a társadalom tagjai egyenlőként vehessenek részt a politikai demokrácia megfelelő működtetésében, s hogy e tudás birtokában a legmegfelelőbb vezetőket tudják kiválasztani, illetve hogy az utóbbiak a lehető legmagasabb szintű oktatásban részesüljenek. Mindezek alapján felmerülhet a kérdés: megfelelő oktatás biztosításával a feketék nem hozhatók-e olyan szintre, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy az amerikai társadalom egyenrangú s fehér társaikkal békésen megférő tagjaivá váljanak?

Jefferson úgy vélte, hogy a feketék a tanulás szempontjából oly fontos „memóriájuk tekintetében egyenlők a fehérekkel”. James Oakes hívta fel rá a figyelmet, hogy Jefferson a memória jelentőségét a nyolc és tizenhat éves kor közötti időszakban tartotta a legfontosabbnak a tanulási folyamatban. Tizenhat éves kor után viszont – vallotta – a magasabb készségek elsajátítására alkalmassá tevő reflexió (*reflection*) kerül az előtérbe – legalábbis a fehérek esetében. Ami viszont a feketéket illeti, a többi észbeli tulajdonság közül pozitív módon kiemelt memória gondolata arra utal, Jefferson úgy vélhette, hogy megrekedtek az alacsonyabb fokú gondolkodás szintjén, amelynek korlátjait nem képesek átlépni.<sup>34</sup>

Ezzel magyarázható, hogy Jefferson kételkedéssel fogadott minden olyan bizonyítékot, amely azt látszott igazolni, hogy a feketék is képesek kiemelkedő intellektuális teljesítményekre. 1791-ben például Benjamin Banneker (1731–1806), a neves szabad fekete matematikus és mechanikus tervbe vette egy évkönyv kiadását, amelynek kéziratát egy levél kíséretében elküldte Jeffersonnak. Banneker úgy gondolta, hogy a *Függetlenségi Nyilatkozat* szerzője örömmel fogja fogadni munkáját annak bizonyosságaként, hogy az ember – bírszínétől és faji hovatartozásától függetlenül – valóban „egyenlőnek van teremtve”. Ugyanakkor súlyos vádak is megfogalmazott Jeffersonnal szemben. Úgy vélte ugyanis, hogy a virginiai politikus saját elveit sérti meg azáltal, hogy maga is a „zsarnoki szolgaság és az embertelen fogság” állapotában tartja embertársait. Jefferson kimért hangú és udvarias levélben köszöntet meg Banneker küldeményét, s közölte vele, hogy azt továbbította Párizsba Condorcet (1743–1794), a híres francia matematikus és politikai gondolkodó számára. Az utóbbinak küldött levelében kifejezte afölött érzett örömét, hogy „arról tájékozthatom önt, hogy itt, az Egyesült Államokban van egy néger, aki ... nagyon elismert matematikus... s képes geometriai problémák nagyon elegáns megoldására”. Ugyanakkor azt is kifejtette, hogy csakis „akkor leszek elégedett, ha a morális kiválóság ilyenfajta eseteinek olyan sokaságát fogom magam előtt látni, amely bizonyosságot jelent majd arra nézve, hogy a tehetségnek a körükben megfigyelhető hiánya pusztán lealacsonyodott körülményeik hatásának tudható be, nem pedig azon szervek bármiféle strukturális eltéréseiből adódik, amelyektől az észbeli képességek függenek” [kiemelés tőlem – a szerző]. Jefferson sohasem adta fel azt a gyanúját, hogy könyve megírásában egy fehér ember volt a fekete matematikus segítségére, s egy 1809-ben kelt levelében már úgy emlékezett vissza, hogy Banneker „valójában nagyon középserű gondolkodással rendelkező elmeként” jelent meg előtte akkoriban. 1810-ben pedig úgy nyilatkozott a brit nagykövet előtt, hogy Banneker levelei „nagyon gyerekesek és triviálisak voltak”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> White, Morton: *The Philosophy of the American Revolution*. New York, 1978.

<sup>34</sup> Jefferson, Thomas: *Jegyzetek Virginia államról*. Lévai 106.; Oakes, James: *Why Slaves Can't Read: The Political Significance of Jefferson's Racism*. In.: *Thomas Jefferson and the Education of a Citizen*. Ed.: James Gilreath. Washington D. C., 1999. 183–184.

<sup>35</sup> Banneker levelét idézi Miller 76.; Thomas Jefferson levele Benjamin Bannekerhez, 1791. augusztus 30. *Writings* 982. Idézi Miller 76–77. Jellemző a fekete költőnről Phillis Wheatley-ről

Ha viszont a feketék észbeli alacsonyabb rendűsége biológiailag meghatározott, s azon az oktatás segítségével sem lehet változtatni, akkor világos, hogy nem lehetnek egy olyan társadalom egyenrangú tagjai, amely politikai rendszerének megfelelő működtetése alapvetően a műveltség széleskörű elterjesztésétől függ. Ráadásul a fehérek „összeolvadása [ti. szexuális értelemben – a szerző] a másik színnel olyan jellegű elfajzódáshoz [*degradation*] vezetne, amivel egyetlen, hazáját és az emberi jellem kiválóságát szerető ember sem érthet egyet ártatlanul”. E probléma nem jelentkezett az ókori rómaiaknál, mivel a faji azonosságból adódóan „a felszabadított rabszolga elvegyülhetett a szabad népesség körében, ám anélkül, hogy beszennyezze volna gazdájának vérért. A mi esetünkben azonban egy második feltételre is szükség van, amelyet még nem ismert a történelem. A felszabadítottakat olyan messzire kell szállítani, hogy ne jöhessen létre keveredés”. A rabszolgafelszabadítás tehát szükségszerű, ám azt úgy kell végrehajtani, hogy a felszabadított feketéket eltávolítsák az Egyesült Államok területéről, mivel többféle szempontból sem alkalmasak arra, hogy a Jefferson által ideálisnak vélt köztársaság állampolgárai legyenek.<sup>36</sup>

Mindezek tükrében nem lehet kérdéses, hogy miért váltott ki a történészek körében olyan élénk érdeklődést a Jefferson és félvér rabszolgánője, Sally Hemings közötti lehetséges szexuális kapcsolat kérdése. Mint korábban említettem, sok közvetett bizonyíték utal arra, hogy Sally gyermekeinek Thomas Jefferson volt az apja. A legtekintélyesebb Jefferson kutatók azonban egészen az 1960–70-es évekig elvetették a kapcsolat lehetőségét, s az igazi fordulat csak Anette Gordon-Reed *Thomas Jefferson és Sally Hemings: egy amerikai vita* (Thomas Jefferson and Sally Hemings: An American Controversy) című könyvének megjelenésével következett be. Ábrázolásában az eddig ismert mozaikdarabkák egységes képpé álltak össze, s a szakma jelentős részét meggyőzték arról, hogy a kapcsolat nagy valószínűséggel létezett.<sup>37</sup>

Ezt követően jórészt a szélesebb közvélemény meggyőzését eredményezte azon DNS vizsgálat eredményeinek nyilvánosságra hozatala a *Nature* című brit természettudományi magazin 1998. novemberi számában, amelyet Jefferson, illetve Sally Hemings leszármazottain végeztek. A tudósok arra a következtetésre jutottak, hogy Eston Hemings (ti. csak neki élnek ma is férfiági leszármazottai, s ezért a vizsgálatot csakis az ő vonatkozásában lehetett elvégezni) apja igen nagy valószínűséggel Jefferson volt. E megállapítás azonban a többi Hemings gyerek Jeffersontól való származását is nagyon valószínűvé teszi.<sup>38</sup>

Természetesen a szakemberek körében felmerült a kérdés, hogy a fehér és a fekete faj keveredését oly élesen ellenző Jefferson miként tekinthetett el ettől saját gyakorlatában? Sally gyermekeit a fennálló virginiai törvények sem kezelték mulattokként, mivel a vonatkozó törvény értelmében – mint láttuk – csak azok voltak annak tekinthetők, „akiknek bármelyik nagyapja vagy nagyanyja néger volt, még akkor is, ha minden más őse ...

---

(1754?–1784) alkotott véleménye is, akinek vallásos témájú versei széles körű ismertségre tettek szert. Költészetéről elismeréssel szólt George Washington, de maga a nagy Voltaire is. Wheatley tökéletesen elsajátította kora neoklasszikus költészetének formai követelményeit, s rendkívül otthonosan mozgott az antikvitás mondavilágában. A lényegében deistának tekinthető Jefferson véleményét azonban vallásos költeményei határozták meg, amikor úgy fogalmazott, „a vallás produkálhatott egy Phillis Wheatley-t, de nem hozhat létre költészetet”. Jefferson, Thomas: Notes on the State of Virginia. Writings 267.

<sup>36</sup> Thomas Jefferson levele Edward Colesnak, 1814. augusztus 25. Writings 1345.

<sup>37</sup> A Sally Hemings kérdés történetére és a történetírói véleményekre lásd: French, Scot A.–Ayers, Edward L.: The Strange Career of Thomas Jefferson: Race and Slavery in American Memory, 1943–1993. In.: Jeffersonian Legacies 418–456.; Gordon-Reed 1997.; Sally Hemings and Thomas Jefferson: History, Memory, and Civic Culture. Ed.: Lewis, Jan E.–Onuf, Peter S. Charlottesville, 1999.

<sup>38</sup> Foster, E. A. et al.: Jefferson Fathered Slave's Last Child. *Nature*, 1998. november 5. 27–28.

fehér ember volt”. Sally Hemings gyermekeinek dédnagyapja, nagyapja és apja is fehér ember, nagyanyjuk pedig félvér volt, s ők már szinte teljesen fehér bőrűek voltak. Jefferson mindezzel tisztában volt, annál is inkább, mivel a fenti törvényt ő maga fogalmazta. Mindezek alapján joggal feltételezhető, hogy annak tudatában hagyta megszökni Beverley-t és szabadította fel Harrietet, Estont és Madisont, hogy azok megszabadulhatnak rabszolgai múltjuk minden örökségtől, s a fehér társadalom teljes jogú tagjaivá válhatnak. Vagyis Jefferson a második generációs félvér Sallyt, illetve a harmadik generációs félvér gyermekeit már nem – vagy legalábbis nem teljes mértékben – tekintette a fekete fajhoz tartozóknak.

Jefferson szerint a rabszolga-felszabadítást mindenesetre úgy kell végrehajtani, hogy a felszabaduló feketéket eltávolítsák az országból. Azokat a feketéket, akik egy erre vonatkozó törvény elfogadása után születtek, közköltésen kellene taníttatni, „míg a nők el nem érik a tizennyolc, a férfiak pedig a huszonegy éves kort, amikor is fegyverekkel, háztartási eszközökkel és kézművesszerszámokkal, vetőmaggal és hasznos háziállatokkal stb. ellátván őket, az akkor fennálló körülményeknek legjobban megfelelő helyen kellene őket letelepíteni, *szabad és független néppé nyilvánítani* [kiemelés tőlem – a szerző], s amíg meg nem erősödnek, kiterjesztenénk rájuk szövetségünket és védelmünket”.<sup>39</sup>

A kérdés most már csak az, hogy *mikor* történjen meg a felszabadítás, illetve *hová* szállítsák a fokozatosan felszabadítandó feketéket. Jefferson fenti terve az 1770-es évek végén kezdett körvonalazódni, amikor a virginiai dohánytermesztő gazdálkodás válsága miatt úgy látszott, hogy az elképzelésnek van némi realitása. A gyapottermesztés 19. század eleji feljutása azonban új lendületet adott a Dél „sajátos intézményének”. A kedvező demográfiai feltételeknek köszönhetően a rabszolgák száma rohamosan növekedett az amerikai Dél egész területén a 19. század első két évtizedében. Mivel Jefferson a felszabadítást csakis a rabszolgatartók kárpótlásával tudta elképzelni, a kérdéses összeg előteremtése egyre nagyobb problémát jelentett számára. 1824-ben hatszázmillió dollárra becsülte az akkor másfélmilliónak tartott rabszolga népesség felszabadításának és kolonizálásának a költségeit. Ez olyan óriási összeg volt, amely teljes mértékben kizárta egy ilyen terv gyakorlati megvalósítását. Az idős Jefferson ezért annak kezdte törni a fejét, hogy miként lehetne lejjebb faragni a költségeket. Arra a következtetésre jutott, hogy olcsóbban meg lehetne úszni a dolgot, amennyiben az újszülötteket vásárolnák meg tulajdonosaiktól. „Az újszülöttek becsült értéke ugyanis olyan alacsony (mondjuk 12 dollár 50 cent), hogy ... az a hatszázmillió költséget valószínűleg harminchétf és fél millióra csökkentené”. Azt javasolta, hogy az államok közös tulajdonában lévő, még államháztartás nem szervezett földek eladásából teremtsék elő a szükséges pénzt úgy, hogy e földeket fizetőképes fehér vásárlóknak adják el. Azt ő is elismerte, hogy „a gyermekek anyjuktól való elválasztása némileg kétséges ugyan humanitárius szempontból, ám ez mindössze szörszálhasogatás” a nagy cél megvalósításához képest.<sup>40</sup>

Miután a felszabadítás mikéntjét megoldotta, a felszabadítás időpontját kellett még tisztáznia. A *Jegyzetek* megjelenésekor attól tartott, hogy még a fokozatos felszabadítást felvető javaslata is olyan felháborodást fog kiváltani virginiai honfitársai körében, ami inkább árt, mintsem hogy használna a felszabadítás ügyének. A *Függetlenségi Nyilatkozatban* megfogalmazott felfogása alapján sok, a rabszolga-felszabadításáért a gyakorlatban is tenni akaró személyiség fordult hozzá biztatásért. Ő azonban mindannyiszor elutasította

<sup>39</sup> Jefferson, Thomas: *Jegyzetek Virginia államról*. Lévai 105., 110. A kolonizációra lásd még: Thomas Jefferson Edward Colesnak írt levelét, 1814. augusztus 25. *Writings* 1344.

<sup>40</sup> 1820-ban a déli államokban élő rabszolgák száma körülbelül 1 509 000 fő volt, ami 1830-ra 1 980 000 főre gyarapodott (Hughes, Jonathan: *American Economic History*. New York, 1990. 190.; Thomas Jefferson levele Jared Sparkshoz, 1824. február 4. *Writings* 1484–1487.

az aktív közreműködést vagy az időpont alkalmatlanságára, vagy arra hivatkozva, hogy az ő generációja ezért már nem tehet semmit.<sup>41</sup>

Arról azonban, hogy *hová* kellene szállítani a felszabadított feketéket, anélkül is ki kellett alakítania véleményét, hogy a felszabadítás időpontját megállapította volna. A faji keveredés elkerülése végett, és mert azokat a területeket a demokratikus kormányzat „oszlopának” tekintett önálló fehér gazdálkodók számára kívánta fenntartani, kizárta annak lehetőségét, hogy a feketéket az amerikai Nyugaton telepítsék le. Ebből a szempontból érdekes Jefferson szerepe az Ohio folyótól északra elhelyezkedő területek államokká szervezésének szabályait rögzítő *Északnyugati Rendelet* megalkotásában.

A Konföderációs Kongresszus még 1784. március 1-jén állított fel Jefferson vezetésével egy bizottságot, hogy dolgozza ki az állammá szervezés alapelveit. A bizottság legnagyobb részét Jefferson által készített jelentésének megfogalmazása szerint „a keresztény időszámítás 1800. évét követően ne legyen sem rabszolgaság, sem pedig önkéntes beleegyezésen alapuló szolgaság a nevezett államokban, hacsak nem bűnesetek büntetéseként”. A Konföderációs Kongresszus azonban ekkor még elvetette a rabszolgaság tilalmára vonatkozó indítványt, s végül csak 1787. július 13-án fogadta el az *Északnyugati Rendeletet*. Ennek VI. cikkelye – az 1800-as időhatár elhagyása mellett – lényegében a jeffersoni formulát ismételte meg azzal a kiegészítéssel, hogy „bármely személy, aki megszökik a fenti kötelékekből, s akinek a munkájára törvényesen tartanak igényt az eredeti államok valamelyikében, szökevénynek tekintendő, s törvényesen visszakövetelhető és átadandó annak a személynek, aki munkájára vagy szolgálatára igényt tart”.<sup>42</sup>

Jefferson ekkor egyértelműen olyan ügynek tekintette a rabszolgaság kérdését, amelynek szabályozására a territóriumokon a szövetségi kormányzatnak hatáskörrel kell rendelkeznie. Álláspontja azonban a későbbiekben megváltozott. Ebben egyrészt a rabszolgatartó rendszer újbóli lábra kapása, másrészt politikai eszméivel kapcsolatos tényezők is szerepet játszottak. Az 1790-es évek pártpolitikai küzdelmeinek, s a brit republikanizmus tradíciójában is gyökerező politikai filozófiájának hatására a Föderalista Párt működését egyre inkább úgy kezdte szemlélni, mint amely a monarchikus államforma és egy antidemokratikus berendezkedés restaurációjára irányul. Mivel a föderalisták északon – elsősorban Új-Angliában – voltak a legerősebbek, a rabszolgaságot elítélő, északon megfogalmazott nézeteket is ennek a feltételezett összeesküvésnek a fényében kezdte szemlélni. Úgy fogta fel azokat, mint amelyek a déli államok szuverenitásának megsértése és egy északi, föderalista diktatúra kialakítására irányuló stratégia részei.

A történészek véleménye megoszlik arról, hogy az *Északnyugati Rendelet* rabszolgaság-ellenes cikkelye milyen hatást gyakorolt az intézmény későbbi fejlődésére. William Freehling szerint például lényegében ennek, illetve Jefferson eredeti javaslatának volt köszönhető, hogy a rabszolgaság az Ohiotól délre fekvő területekre korlátozódott. Peter Onuf viszont arra figyelmeztetett, hogy e területek „rabszolgamentessége” nem elsősorban a rendeletnek volt köszönhető, hiszen annak előírásai holt betűk maradhattak volna, ha az itteni lakosságnak komolyabb gazdasági érdekei fűződtek volna a rabszolgatartás meghonosításához. Az 1850-es évekre pedig a rendelet érvényessége is megkérdőjeleződött. A Legfelsőbb Bíróság a *Strader kontra Graham* elnevezésű perben hozott ítéletében kimondta, hogy mivel az *Északnyugati Rendeletet* nem illesztették be az alkotmány

<sup>41</sup> Jefferson, Thomas: Jegyzetek Virginia államról. Lévai 105.; Jefferson, Thomas: Autobiography. Writings 44. Thomas Jefferson Edward Colesnak, 1814. augusztus 25. Writings 1345–46.

<sup>42</sup> The Northwest Ordinance. In.: Colonies to Nation: 1763–1789. A Documentary History of American Life. Volume 2. Ed.: Greene, Jack P. New York, 1967. 474. Megjegyzendő, hogy az önkéntes beleegyezésen alapuló szolgaságon a szerződéses szolgaságot és a tanonckodást értették. Jefferson, Thomas: Report of Committee on Government for Western Territory. Anthology 99.

szövegébe – amely elismerte a rabszolgaságot –, ennek rendelkezései „természetesen nem felsőbb- vagy magasabb rendűek, mint az alkotmányéi”.<sup>43</sup> Ez viszont azt jelenti, hogy a rendelet rabszolgaságot megtiltó cikkelyére hivatkozva nem akadályozható meg rabszolgák bevitele a hatálya alá tartozó területekre.

A nyugati területek tehát nem jöhettek számításba, vagyis Jefferson egyértelműen arra a következtetésre jutott, hogy a felszabadított feketéket el kell távolítani az Egyesült Államok területéről. Elsőként Sierra Leonera gondolt, ahová egy brit emberbaráti társaság kezdte 1787 után visszatelepíteni a felszabadított rabszolgákat. Ezt ajánlotta például James Monroe (1758–1831), Virginia akkori kormányzója figyelmébe, aki a Gabriel-féle összeesküvés elfojtása után kikérte Jefferson véleményét arra vonatkozóan, hogy mit kellene tenni a résztvevőkkel. Egy 1824-ben íródott levelében viszont már úgy vélekedett, hogy egy Afrikában létrehozott gyarmat hasznos lehet abból a célból, hogy „a bennszülöttekkel is megismertetné a mesterségeket és a kiművelt életmódot, valamint a civilizáció és a tudomány áldásait ... S e cél megvalósítására Sierra Leone eléggé alkalmasnak látszik”. A felszabadítottak esetében azonban arról van szó, hogy számukra „egy olyan menedékhelyet kell nyújtani, ahová fokozatosan az egész népességet elküldhetjük magunk közül, s ahol támogatásunk és védelmünk alatt egy *külön, szabad és független népet alkothatnak* [kiemelés tőlem – a szerző] egy olyan országban, amelynek éghajlata megfelel az emberi élet és boldogság követelményeinek. Azt azonban elképzelhetetlennek tartom, hogy Afrika partvidékén bármely hely is megfelelné ennek a célnak”. Santo Domingo (a mai Haiti Köztársaság) viszont „függetlenné vált, s kizárólag azon színű [ti. fekete – a szerző] népességgel rendelkezik; s ha a nyilvánosságra került dokumentumoknak hinni lehet, főnökük felajánlotta az útiköltség kifizetését, s azt, hogy szabad állampolgárok-ként fogja fogadni őket, és gondoskodik a foglalkoztatásukról. Ez azt jelenti, hogy az általános konföderációra [ti. az Egyesült Államok szövetségi kormányára – a szerző] kizárólag azok a költségek hárulnának, amelyek az anyák és gyermekeik létfenntartását szolgálnák néhány éven át”.<sup>44</sup>

A fenti szövegekből általam is kiemelt részletek alapján Peter Onuf hívta fel a figyelmet arra, hogy Jefferson *külön, független nemzetként* tekintett a feketékre, akik „már egy *de facto* szuverenitást teremtettek és rendszeres törvényeket és kormányzatot hoztak létre a maguk számára” Haitin, hogy élvezzék és gyakorolják az embert megillető elidegeníthetetlen jogokat. Erre azonban kizárólag saját körükben, az Egyesült Államokon kívül és a fehérektől elkülönülve látott lehetőséget.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Frechling, William W.: The Founding Fathers and Slavery. *American Historical Review*, 1972. 1. szám. 81–93.; Onuf, Peter S.: The Importance of the Northwest Ordinance. In.: *Liberty's Legacy: Our Celebration of the Northwest Ordinance and the United States Constitution*. Columbus, 1987. 12.; Taney főbíró véleményét idézi ugyanítt Peter S. Onuf.

<sup>44</sup> Thomas Jefferson levele James Monroe-hoz, 1801. november 24. In.: *The Writings of Thomas Jefferson*. Volume 10. Ed.: Bergh, A. E.–Lipscomb, A. A. Washington D. C., 1904–1905. (a továbbiakban: Bergh–Lipscomb) 296–297. Thomas Jefferson levele Jared Sparkshoz, 1824. február 4. Bergh–Lipscomb 1484., 1486. Jefferson fajelméleti és külpolitikai felfogása valamint a haiti forradalom (1790–1803) kapcsolatára lásd: Matthewson, Tim: *Jefferson and Haiti*. *Journal of Southern History*, 1995. 2. szám. 209–248.

<sup>45</sup> Onuf, Peter S.: „To Declare Them a Free and Independent People”: Race, Slavery, and National Identity in Jefferson's Thought. *Journal of the Early Republic*, 1998. 1. szám. 1–46. Thomas Jefferson levele James Monroe-hoz, 1801. november 24. Bergh–Lipscomb. 296–297. Róluk alkotott véleményének tükrében nem meglepő, hogy az indiánokat viszont alkalmasnak tartotta arra, hogy az Egyesült Államok állampolgáiraivá váljanak. Ehhez mindössze annyit kell tenniük, hogy „civilizálódnak”, vagyis „barbár” szokásaik feladásával teljes mértékben magukévá teszik a fehérek életmódját és értékrendjét. Lásd Jefferson, Thomas: *Notes on the State of Virginia*. *Writings* 183–190., 218–232.

Az idő előrehaladtával és a rabszolgák számának növekedésével a rabszolgaság felszámolására vonatkozó jeffersoni elképzelések egyre megvalósíthatatlanabbaknak látszottak. Élete vége felé ráadásul olyan események történtek, amelyek csak megerősítették benne azt a felfogást, hogy a felszabadítás mikéntjét és idejét alaposan át kell gondolni. 1820-ban annak megvitatása került napirendre, hogy az újonnan megszervezendő Missouri államot rabszolgatartó vagy szabad államként vegyék fel az unióba. Ezen múltott ugyanis, hogy a Szenátusban a rabszolgatartó vagy a szabad államok képviselői kerülnek többségbe. A tagállamok jogainak régi szószólójaként – s az *Északnyugati Rendelet* megfogalmazása idején vallott álláspontját megváltoztatva – Jefferson indulatosan amellett érvelt, hogy a szövetségi kormányzat nincs feljogosítva annak meghatározására, hogy az egyes tagállamok hogyan szabályozzák a rabszolgaság kérdését.<sup>46</sup>

E véleményének hátterében az amerikai köztársaság jövőjére vonatkozó felfogása állt. Jefferson úgy vélte, hogy 1800-ban történt elnökké választásával sikerült elhárítani azt a veszélyt, amit az Alexander Hamilton (1755?–1804) nevével fémjelzett Föderalista Párt hatalomgyakorlása jelentett a tisztán republikánus rendszer számára. Úgy látta, hogy az ipar fejlesztését védővámok segítségével „mesterségesen” siettetni kívánó hamiltoni gazdaságpolitika alapjaiban veszélyeztette a független és erényes vidéki gazdálkodókra alapozandó amerikai republika fennmaradását. Az 1810-es években azonban saját pártja, a Demokrata-Republikánus Párt fiatalabb politikusi is olyan, aktív kormányzati támogatást feltételező gazdaságpolitika hívévé szegődtek, amely erősen emlékeztetett Hamilton jó negyedszázaddal azelőtti programjára. 1816-ban a Kongresszus törvényt fogadott el a hadsereg és a hadiflotta létszámának jelentős növeléséről, az Egyesült Államok második bankjának becikkelyezéséről, s első alkalommal kifejezetten a hazai ipar támogatása és védelme érdekében fogadott el behozatali vámot. A fiatal politikusok erőteljesen követelték a „belső fejlesztések”, a nyugati területek infrastruktúrájának szövetségi erőforrásokból történő támogatását, amit az alkotmány tág, hamiltoni értelmezése alapján indokoltak.

Az öregedő Jefferson egyre növekvő aggodalommal figyelte ezeket a fejleményeket. Úgy érezte, hogy a hamiltoni program restaurációja zajlik. Felfogása szerint nem szabad mesterségesen siettetni az ipar és a kereskedelem fejlődését, mert azzal csak azt lehet elérni, hogy túl hamar jelennek meg Amerikában a „túlfejlett” európai országokra jellemző „társadalmi nyavalyák” (ipari bérmunkásság, városi szegénység, gazdasági és politikai korrupció stb.). Az Egyesült Államokban óriási földterületek állnak rendelkezésre ahhoz, hogy még sokáig virágozhasson a saját földjén önállóan gazdálkodó, erényes, a hazáját milíciába tömörülve védelmező, anyagilag senkitől sem függő és éppen ezért kiérlelt politikai döntések meghozatalára képes földművelők demokráciája. Ezt az ideált látta fenyegetve az új politika által, amely felborulással fenyegeti a szövetségi kormány és a tagállamok közötti hatalommegosztást. Egyre inkább meggyőződésévé vált, hogy ez a politika kizárólag az északi államok érdekeit szolgálja, hátterében pedig a hatalmukat ilyen módon átmenteni készülő régi föderalisták állnak. Ilyen körülmények között a rabszolgatartó gazdálkodásnak köszönhetően továbbra is mezőgazdasági jellegű déli államok maradtak az erényes, demokratikus köztársasági rendszer – nota bene –, a szabadság létéleményesei. Ezért aztán úgy gondolta, hogy a rabszolgaság területi kiterjesztését meggátolni akaró szándékok mögött ez a föderalista összeesküvés áll, amely nem kevesebbet, mint a republikánus rendszer fennmaradását fenyegeti az Egyesült Államokban.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Lásd: Jefferson, Thomas: Virginia állam ünnepélyes nyilatkozata az Amerikai Egyesült Államok alkotmányának elveiről, és tiltakozása azok megsértése miatt. Lévai 129–136.

<sup>47</sup> Jefferson ekkori gondolkodására lásd Shalhope, Robert E.: Thomas Jefferson and Antebellum Southern Thought. *Journal of Southern History*, 1976. 4. szám. 529–556. Jefferson politikai gazdaságtani felfogására és az amerikai pártpolitikáról alkotott felfogására lásd Banning, Lance:

A *Függetlenségi Nyilatkozat* eredeti fogalmazványának rabszolgasággal kapcsolatos passzusához hasonló, fából vaskarika érveléssel Jefferson a rabszolgatartó államokat és a rabszolgatartó rendszer kiterjesztését tette meg a szabadság és a rabszolga-felszabadítás legfőbb garanciáivá. Mint egy ekkoriban keletkezett levelében megfogalmazta: „Most ... a fülénél fogva tartjuk a farkast, de sem megtartani, sem pedig biztonsággal elereszteni nem tudjuk. Az egyik oldalon áll az igazság, ám a másikon az önvédelem. Egy dologban azonban biztos vagyok: ... egy nagyobb területen történő szétáradásuk egyénileg boldogabbá tenné őket, és fokozatosan előmozdítaná felszabadulásuk megvalósulását is azáltal, hogy ennek terhei így nagyobb számú közreműködő között oszlanának meg... a Kongresszus azon törekvése ..., hogy szabályozza, milyen fajta emberek alkossanak egy államot ... bizonyosan a tagállamok kizárólagos joga, amit az alkotmány egyetlen rendelkezése sem vont el tőlük, s adott át az általános kormányzatnak”.<sup>48</sup>

Mindezek alapján elég nehéz megítélni Jefferson gondolkodásának és cselekedeteinek hatását a rabszolgaság egyesült államokbeli történetének további alakulása szempontjából. A *Függetlenségi Nyilatkozat* emberi egyenlőséget hangoztató passzusára ugyanis pozitív értelemben hivatkozhattak azok a mozgalmak, amelyek úgy érezték, hogy a jeffersoni eszmény még nem valósult meg az Egyesült Államokban. Viszont a feketék alacsonyabb rendűségére, valamint a rabszolgatartó államok szuverenitását korlátozni szándékozó szövetségi beavatkozás elutasítására vonatkozó felfogását előszeretettel citálták azok, akik szerint a rabszolgaságot területileg korlátozni kívánó északi törekvések jelentették az Alapító Atyák elveinek feladását. Jefferson olyan megfogalmazásokig jutott el, amelyek az ekkoriban kifejlődő, a rabszolgatartó-rendszert védelmező déli doktrína alapelemeit előlegezték meg. Már az 1798-ban papírra vetett úgynevezett *Kentucky határozatok*-ban, majd a Missouri-válsággal kapcsolatban keletkezett írásaiban is megfogalmazta azon nézetét, hogy ha a szövetségi Kongresszus olyan – például a rabszolgaságnak a teritóriumokon és a tagállamokban történő szabályozására vonatkozó – törvényeket fogadna el, amelyek sértik bizonyos tagállamok érdekeit, akkor az utóbbiak ezeket a törvényeket a saját területükön érvénytelennek nyilváníthatják. Az ilyen jellegű szabályozások sorozatos ismétlődése esetén pedig az unióból való kilépést is megfontolhatják. Jeffersonnak ez a gondolatmenete az úgynevezett nullifikációs (érvénytelenítési) doktrínában teljesedett ki, melyet John C. Calhoun (1782–1850), a polgárháború előtti időszak legnagyobb hatású déli teoretikusa fogalmazott meg kierielt formában. Eszerint az egyes államok törvényhozásainak jogukban áll érvénytelennek nyilvánítani a szövetségi kormány és a Kongresszus azon rendelkezéseit, amelyeket a maguk részéről elfogadhatatlannak és alkotmányellenesnek tartanak.<sup>49</sup>

Mint láttuk, élete végére Jefferson eljutott annak megfogalmazásáig is, hogy a rabszolga-felszabadítást s a feketék jólétének ügyét a rabszolgaság területi kiterjesztése szolgálja a legjobban. Arra is emlékezhetünk, hogy a rabszolgatartó mezőgazdálkodáson alapuló déli szisztémát kedvezőbben ítélte meg az északi gazdasági rendszernél az erényes állampolgárok demokráciájának fennmaradása szempontjából. Ezen gondolatai pedig

The Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology. Ithaca–London, 1978.; McCoy, Drew R.: The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America. Williamsburg–Chapel Hill, 1980.; Sheldon, Garrett W.: The Political Philosophy of Thomas Jefferson. Baltimore–London, 1991.

<sup>48</sup> Thomas Jefferson levele John Holmeshoz, 1820. április 22. Writings 1434.

<sup>49</sup> Jefferson, Thomas: Kentuckyi határozatok. Lévai 113–123. Ezt a véleményét még szélsőségsébb formában fogalmazta meg élete utolsó jelentősebb elméleti jellegű dolgozatában: Jefferson, Thomas: Virginia állam ünnepélyes nyilatkozata az Amerikai Egyesült Államok alkotmányának elveiről, és tiltakozása azok megsértése miatt. Lévai 131–136. Calhoun politikai filozófiájára lásd: Vajda Zoltán: Aspects of John C. Calhoun's Political Rhetoric. PhD értekezés, Szegedi Tudományegyetem, 2000.

a déli doktrína másik alappilléreinek megalapozása szempontjából bírtak különös jelentőséggel. Ennek képviselői a rabszolgotartó rendszert nem egyszerűen elfogadhatónak, hanem olyan „pozitív jó” dolognak tartották, amely gazdaságossági és humanitárius szempontból is egyértelműen fölötte áll a szabad munkaerőn alapuló északi szisztémának, s amely az északi munkásokénál mindenképpen kedvezőbb életkörülményeket biztosít a rabszolgák számára. E gondolatok már megtalálhatók voltak Jefferson virginiai pályais és harcostársa, John Taylor (1753–1824), illetve Calhoun írásaiban is, míg legkiérleltebb megfogalmazását talán George Fitzhugh (1806–1881) 1850-es években keletkezett munkáiban érte el.<sup>50</sup>

Thomas Jefferson rabszolgasággal kapcsolatos eszméi és tettei tehát kettős örökséget hagytak hátra. Ténykedésének megítélésakor persze figyelembe kell venni azt is, nehogy mai eszményeinket és elvárásainkat kérjük számon az elnöki széket éppen kétszáz esztendeje elfoglalt politikuson. Ám elfogadható álláspont-e az, hogy ezen az alapon felmentsük őt mindenfajta politikai és erkölcsi felelősség alól mondván, a kor fiaként nem gondolkodhatott és cselekedhetett másként?

CSABA LÉVAI

*„I tremble for my country when I reflect that God is just”:  
Thomas Jefferson and the problem of slavery*

The paper considers the views of Jefferson on slavery, comparing his slaveholder practice and his theoretical utterances on slavery. The author has found that the behaviour of the third president of the United States was ambiguous in both respects. With regard to his slaveholder practice, he tried to treat his slaves as humanely as possible, but only if it did not hurt his other, chiefly material, interests. And, of course, he never stepped out of the framework of the system by improving the condition of his slaves by freeing great numbers of them. Thus his slaveholder practice seems to have been fundamentally at odds with his views formulated on the equality and the natural rights of men in the *Declaration of Independence*. The author holds that this contradiction cannot be resolved by simply declaring that Jefferson was a hypocrite or he just lied, but can be understood only by interpreting his views on slavery within the framework of his notion of the working of the whole world. Comparing slaves in the United States to those of antiquity and to native Americans, Jefferson came to the conclusion that Blacks were inferior intellectually. Using the theories of contemporary natural scientists such as Linné and Buffon he found this was the result of Blacks coming into existence in a different phase of creation. From this it followed that their deficiencies could not be blamed on either the American environment or their position as slaves because the *white* slaves of antiquity, unlike Blacks in modern times, were capable of excellent intellectual performance. These were, therefore, the consequence of their biological constitution. That is why he denounced sexual relationships between Blacks and whites. Because he wanted to prevent the „harmful” mixing of the two races and to avoid the predictably revengeful

<sup>50</sup> John Taylor és Jefferson gondolkodásának kapcsolatára lásd Foshee, Andrew W.: *Jeffersonian Political Economy and the Classical Republican Tradition: Jefferson, Taylor, and the Agrarian Republic*. *History of Political Economy*, 1985. 4. szám. 523–550. Fitzhugh nézeteire lásd Ross, Dorothy: *The Origins of American Social Science*, New York, 1991. 32–33.

reaction of Blacks, he thought the only feasible way of freeing slaves was by having them removed from the territory of the United States. That is to say, he did not regard Blacks as fit to be citizens in his idea of a republican body politic and believed the situation could not be helped by educating them either, due to their limited intellectual capacity. He welcomed the emancipation of slaves in theory, but the only way he could see it done was by compensation of the owners. The fastly increasing number of slaves, however, would have made emancipation such a costly affair that precluded the possibility of this idea. In his old age he started to interpret the economic and political developments of the 1810s and 1820s (protective tariffs, the Missouri crisis) as aiming at the resuscitation of the federalist counterrevolution prevented by his election to the presidency in 1800 and at the overthrow of the republican political system based on virtuous homesteaders. He gradually came to regard views, originating in the North, critical of slavery and its territorial expansion as part and parcel of a northern federalist conspiracy intending to restrict the sovereignty of the southern states and the proprietary rights of slaveholders. In his later writings he explained that the federal government had no right to interfere with the issue of slavery, and if it took such measures, the states concerned had the right to nullify those measures. In such a case the southern states would remain the upholders of true republican government and they could even consider leaving the union. He added that the western expansion of slavery was advantageous with respect to emancipation because it would have the burden of freeing slaves divided among a greater number of people involved in it.

ARI HELO

## Thomas Jefferson republikanizmusa és a történelem progresszív felfogása

Gordon S. Wood, a korai amerikai történetírás egyik legkiemelkedőbb kutatója, a következőképpen jellemzi Thomas Jeffersonnak az amerikai történelmi önismeretben betöltött szerepét: „A legtöbb amerikai leginkább úgy gondol Jeffersonra, ahogy azt első hivatásos életrajzírónk, James Parton tette. »Ha Jefferson tévedett – írta Parton 1874-ben –, Amerika téved. Ha Amerikának igaza van, Jeffersonnak igaza volt.«<sup>1</sup> Éppen az „igaznak” lenni gondolata az, amely a faji és etnikai sokféleség problémáját kiváltképp hasznossá teszi arra, hogy Jefferson világnézetét történelemfelfogásán keresztül ragadjuk meg. E tanulmány arra a klasszikus kérdésre keresi a választ, hogy Thomas Jefferson, a virginiai rabszolgatartó elit képviselője milyen mértékben hitte azt, amit 1776 nyarán az amerikai Függetlenségi Nyilatkozatban leírt, nevezetesen, hogy mivel egyenlőnek teremtett, minden embert megillet az élet, szabadság és a boldogság keresésének a természeti joga. A Washingtonban található Jefferson-émlékmű falán olvashatók Jeffersonnak a rabszolgaság problémájára utaló szavai: „Semmi sem olyan biztos a sors könyvében, mint az, hogy ezeknek az embereknek szabadnak kell lenniük.” A feliratból ugyanakkor hiányzik Jeffersonnak az a módosító jellegű mondata, amely viszont az eredeti történeti forrásban közvetlenül a fenti szavak után olvasható: „Az sem kevésbé bizonyos, hogy a két – egyenlő mértékben szabad – faj nem élhet ugyanabban a kormányzatban.”<sup>2</sup> E tanulmány központi jelentőségű felvetése az, hogy Jefferson politikaelmélete nem teljesen egyeztethető össze az emberi jogokról szóló modernkori felfogásunkkal. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy filozófiájában a politikai célszerűség valamiképpen felülkerekedett volna az erkölcsön. Inkább arról van szó, hogy az aktív életének javát a közéletben eltiltó Jefferson számára az erkölcsi gondolkodás politika nélkül elképzelhetetlen volt.

Mint köztudott, Jefferson nem csupán a Függetlenségi Nyilatkozat szerzője volt: saját államában a felvilágosodás híveként szerzett magának hírnevet azzal, hogy átírta Virginia állam polgári törvénykezésének jó részét. Ezek közül a legnevezetesebb Virginia statútuma a vallásszabadságról, illetve egy, a primogenitura eltörléséről rendelkező törvény. Az általános, férfiakra kiterjesztett választójogra és mérsékelt földreformra vonatkozó radikálisabb javaslatok nem valósultak meg. 1790 és 1794 között George Washington kormányának külügyminisztereként Jefferson ádáz ellenfele volt a pénzügyministerséget betöltő Alexander Hamiltonnak, akinek nagyszabású pénzügyi programja – mely a tartós államadósság elvén nyugodott – a kereskedelmi és ipari érdekek támogatása révén célozta meg a fiatal amerikai köztársaság megerősítését. Jefferson, akinek kétségei voltak az Észak pénzügyi elitjének – valamint szócsövének, Hamiltonnak – a patriotizmusát illetően, a nemzet politikusai közül a demokratikus jogok kiterjesztésének elsőszámú szószólójává vált, aki egyúttal egy vidéki agrárius Amerika vízióját hirdette.

A hamiltoni programot támogató föderalisták, illetve a Jefferson által vezetett republikánusok alkotta első pártrendszer nagyrészt e két látóközötti alapvető véleménykülönbségek eredményeként jött létre. 1800-ban a föderalisták elveszítették a csatát:

<sup>1</sup> Wood, Gordon: *The Trials and Tribulations of Thomas Jefferson*. In: Onuf, Peter (Ed.): *Jeffersonian Legacies*. Charlottesville, Va., 1993. (a továbbiakban: Wood) 395.

<sup>2</sup> Jefferson, Thomas: *Autobiography*. In.: Peterson, Merrill D. (Ed.): *Thomas Jefferson Writings*. New York, 1984. (a továbbiakban: TJW) 44.

Jeffersont megválasztották az Egyesült Államok harmadik elnökének, a republikánusok (a későbbi Demokrata Párt elődei) pedig a Kongresszus mindkét házában megszerezték a többséget. 1800 forradalma, ahogy azt Jefferson nevezte, nézete szerint a Függetlenségi Nyilatkozat alapelveinek a megújítását jelentette, és vele kezdetét vette a jeffersoni korszak néven ismertté vált időszak.

A politikában befutott kiemelkedő pályája ellenére Jefferson sohasem úgy tekintett magára elsősorban, mint politikusra. Mindenekelőtt a „levelezők” köztársaságának a polgára volt. Levelezőtársai közé tartozott kora számos vezető gondolkodója, mint például Marquis de Condorcet, Alexander von Humboldt, Thomas Paine, Richard Price, J. B. Say és Dugald Stewart.<sup>3</sup> Politikusi tevékenysége, embertannal, építészettel és botanikával kapcsolatos tanulmányai mellett Jefferson az Amerikai Filozófiai Társaság elnöki tisztét is betöltötte. Gordon S. Wood szavaival élve: Jefferson erős „vágyat érzett arra, hogy a legkozmpolitább, legliberálisabb, a legműveltebb és legfelvilágosultabb úriember legyen egész Amerikában”.<sup>4</sup>

Nem állja meg a helyét az a hagyományosan elfogadott nézet, mely szerint Jefferson egy John Locke-ot követő koramodern liberálisnak tekintendő, aki csak a sors furcsa finitora révén volt véletlenül rabszolgatartó. Ez az értelmezés csupán arra szolgál, hogy Jeffersont sokkal következetlenebb gondolkodónak állítsuk be annál, mint amennyire azt valójában gondolnunk kell. Először is, Jefferson nem volt a liberális individualizmus bajnoka a szó mai értelmében. A Jefferson-kutatás egy sor olyan állítástól hemzseg, mely Jeffersont modern gondolkodónak állítja be, amennyiben a pluralizmus a modern erkölcsi világnézet központi gondolata. E tekintetben egyes kutatók nem tesznek különbséget a felvilágosodás korabeli gondolkodás pluralizmusa és a fogalom modern, vagy inkább posztmodern felfogása között. Tehát ha azt a kérdést tesszük fel, hogy miben áll Jefferson pluralizmusa, ez nagyon hasonló ahhoz a kérdéshez, hogy Jeffersonban mi a modern. Másfelől, Jefferson eszményi köztársasága nem valamiféle misztikus politikai társadalomként képzelendő el, ami Thomas Paine Locke-tól eredő szabad társadalmának az eszménye fölött helyezkedik el.

Jefferson szavaival élve, a köztársaság „egy olyan társadalom, melyben minden érett és épelméjű egyénnek egyenlő joga van arra, hogy személyesen vegyen részt a társadalom ügyeinek az irányításában.” Az ilyen társadalom különbözött a kormányzattól, ugyanis azt Jefferson olyan eszményként fogta fel, mely felé „minden kormányzatnak” törekednie kell. Összefoglalva a politikai közösség gondolatáról beszélt.<sup>5</sup> Hogy világossá váljék, miért Jefferson republikánizmusa az – mintsem gondolkodásának bármely locke-i eleme –, ami jobban jellemzi a történelem modern felfogásához való kötődését, a leghelyesebb, ha azzal a kérdéssel kezdjük, hogy a republikánus politikai gondolkodás általában miként kapcsolható a modern történeti gondolkodáshoz.

<sup>3</sup> Daniel J. Boorstin nevezetes munkájában, *The Lost World of Thomas Jefferson* (1948) (a továbbiakban: Boorstin), vezette be a „Jefferson köre” (Jeffersonian circle) kifejezést. Jefferson körének a kor vezető amerikai gondolkodói voltak a tagjai, mint például a csillagász David Rittenhouse, az orvos Benjamin Rush, a botanikus Benjamin Smith Barton, valamint a teológus Joseph Priestly. Boorstin szavaival élve Jefferson „volt az az emberi mágnes, mely összehozta őket, rendet és jelentést kölcsönzött elszigetelt kutatásaiknak.” Boorstin 23.

<sup>4</sup> Wood 403. Sok igazság van Daniel J. Boorstin azon állításában, miszerint a jeffersoni világlkép legjellegzetesebb vonása egyfajta dogmatikus aktivizmus volt. Lásd Boorstin 23.

<sup>5</sup> Idézetek: Thomas Jefferson levele Samuel Kerchevalhoz, 1816. július 12. In.: *The Works of Thomas Jefferson*. Ford, Paul Leicester (Ed.). 12 vols. [Federal edition.] New York, 1904–1905. Vol. 12:7 (a továbbiakban: Ford); Thomas Jefferson levele Isaac H. Tiffanyhoz, 1819. április 4. In.: *The Political Writings of Thomas Jefferson: Representative Selection*. Edited with an introduction by Dumbauld, Edward. Indianapolis, N. Y., 1955. 55.

A következőkben először John Pocock alapján vázolom a polgári humanizmus fogalmát a modern individualizmussal összefüggésben, majd rávilágítok arra, hogy a republikanizmus miként hozható összefüggésbe a modern, jövő irányultságú időfelfogással és Jefferson „progresszív” történelemfelfogásával.

Jefferson republikanizmusának ismertetésekor érdemes megjegyezni, hogy – ellentétben néhány neoliberais történész véleményével – a republikánus nyelvi kontextus használata a történeti kutatásban nem jár szükségszerűen azzal, hogy az ember pusztán arisztotelészi, politikai lénynek tekintendő.<sup>6</sup> Inkább csak azt jelenti, hogy elfogadjuk a nézetet, miszerint amennyiben – felfogásunk szerint – a történelem valóban nyitott, emberképző is az. Ezen a ponton szembesülünk a historicista pozíció és a történelem végéről szóló fukuyamai tézis közötti ellentéttel – függetlenül attól, hogy általában beszélünk-e a történelemről, vagy „csak” politika-történetet értünk alatta.<sup>7</sup> Mivel nem rendelkezünk episztemológiailag érvényes módszerrel arra, hogy meghatározzuk az ember mint *homo politicus*, *homo credens* vagy *homo economicus* funkcióját vagy lényegét, nem tűnik lehetségesnek az sem, hogy a történelem végét illetően állításokat fogalmazzunk meg. A legfontosabb az, hogy a nyugati történeti gondolkodásban meglévő történeti változások egész sorát tévesztjük szem elől, ha úgy tekintjük a polgári szabadság fogalmát, mint amely a modernkori időfelfogásoktól alapvetően idegen. Ellentétben a locke-i értelmezés egyik legfőbb képviselőjének, Joyce Applebynek az álláspontjával, bizonyosnak tűnik az, hogy sem Thomas Jefferson, sem pedig Alexander Hamilton Amerika jövőjét felvázoló vízióiból nem következik a „politikától való ideológiai elfordulás” egy valamilyen – feltehetően – politikamentes, modern, szabad társadalom nevében.<sup>8</sup>

A republikánus gondolkodásnak és a Jefferson eszmerendszerében kimutatható jelentőségének a vizsgálatát érdemes egy Jeffersontól származó 1816-beli idézettel kezdeni: „Valóban el kell ismernünk, hogy a köztársaság szónak minden nyelvben nagyon bizonytalan a jelentése.”<sup>9</sup> Politikátörténeti értelemben viszont a „republikanizmus” kifejezés arisztotelészi és polibioszi politikai gondolati motívumok kombinációjára utal, mely a köz erénye és a kormányzati hatalmak közötti egyensúly fogalmi köré épül, és az utóbbi révén elméleti alapot nyújt ahhoz, hogy a köz erényét megóvják a politikai korrupciótól. A republikanizmus az eszményi vegyes uralmi rendszer (köztársaság) összetevőit – az Arisztotelész által inspirált és bármilyen, városállamként leírható emberi társulásokban élő – embereknek az egy, a kevés és a sok kategóriába való besorolása alapján fogta fel. A köztársaság

<sup>6</sup> Lásd például Isaac Kramnick megjegyzését, miszerint „a polgári humanizmus úgy tekinti az embert mint politikai lényt, akinek önmegvalósítása csakis a közéletben való részvételen keresztül történik, a köztársasági aktív állampolgárság révén.” (Kiemelés tőlem.) Kramnick, Isaac: *Republican Revisionism Revisited*. *American Historical Review*, 1982. 87. szám. (a továbbiakban: Kramnick) 630.; Jefferson liberalizmusának érdekes tárgyalására szintén lásd Lévai Csaba: *A Moderate Reformer?* *Budapest Review of Books*, 1999. 4. szám.

<sup>7</sup> John Pocock historicizmus meghatározásában összeköti „a személyiség és integritásának a történelem mozgásába való beillesztésének” a kísérletét „a történelemnek új normákat és értékeket generáló erőként” való ábrázolásának a kísérletével. Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment*. *Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N. J., 1975. (a továbbiakban: Pocock 1975.) 551.

<sup>8</sup> Jefferson „politikától való ideológus visszavonulásáról” lásd Appleby, Joyce: *Republicanism in Old and New Contexts*. *William and Mary Quarterly*, 1986. 1. szám. (a továbbiakban: Appleby) 34. Ellentétben Isaac Kramnick állításával, miszerint az amerikai alapítók bizonyíthatóan hittek az ember természeti jogaiban mint ahistorikus, locke-i jogokban, nem igazolja azt a következtetést, hogy ők a modern középosztálybeli értékek letéteményesei lettek volna, és azt az állítást sem, miszerint „a korrupciós politikai ember eszményét felcserélték az erkölcsös és produktív gazdasági ember eszményére”. Lásd Kramnick 663.

<sup>9</sup> Thomas Jefferson levele John Taylorhoz. 1816. május 28. TJW 1392.

klasszikus eszménye ezen összetevőinek mindegyike a polgári erény egy-egy aspektusát volt hivatva megtestesíteni úgy, hogy a politikum mint egész stabil maradjon a korrupció állandóan jelenlévő veszélyével szemben. Ebben az értelemben a korai polgári politikatudomány a polgári erény tudománya volt, és arra irányult, hogy meghatározza a legmegfelelőbb módját az állam megoltalmazásának a fejedelem, udvartartása vagy a polgárság erényének a korrupciójával szemben.<sup>10</sup> Amint azt George H. Sabine megjegyzi: „a görögök számára a városállam elmélete egyszerre volt etika, szociológia és gazdaságtan, valamint politika a szűkebb, modern értelemben.”<sup>11</sup> Ebből a nézetből következik az a központi republikánus tétel, hogy a polgári erény tekintendő a sarkalatos emberi erénynek.

A republikánus nyelvezetnek a 18. századi amerikai történelem kontextusában játszott jelentőségének fejtegetése során megszokott dolog az állampolgár meghatározásával kezdeni, mely az emberkép premodern és koramodern változataiban gyökerezik. A következők egy feltételezeten természetes logikai gondolatmenet, mely annak igazolására irányul, hogy az állampolgárságnak ez a felfogása összeegyeztethetetlen a személyes szabadság újkori felfogásával.<sup>12</sup> Sajnos ennek az érvelésnek a következtében az amerikai republikánus hagyomány történelmi tárgyalása hajlamos átcsapni egy, a korai újkorból az újkori Amerikába való nagy átmenetről szóló, véget nem érő vitába, melynek eredménye az a nézet, hogy bármilyen, a modern liberalizmus jegyeinek híján lévő republikánizmus magán viseli a konzervatív gondolkodás összes jegyét.

Ebben a tekintetben figyelemre méltó, hogy John Pocock a *The Machiavellian Moment* (1975) című republikánizmusról szóló klasszikus tanulmányának alapvetése azon a historicista nézeten alapul, hogy az újkori individuum felemelkedése a korai újkori keresztény világnézetből nagymértékben összefüggött a korai újkori politikai gondolkodás felemelkedésével. Pocock azért fektet olyan nagy hangsúlyt Machiavellire, mert igyekszik összekapcsolni az ember mint természettől fogva politikai lény antik gondolatát azzal a jellegzetesen újkori nézettel, miszerint a nem teleologikus történelemfelfogás az embert individuumnak tekinti. Emiatt az úgynevezett „rousseau-i momentum” is ott rejlik Pocock művében. Rousseau politikaelmélete képviseli azt a pillanatot, amelyben a történelem folyamatának időn kívüli jelentősége (mivel az idő csupán egy dimenziója a folyamatnak) a keresztény eszkatológiából átalakul egy szekularizált ideológiába, mely a modern individuum képével kapcsolódik össze. Az egyén és az idő modern felfogásának viszonyában kifejezve ez azt jelenti – Pocock szavaival élve –, hogy „mivel természeténél fogva a társadalom humanizálta az embert, és ugyanazon folyamatok által újra elvonta és elidegenítette őt, nem volt olyan pont a múltban, jelenben vagy a jövőben, amikor ez a kettős hatás nem érvényesült volna.”<sup>13</sup> Az ebből a felfogásból következő történelmi vízió pedig ugyanilyen kettős, egyaránt tartalmazza a reményt és a félelmet.

<sup>10</sup> A „polgári erény tudományáról” lásd Pocock 1975. 484.; Szintén lásd Pocock, J. G. A.: *States, Republics and Empires. The American Founding in Early Modern Perspective*. In.: Ball-Terence-Pocock, J. G. A. (Eds.): *Conceptual Change and the Constitution*. Lawrence, Kansas, 1988. 57.

<sup>11</sup> Sabine, George H.: *A History of Political Theory. (Third Edition Revised and Enlarged)*. London, 1960. 25.

<sup>12</sup> Linda K. Kerber a témát közhelyszerűen közelíti meg, amikor úgy ábrázolja a „republikánizmus régebbi változatának” állampolgárképét, mint olyasvalamit, ami nyilvánvalóan a „konzervatív elfogultságtól” szenvedett, mivel „bizonyos feltételezéseket természetesnek vett, köztük azt, hogy az állampolgár férfi, aki a tulajdonnal való rendelkezés révén független, és hogy a köztársaság magasabb érdekeinek nevében vállalta szenvedélyeinek és önzésének a féken tartását.” Kerber, Linda K.: *The Revolutionary Generation: Ideology, Politics, Culture in the Early Republic*. In.: Foner, Eric (Ed.): *The New American History*. Philadelphia, 1990. 28-30.

<sup>13</sup> Pocock 1975. 504.

Ez a perspektíva mondatja Pocock-kal azt, hogy „a polgári erény és a világi idő közötti vita egyike volt az ember történetiségéről való nyugati tudatosság fő forrásainak; ám ugyanakkor e vita továbbélése – főként amiatt, hogy az emberi személyiség erkölcsi stabilitásáért érzett aggodalomban gyökerezik – állandósította a történelem premodern felfogását, mely szerint az távolodást jelent ama stabilitást meghatározó normáktól, és emiatt alapvetően terméketlen és entropikus, nem vezet millenniumhoz vagy utópiákhoz.”<sup>14</sup>

A széleskörű történeti vita, mely arról zajlik, hogy az amerikai alapító atyák a köz erényét keresztény erkölcsi értékek alapján fogták-e fel, szem elől tévesztve az alapítás központi paradoxonát: a polgári szabadságnak a vallási szabadsággal való azonosítása lehet, hogy millenériánus vagy szigorúan szekularizált utópisztikus víziók felé mutat, de egyúttal a felé a nézet felé is, hogy a politikai szabadság tekintetében az egyén nem köteles elfogadni ilyen víziókat.<sup>15</sup>

A fentiekhez kapcsolódó, néhány historiográfiai összefüggés alábbi bemutatása nyomán remélhetőleg tisztázódní fog a különbség a klasszikus republikánus gondolkodás és Jefferson republikanizmusa között. A legfontosabb megállapítás szerint – jóllehet republikanizmusnak nevezik – szöges ellentétben az idő antik felfogásával, Jefferson politikai gondolkodása jövő irányultságú világnézetben alapult. Ennek igazolására szükséges megvilágítani a historikus és az utópisztikus gondolkodásmódok közötti különbséget. Jefferson számára kristálytisztá volt az ilyesfajta megkülönböztetés. Így kommentálta például Mercier jól ismert utópiáját: „Mercier a 2440. év látomását adta számunkra, ám egy dolog a jövővel, és más a történelem.”<sup>16</sup>

Jóllehet, az úgynevezett neoliberais iskola jelentős mértékben hozzájárult a forradalmi nemzedék általános szellemi légköréről való tudásunk elmélyítéséhez, a liberális megközelítés bizonyos szellemi aspektusai bármely olyan társadalompolitikai gondolkodási rendszer, amely nélkülözi a locke-i liberális ideológiát, (szükségtelenül) hajlamosak úgy jellemezni, mint ami teljesen képtelen elképzelni egy jobb jövő vízióját.<sup>17</sup>

A következő idézet, mely része Joyce Applebynek a liberális historiográfiát az alapító időszak pococki értelmezésétől megkülönböztető jegyeit tartalmazó összefoglalásának, abból az időből származik, amikor ez a jórészt meddő vita a csúcspontján volt. Appleby így jellemezte Pocock álláspontját 1986-ban: „Pocock azon az alapon veti el Locke Második értekezését, hogy gondolkodása nem történeti fogalmak köré szerveződött egy olyan kor-

<sup>14</sup> Pocock 1975. 551.; A folyamat már eleve magában hordozza beteljesedését. Ezért látja Pocock úgy, hogy a kereszténység csak akkortól kezdett hozzájárulni a nyugati politikai gondolkodáshoz, amikor a politikára úgy kezdtek tekinteni, mint ami eszköz a politikan kívüli, nevezetesen eszkatologikus remények beteljesítésére. Néhány radikális csoport, mint például az Ötödik Monarchia tagjai számára az angol forradalom volt az a pillanat, amikor Angliából Isten választott nemzete vált, mely készen állt a világvég eljövételére. Millennializmusukat az teszi történelmileg érdekessé, hogy benne végre egy világi politikai cselekvést ítélték önmagában véve jelentősnek, jóllehet a politikai cselekvés még mindig maguknak a történelmi szereplők eszkatológiai szempontjából nyert jelentőséget. Lásd Pocock 1975., különösen 35., 157., 345.

<sup>15</sup> Lásd Vetterli, Richard–Bryner, Gary: In Search of the Republic. Public Virtue and the Roots of American Government. Totowa, N. J., 1987. passim. Ellentétben azzal, amit Richard Vetterli és Gary Bryner állít az „erény” általánosan elfogadott jelentésével kapcsolatban az alapítók nemzedéke körében, nem kérdéses, hogy az megkülönböztethető volt a keresztény moralitástól – és meg is különböztették attól.

<sup>16</sup> Thomas Jefferson levele Abigail Adams-hez, 1817. január 11. In.: The Adams-Jefferson Letters: The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams. Cappon, Lester J. (Ed.): Chapel Hill, N. C., 1959. 504.

<sup>17</sup> Ebben a tekintetben a politikatörténetnek egy adott kulturális örökség alapjaként való vizsgálata azzal a következménnyel járhat, hogy a múlt pusztán nyersanyaggá alakul modern értékrendszereink számára.

ban, amikor kortársai politikai elképzeléseiket a történeti változás kontextusában fogalmazták meg. Azzal, hogy ezeket az elméleti meglátásokat rávetítette a forradalmi Amerikára, Pocock nyilvánvalóvá tette hatásukat a korai amerikai eszmetörténet már javában folyó ártértékelésére. A politika klasszikus felfogása – írja – zárt ideológia volt, amely a 18. századi Amerikába bevezette a reneszánsz pesszimizmust a történelmi fejlődés irányát és visszafordíthatóságát illetően. Bármiféle változás nagy valószínűség szerint a korrupciótól való félelmet váltotta ki, a korrupcióval együtt pedig a degenerációt, ami a szabadság elvesztésével járt együtt.<sup>18</sup> Ezután következik Appleby vélekedése az ideológiai gondolkodásról szóló republikánus tézis mibenlétéről: „A republikánusok szerint a társadalom ideológiai szempontból homogén. Egyesek ugyan másoknál nagyobb mértékben húzhatnak hasznot a társadalom fogalmi nyelvébe beépült tekintély elosztásából, az elosztás mikéntje mindazonáltal mindenki számára adott dologként jelenik meg.”<sup>19</sup> Appleby azzal folytatja, hogy kijelenti, Pocock állítása szerint „a klasszikus paradigma meghatározta, hogy a 18. századi emberek miként reagáltak a változásra.” Végül kijelenti, hogy a 18. századi amerikai gondolkodás revizionista felfogása szerint „az idő a politikumon belül létezett; azon kívül a szerencse által uralt események jelentés nélküli sorozata hömpölygött.”<sup>20</sup>

A 18. századi republikánus gondolkodás modern elemeinek felfedezéséhez (legalább) háromféle történelemfelfogást kell megkülönböztetnünk: a ciklikus, a 18. századi progresszív és a történelmet nyitott végűnek feltételező modern felfogást. Ha valaki azt kívánja megmutatni, hogy még egy ideológia is tartalmazhat pesszimizista elemeket, nem szabad szem elől tévesztenie, hogy a ciklikus, polübioszi időfelfogás természetesen magában foglalta a változás gondolatát. A kormányzatok elkerülhetetlen degenerációja (a közérény romlása), mely benne rejtett a történelem polübioszi ciklusaiban, magában hordozta a közérény időnkénti megújulásának a gondolatát, jóllehet azzal a feltételezéssel, hogy minden egyes állam – az emberi idő minden egyes partikuláris jelene – éppúgy ki van téve az elkerülhetetlen romlásnak, mint az idő során korábban létezett államok.

Amikor a jövő irányultságú időfelfogás – ahogy az Reinhard Koselleck *új elvárás horizont* fogalmában artikulálódik – megjelent a nyugati gondolkodásban, az nem úgy fejlődött ki, mint valamely konkrét társadalom jövő irányultságú jelene, hanem mint annak a lehetősége, hogy a nyugati civilizáció képes leküzdeni önnön múltját mint pusztá tradíciót, legfőképpen magát az ősi nyugati kultúrát. Az effajta optimizmus oka szintén világos: a nyugati civilizáció teoretikusai csak azután találták meg a nyugati embert a történelem fogalmában, hogy Amerika és Afrika nem keresztyény népeinél ráleltek egy történelem nélküli múltra. Ezért első ízben került sor arra, hogy a történelmet a Jürgen Habermas által „kollektív egyesnek” nevezett entitásként fogják fel.<sup>21</sup> Maga a fejlődés eszméje akadályozta meg a múlt történetei közötti különbségtételt abban az értelemben, ahogy az ilyen megkülönböztetés felfedezhető a politikai rendszerek ciklusainak törté-

<sup>18</sup> Appleby 28.

<sup>19</sup> Appleby 29.

<sup>20</sup> Appleby 31. (Kiemelés tőlem)

<sup>21</sup> Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures.* (Das philosophische Diskurse der Moderne: Zwölf Vorlesungen, 1985.) Transl. Lawrence, Frederick G. Cambridge, 1996. 6.; Ezzel a témával kapcsolatban Reinhard Koselleck a következőt állítja: „Ha az egész történelem egyedi, a jövő is egyedi, vagyis különbözik a múlttól. Ez a történelemtudományi axióma – mely a felvilágosodás eredménye és a francia forradalmat visszahangozza – szolgáltatta az alapot ‘az általános történelem’ és a ‘fejlődés’ számára. Mindkettő olyan fogalom, mely történelemtudományi gazdagságát csak lexikai megalkotása révén nyeri el, mindkettő ugyanazt a lényegi tartalmat jelöli, vagyis a várakozásokat már nem lehet kielégítően leszűrni az előzetes tapasztalatból.” Koselleck, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time.* (Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 1979.) Ford. Tribe, Keith. Cambridge, 1985. (a továbbiakban: Koselleck) 281.

nelmében. Ehelyett ezeket a történelmeket összekapcsolta az egész emberiségnek a progresszív történelem kollektív fogalmában összegződő sorsával. Ezért tűnt úgy, hogy a haladás magának a történelemnek a kritériuma, mihelyt a történelmet nem kollektív, hanem egyedi fogalomként kezdték értelmezni. Koselleck megfogalmazásában: „Ily módon a fejlődés tapasztalatokat és elvárásokat ötvözött, felruházva őket a változás temporális koefficiensével. Egy csoport, egy ország vagy végül egy osztály részeként az egyén tudatában volt másokhoz viszonyított fejlettségének.”<sup>22</sup>

Ebben a tekintetben rendszerint kevésbé volt lényeges, hogy a fejlődés sémája inkább három, mint négy történelmi szakaszban fejeződött ki.<sup>23</sup> Annak ellenére, hogy Jefferson maga fordította le Destutt de Tracy Montesquieu Törvények szellemének kritikai kommentárja és ismertetése című munkáját, a könyv viszonylag csekély érdeklődést váltott ki a Jefferson-kutatásban. Tracy progresszív történelemről szóló szövege ugyanakkor igen alkalmas kiindulási pontnak tűnik Jefferson fejlődés- és kormányzatfelfogásával kapcsolatos történelemfilozófiájának a tanulmányozásához. A francia fiziokrata nézete szerint a civilizáció folyamata három fázisból tevődik össze, és bizonyos általános gondolkodásmódokban, valamint a társadalom azoknak megfelelő politikai módozataiban összegződik: „Megfigyeltem, hogy az emberi elme mind a társadalom, mind pedig az egyéb tudományokban fejlődésen megy keresztül, hogy az emberek által elképzelt első kormányzat a demokrácia vagy a despotizmus volt, és azok a civilizáció első fokát jelentik (...), hogy az egy vagy több törzsfőnök vezetése alatt álló arisztokrácia – akárhogy is nevezzük – mindenütt átvette ezeknek a helyét a mesterséges kormányzatokban, és ez a civilizáció második fokát alkotja (...), továbbá hogy az egy vagy több képviselőn alapuló képviselői demokrácia olyan újítás, mely a civilizáció harmadik fokát képezi. A fejlődés első fokán a tudatlanság kormányoz, vagy az erő diktál (...), a másodikban vélemények formálódnak, és a vallásnak van a legnagyobb hatalma (...), a harmadikban pedig az értelem uralma veszi kezdetét és a filozófiának van nagyobb befolyása.”<sup>24</sup>

Megfigyelhető, hogy Jefferson szerint az általános tudatlanság éppúgy eredményezhet tiszta demokráciát, mint tiszta despotizmust. Ez a kettősség abból az alapvető feltételezésből fakad, mely a tudományos fejlődés jeffersoni felfogása mögött rejlik, nevezetesen, hogy a képviselői kormányzat – amely az értelem uralmával esett egybe – az az uralmi forma, amelynek révén az ember megszerezheti az ellenőrzést történelmének alakulása felett.

Reinhard Koselleck rámutatott arra, hogy a republikánus gondolkodás döntően modern eleme az volt, hogy nem a ciklikus időfelfogáson keresztül fejezett ki egy adott „álapotot.” A republikánus nyelvezet, röviden, többé már nem korlátozódott a polübioszi vízióra, melyben semmilyen visszafordíthatatlan változás nem volt lehetséges.<sup>25</sup> A politikatörténet ciklikus felfogásának (a politikai kormányzatok polübioszi ciklusai) és a civi-

<sup>22</sup> Koselleck 279.

<sup>23</sup> A Jefferson számára oly kedves autoritások, mint Lord Kames, Montesquieu, Thomas Reid vagy Tracy gyakran helyettesítették a vadászatot, pásztorkodást, mezőgazdaságot és kereskedelmet alapuló négyszakaszos történelmi sémát a három szakaszon alapuló felfogással úgy, hogy egyszerűen összevonták a vadászat korát a pásztorkodásával.

<sup>24</sup> Tracy, Antoine Louis Claude, Destutt de: A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws. Ford. Jefferson, Thomas. (1811) New York, 1969. 148–149.

<sup>25</sup> Koselleck 287. Mind a machiavelli gondolat, miszerint a polgári erény megújításáért folytatott küzdelem végeredményben hiábavaló, ám mégis dicsőséges, mind pedig a Boethius általi vigasztalódás Fortuna kerekének örökös körforgásában (amikor a fejedelem erénye elégtelennek bizonyul az adott pillanatban) természetesen összeegyeztethetetlennek tűnik azzal a gondolattal, amit gyakran úgy jellemeznek, mint „a jövő lehetséges mássága.” Amikor Koselleck a „jövő lehetséges mássága” fogalmat használja, rögtön rámutat arra, hogy Immanuel Kant mekkora súlyt fektetett arra, hogy azt a fejlődés iránti várakozássá alakítsa át. Koselleck 280.

lizációs elmélet korai változatainak – ez utóbbiak a négyfázisú történelemelméletben öltöttek testet – az egymással való társítása új problémát jelentett a republikánus gondolkodás számára; először vált problémává a politikai gondolkodásban az, hogy létezik-e olyan köztársaság, amely képes elkerülni a korrupciót (vagy degenerációt) az általános történelmi kontextusban. Ez azt jelentette, hogy a különböző politikai irányvonalak sikerét az emberiség általános fejlődésének a mércéjével mérték.<sup>26</sup>

Az a politikus, aki kétségbe vonta az emberek tömegeinek általános képességét a jelenben, mindazonáltal rendelkezhetett egy jövő irányultságú modern világnézettel. Ezzel együtt – bármely partikuláris jelenben – egyetérthetett a jobb jövőben reménykedőkkel. Azt sincs okunk feltételezni, hogy Thomas Jefferson úgy vélte, az amerikai kísérlet hipotetikus kudarcra az emberiség fejlődésre való képtelenségének végső bizonyítékának tekintendő. Az emberiség sorsával kapcsolatos optimizmusának összefüggésbe hozása „azzal a fajta ideológiai háborúval, amit Jefferson a nemzeti politikába bevitt” az 1800. évi elnökválasztás során, nem alkalmas annak bizonyítására, hogy ellenfelei a polübioszi történelemszemlélet ígézetében éltek. Úgy tűnik, inkább azt mutatja, hogy maga a jövő vált a politikai konfliktus tárgyává.<sup>27</sup>

Jefferson republikánizmusának „alapelve az volt, hogy a kormányzat csak olyan mértékben republikánus, amennyiben megtestesíti és megvalósítja a nép akaratát.”<sup>28</sup> Az, hogy az amerikai alkotmányt valójában mi „alkotta”, nyitott kérdés maradt Jefferson gondolkodásában, mivel még az ő alkotmányos gondolkodása is az emberiség egyetemes fejlődésével összefüggésben határozódott meg: „a törvényeknek és intézményeknek kéz a kézben kell előre haladniuk az emberi értelem fejlődésével. Ahogy az egyre fejlettebb és felvilágosultabb lesz, ahogy új felfedezések születnek, új igazságok kerülnek a napvilágra, ahogy a szokások és nézetek a körülményekkel együtt változnak, az intézményeknek szintűgy fejlődniük kell és lépést kell tartaniuk az idővel.”<sup>29</sup> Jefferson szerint ezért „a nemzet akarata az, amely a törvényt kötelezővé teszi”, és „mivel a törvény, amely attól törvény, hogy a nemzet akarata, attól még nem változik meg, hogy megváltozik a jövőbeli akaratuk kinyilvánítására választott orgánum.”<sup>30</sup> Jefferson történelmi jelentőségű fogalma, a nemzeti főakarat, éppolyan elidegeníthetetlen volt, mint az egyén elidegeníthetetlen joga.

Ugyanakkor még bizonyításra szorul az, hogy Jefferson lehetségesnek gondolta, a nemzeti főakarat minőségileg különbözzék más nemzetekétől. Vegyünk tehát két példát: a latin-amerikaiakat és az indiánokat. Így vélekedett Jefferson társadalom, politika és morál összefüggéseiről a kolumbiai köztársaság kapcsán: „Ha az, amit a tömegek tudatlanságáról és vakbuzgóságáról hallottam, igaz, kétlem, hogy képesek volnának megérteni és fenntartani egy szabad kormányzatot (...) a sokaság az, amely erővel bír, és a bölcseségnek meg kell hajolnia előtte. Az ilyen állapotú társadalom számára az általad tervezett alkotmány valószínűleg a legjobb, amit el lehet képzelni. Bizonyára úgy van tervezve, hogy a legjobb képességeket hozza ki belőlük (...) Mint Szolón az athéniaknak, te kolumbiai népednek nem a lehető legjobb kormányzatot adtad, hanem a legjobbat, amit képesek elviselni.”<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Ez mindössze azt jelentette, hogy a republikánus gondolkodás fokozatosan republikánizmussá alakult át. Az olyan megfogalmazások, mint „zárt ideológia” vagy „reneszánsz pesszimizmus” azt jelzik, hogy ez a ciklikus időfelfogásból az egyetemes emberi felszabadítás utópisztikus jövő irányultságú gondolatába való átmenet nem „örökérvényű” átalakulás volt.

<sup>27</sup> Idézet Appleby 29.

<sup>28</sup> Thomas Jefferson levele Samuel Kerchevalhoz. 1816. július 12. TJW 1396.

<sup>29</sup> Thomas Jefferson levele Samuel Kerchevalhoz, 1816. július 12. TJW 1401.

<sup>30</sup> Thomas Jefferson levele Edmund Randolph-hoz, 1799. augusztus 18. TJW 1068–1069.

<sup>31</sup> Thomas Jefferson levele P. S. Dupont de Nemours-hoz, 1816. április 24. TJW 1388.

Jefferson számára nyilvánvalóan létezett az elképzelhető legjobb kormányzat modellje, ami azon túl volt, amit a latin-amerikai nemzetek még „el tudtak viselni.” Annak ellenére, hogy nem rendelkeztek kormányzati intézményekkel, az amerikai indiánok társadalmi Jefferson szemében megfelelőnek tűntek a szabad társadalom mércéje, a népakarat szerint: „Meg vagyok győződve arról, hogy azok a társadalmak (mint például az indiánoké), amelyek kormányzat nélkül élnek, nagy többségükben sokkalta nagyobb fokát élvezik a szabadságnak, mint azok, amelyek európai kormányzatok alatt élnek. Az előbbieik körében a közvélemény helyettesíti a törvényt és korlátozza az erkölcsöket olyan erőteljesen, ahogy azt a törvények bárhol valaha is korlátozták (...) Ápold ezért népünk szellemét és tartsd ébren a figyelmét. Ne légy túlságosan szigorú a hibáit illetően, inkább javítsd ki azokat azzal, hogy felvilágosítod.”<sup>32</sup>

Csak úgy tudjuk összebékíteni Jefferson kolumbiaiakról és indiánokról vallott nézeteit, ha azokat történelmi kritériumok alapján vizsgáljuk meg: míg Kolumbia problémája a szabad kormányzat megteremtése volt – melyet Jefferson a főakarat gondolatával összeegyeztethetőnek vélt –, még csak nem is gondolt ilyen problémára az indiánokkal kapcsolatban. Társadalmak híján voltak a történelemnek abban az értelemben, mely a leginkább érdekelte Jeffersont a történelmi tapasztalatban: nem rendelkeztek modern jogi intézményekkel.<sup>33</sup>

Annak érdekében, hogy összeegyeztethessük Jeffersonnak az erkölcsileg elfogadható politikai mintákról vallott felfogását történelemszemléletével, szem előtt kell tartanunk mind a „fejlődés”, mind pedig a „korrupció” fogalmát. A nagy civilizációk hanyatlása a történelem legjellemzőbb vonásai közé tartozott Jefferson számára. Az a gondolat, hogy még a civilizált népek is tévútra léphetnek, könnyen tetten érhető Jeffersonnak az olyan erősen elméleti jellegű filozófiai rendszerekről szóló rendkívül ellenséges feljegyzéseiben, mint a kálvinizmus vagy a platonikus filozófia, melyek tanításai nyilvánvaló ellentétben álltak azzal, amit Jefferson „egészséges alapelveknek” nevezett. Jefferson etikai gondolkodása a felvilágosodás humanizmusának alapfelfogásán, a történelem progresszív felfogásán alapult, ám alapvetően utópiellenes volt. Szerinte a korlátok nélküli civilizáció éppen annyira volt csapás az emberiség számára, mint áldás, és ezért kellett a felvilágosodás emberi történelemről vallott nézetében egyedi fogalomként megjelenő fejlődés gondolatát erkölcsileg úgy módosítani, hogy meg lehessen különböztetni az ókori civilizációktól – akár a római vagy az inka birodalomról lett legyen szó. Jefferson városi élettel szemben viseltetett jól ismert ellenszenvé, valamint az a tény, hogy az olyan kifejezéseket mint „luxus” és „pénzcsinálás” megvetéssel használta, ennek a szemléletnek a következménye volt. Összefoglalva, Jefferson nézete a történelem irányát illetően egyaránt magában foglalta az optimizmust és az időnkénti pesszimizmust a tekintetben, hogy ő magának milyen tényleges lehetőségei voltak az amerikai nemzet segítésére a fokozatos, általános emberi civilizálódással való lépéstartás érdekében.

Jefferson elnökként mindent megtett azért, hogy meggyőzze a nyugati indián törzsfőnököket: jöllehet fehéreket küldött vadászterületeik feltérképezésére, nem a rossz szándék vezette ebben.<sup>34</sup> Jefferson nézete szerint e nemzetek szabad egyénei teljes választási szabadsággal bírtak a tekintetben, hogy vagy alkalmazkodnak a fehér társadalom

<sup>32</sup> Thomas Jefferson levele Edward Carringtonhoz, 1787. január 16. TJW 880.

<sup>33</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az indiánok nem ismerték volna a politikát. Jefferson egy helyütt kifejti, hogy az indiánok közötti véleménykülönbségek miként vezetnek „különböző vezetőik köré csoportosuló, és tanácsaik, nem pedig parancsaik révén irányított pártok” egyfajta demokratikus rendszeréhez. Thomas Jefferson levele Francis W. Gilmerhez, 1816. június 7. Ford 11:535.

<sup>34</sup> Malone, Dumas: Jefferson the President. Second Term, 1805–1809. Jefferson and His Time. 5. kötet. Boston, 1974. 184–187.

viselkedési normáihoz, vagy pedig a Mississippi-folyón túlra vándorolnak. Amennyiben azonban elutasítják ezeket a lehetőségeket, a „nagy fehér atya” lesújt az indiánokra, mégpedig keményen. A vesztes számára nem ígérkezett felemelő élménynek ellenségnek lenni egy háborúban. Ez az elv természetesen az összes többi szabad nemzetre is érvényes volt. Jefferson Spanyolországgal kapcsolatban például egyszerűen azt javasolta, hogy „mihelyt az háborúba keveredik, egyik kezünkkel erős nyomást gyakorolunk rá, a másikkal pedig jutalmat ajánlunk” annak érdekében, hogy az Egyesült Államok „idővel egész Floridát megszerezze.”<sup>35</sup>

A legfigyelemreméltóbb az, hogy Jefferson véleménye szerint az indiánok beolvasztása a fehér társadalomba és meggyőzésük arról, hogy „érdeükben áll időnként földeket átadni az Egyesült Államoknak (...), összhangban állt a tiszta moralitással.”<sup>36</sup> Még egyfajta „tiszta moralitás” jegyében is éles választóvonalat lehetett húzni manipuláció és szervezett elnyomás között. Jefferson nem késlekedett elítélni Monroe elnök javaslatát „az indiánok törvényeinknek való alávetésére a beleegyezésük nélkül,” mivel „egy kis türelem és egy kis pénz hatására olyan gyorsan fognak áttelepülni a Mississippin túlra, hogy – reményeim szerint – elkerülhetjük, hogy ez az erkölcstelenség beszenyezze történelmünket.”<sup>37</sup> Összegezve, Jefferson számára a tiszta erkölcsiség mások szabad akaratának a tiszteletben tartásából állt, míg egy felvilágosult nemzet természetes arisztokráciájának a képviselői, a jók és bölcsek, teljes szabadsággal bírtak ennek az akaratnak a manipulálására.

Ami a rabszolgaság kérdését illeti, a tiszta erkölcsiségnek ez a felfogása Jefferson részéről éppen ezért nem tette szükségessé a feketék megfosztását a történelmen kívüli jogaitól, mivel az efféle jogokat nyilvánvalóan az általános történelmi folyamat jegyében kellett megvalósítani. Ezen álláspont elfoglalása azt jelentette, hogy Jefferson tagadta a rabszolgáknak a szabad végrendelkezéshez való törvényadta jogát: „Nálunk a dolgok szerencsétlen állása megfosztja a végrendelkezés és tulajdonlás jogától” a rabszolgát.<sup>38</sup> Ez a fajta logika csupán magának a moralitásnak egy mélyen historicista felfogásából eredhetett.

Ami az általános történelmi fejlődés gondolatát illeti, érdekes, hogy Jefferson *Notes on the State of Virginia* című munkájában szükségét érezte rámutatni arra, hogy az indiánok a „nőket igazságtalan robotnak vetik alá.” Majd így folytatta: „azt hiszem, ez a helyzet minden barbár néppel.” Magától értetődő volt, hogy „egyedül a civilizáció az, amely képes visszaadni a nők számára azt, hogy természetes egyelőségük jogát élvezzék.”<sup>39</sup> Ezért bizonyos, a történelmen kívüli, elidegeníthetetlen emberi jogok doktrínája képezte az emberiség erkölcsi felelősségének egyedüli alapját. Az emberek józan esze – Jefferson szavaival szólva – ezen jogok „elfogadására utasíthatja őket,” mely jogok igazságát egy vadember – éppúgy, mint egy civilizált egyén – megértené, feltéve, hogy „a megszokás nem tette elfogulttá”.<sup>40</sup> Mihelyt az egyén „elfogultnak” ítéltetett, természetesen „barbárnak” tűnhetett Jefferson szemében, akár indián, akár fehér ember legyen is az.

Amint azt John Pocock megjegyezte az úgynevezett rousseau-i momentummal kapcsolatban, a társadalmi lét összes történelmi változata egy olyan folyamat alkotórészeinek tekinthető, amely megállás nélkül humanizálja, majd visszaváltoztatja az embert.<sup>41</sup> Az indiánok – csakúgy, mint az összes többi ember – ki voltak szolgáltatva az ember má-

<sup>35</sup> Thomas Jefferson levele John C. Breckinridge-hez, 1803. augusztus 12. TJW, 1137.

<sup>36</sup> Thomas Jefferson levele Benjamin Hawkinshoz, 1803. február 18. TJW 1116.

<sup>37</sup> Thomas Jefferson levele Albert Gallatinhez, 1818. november 14. Ford 12:104–105.

<sup>38</sup> Thomas Jefferson levele Samuel Kerchevalhoz, 1816. szeptember 5. Ford 12:16.

<sup>39</sup> Notes (1785), Query VI. TJW 185–186.

<sup>40</sup> Idézetek Thomas Jefferson leveléből Henry Lee-hez, 1825. május 8. Ford 12:409.; Thomas Jefferson levele Thomas Appletonhoz, 1816. július 18. Ford 12:16.

<sup>41</sup> Pocock 1975. 504.

sodik természetének: szokásaik úgy alakították viselkedésüket, ami bebizonyította róluk, hogy civilizáltabb fehér testvéreikhez hasonlóan történelmi teremtmények. Amint arra fentebb már utaltam, a „tisza erkölcsiség” alapján tökéletesen helyénvaló volt az indiánok szabad akaratának a manipulálása. Amikor Jefferson leírta híres aforizmáját, mely szerint „a gyakorlatiasságnak gyakorta kell felügyeletet gyakorolnia a tiszta elmélet fellett”, ekképp fogalmazta meg a „gyakorlatiasság” ismervét: „jórészt a kormányzottak szokásai határozzák meg azt, hogy mi a gyakorlatias.”<sup>42</sup> Ez a gondolatmenet tökéletesen összeegyeztethető volt Jeffersonnak a polgári erényről, valamint az erkölcsök általános romlásának állandó veszélyéről vallott nézetével. Amikor Jefferson a szokások romlásáról beszélt a virginiai fehérek körében, egyaránt hivatkozhatott az indiánokra vagy a feketékre: Egyszer úgy tűnt számára, hogy Virginia „Indián bennszülötteink barbár állapotába zuhan,” máskor pedig úgy vélte, az „rohamosan az Unió barbarikumává válik, és az a veszély fenyegeti, hogy négereink színvonalára süllyed.”<sup>43</sup> A feketét az amerikai indiántól a szabadság különböztette meg. Mindazonáltal ez a megkülönböztetés egyiküket sem tette egyenlővé a nyugati kultúra felvilágosult emberével. Érdemes megjegyezni továbbá, hogy Jefferson eszményi szabad farmerjét az erkölcsi romlás állandó veszélye fenyegette.<sup>44</sup>

A nemsokára az Unió egyik legnagyobb indiánvadász hírnévre szert tévő William H. Harrison kormányzóhoz írt levelében Jefferson elnök világossá tette, hogy véleménye szerint miféle történelmi narratívában élnek az indiánok. Így írta le a helyzetet 1803-ban, lefektetve indiánpolitikájának az alapjait: „Amikor majd visszavonulnak és magukévá teszik a kis parcellák művelésén alapuló mezőgazdasági kultúrát, érzékeltetni fogják mennyire haszontalanok a számukra kiterjedt erdősegeik, és hajlandók lesznek majd arra, hogy időről időre kiirtsanak belőle egy-egy darabot, amit majd elcserélnek a farmjaik és családjaik számára szükséges cikkekért. Ily módon településeink fokozatosan körülveszik és megközelítik az indiánokat, és idővel vagy az Egyesült Államok polgáraitként csatlakoznak hozzánk, vagy áttelepülnek a Mississippin túlra. Az előző megoldás természetesen a számukra igen kedves történelmük végét jelentené. (...) Közöltem hát Önnel ezt a véleményemet arról a rendszerről, mely nézetünk szerint a legjobban fogja szolgálni az indiánok és a mi érdekeinket, és végső soron az egész országot egyetlen nemzeté fogja egyesíteni. Annak érdekében, hogy jobban hozzáigazíthassa eszközeit a célhoz, általános szerződési megbízást adunk Önnek. (...) Ügyeljen arra, hogy szigorúan bizalmasan kezelje ezt az ügyet, és különösen arra, hogy mennyire helytelen volna, ha az az indiánok tudomására jutna. Érdekeiket és békességüket a legjobban az szolgálja, ha történelmüknek csupán a jelen korszakát látják.”<sup>45</sup>

Minden nemzet rendelkezett az önkormányzat inherens jogával, ám – ahogy Jefferson fenti megnyilatkozása világosan mutatja – szerinte egyesek alkalmasabbak voltak annak birtoklására, mint mások. Egyesek jobban ismerték az indián történelmet, mint ma-

<sup>42</sup> Thomas Jefferson levele P. S. Dupont de Nemourhoz. 1802. január 18. TJW 1101.

<sup>43</sup> Az indiánokról lásd Thomas Jefferson levelét Joseph C. Cabellhez, 1820. január 22. Ford 12:155.; A feketék szintjére való lesüllyedés veszélyéről lásd Miller, John Chester: *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery*. New York, 1977. 257.

<sup>44</sup> Amint azt már korábban megjegyeztem, Jefferson szerint helyénvaló volt az indiánokkal csak történelmük „jelenkori szakaszát” megismertetni, míg ugyanilyen egyértelmű volt számára az, hogy a latin-amerikai köztársaságok a legnagyobb valószínűség szerint képtelenek szabad kormányzat fenntartására. Az indiánokról lásd Thomas Jefferson levelét William Henry Harrisonhoz, 1803. február 27. TJW 1120.; A latin-amerikai népekről lásd Thomas Jefferson levelét Alexander Humboldthoz, 1813. december 6. TJW 1311.

<sup>45</sup> Thomas Jefferson levele Benjamin Harrison kormányzóhoz, 1803. február 27. TJW 1117–1120.

guk az indiánok.<sup>46</sup> Jefferson szerint – az indián politikájában lefektetett elvekhez hasonlóan – a nemzetközi kapcsolatok kérdéseit is „minden becsületes ember erkölcsisége” szerint kellett megítélni.<sup>47</sup> A korrupció pedig bármely egyént érinthetett, lett légyen az indián vagy fehér ember.

Az emberiség általános erkölcsi fejlődésének folyamatába ágyazódó egyedi történeti narratíva kontextusa következtében Jefferson számára nyilvánvaló volt, hogy az egyetlen olyan döntés, melynek meghozatalától az ember nem tartózkodhat, politikai szabadságának a követelése annak érdekében, hogy más szabad embertársaival egyetemben megőrizhesse a lelkiismeret szabadságához való jogát. Mihelyt megfeledekzünk erről, mindent elveszítünk, beleértve a republikánus egyenlőséget, mely minden ember számára a racionális és érzékelő képességeinek gyakorlására való egyenlő jogot jelenti. Jefferson a következőképpen írta le a demokratikus procedúrák és a történelem általános progresszív szemlélete közötti összefüggéseket: „Ha ez az út lezárul, a hallgatólagos beleegyezés szavára, az erő hívó szaván keresztül fogja hallatni a hangját, és tovább fogunk haladni, mint ahogy azt más nemzetek teszik az elnyomás, lázadás és megújulás végtelen körforgásában; elnyomás, lázadás, megújulás, örökkön örökké, újra meg újra.”<sup>48</sup>

Úgy tűnt Jefferson számára, hogy amikor egy önmagát kormányzó közösség visszazuhan a kormányzatok polübioszi ciklikus mulandóságába, nem csupán a fejlődés víziója veszett el, hanem a fejlődés reménye is, ugyanis senki sem mondhatta meg, meddig fog tartani, amíg fortuna kereke megfordul, új forradalmakat idézve elő. Az emberi józan ész a cselekvésnek nem kritériuma, hanem alapja volt. Ugyanakkor képtelennek bizonyult arra, hogy véget vessen a zsarnoki kormányzatok ciklikus visszatérésének. A despotizmus vagy többségi uralom állandóan jelenlévő fenyegetésének a gondolata, mely a tiszta, választási demokrácia részét képezte, ugyanazon a megkülönböztetésen alapult, mint ami a becsületes farmer és a felvilágosodás bölcs embere – vagyis a sok és a kevés – között állt fenn. Ezért a neoklasszikus republikánus nyelv tökéletesen érthető volt Jefferson számára, aki így fogalmazott: „Isten áldja (...) összes uralkodónkat, és adja meg nekik a bölcsességet ahhoz, hogy megerősítsenek bennünket annak érdekében, hogy a kormányzat ne korcsosodjék el, és hogy összes hatalma összpontosulhasson egy személy, az előkelő származású kevesek vagy a sokaság kezében.”<sup>49</sup>

Ha Jefferson világnézetét a pluralizmus jegyében ábrázoljuk, úgy kell őt jellemeznünk, mint a 18. század sajátos nyugati típusú pluralistáját. Világnézete inkább newtoni volt, mint deista, ami azt jelenti, hogy soha nem tudta volna elképzelni azt, hogy megkérdőjelezze a newtoni természeti törvényeket. Pontosan azért nem, mert azok nem

<sup>46</sup> Mindezzel nem azt akarom állítani, hogy Jeffersonnak minden, az egyes nem nyugati kultúrákról tett kijelentése tartalmazott azon kultúrákról szóló erkölcsi jellegű megállapításokat. Amikor egy Francis W. Gilmerhez írott levelében az indián társadalmakat összeveti a sajátjával, Jefferson a különböző társadalmakról szóló elemzését a „végső okok” kifejtésével kezdte. Egyértelműnek gondolta azt, hogy az ember társadalmi érintkezésre teremtett, és igazságérzettel van felruházva, amit Jefferson más megnyilatkozásai során az erkölcsi érzék fogalmával azonosított. A civilizálatlan társadalmak híján voltak a törvények intézményének, a közvéleménynek viszont nem. Az indiánok között a természeti jogok megsértőjének Jefferson szavaival „a társadalom – vagy ahogy mi mondjuk, közvélemény – megvetése volt a büntetés.” Ez a gondolatmenet annak a hume-i érvelésnek az elfogadását mutatja, mely szerint az emberi közösségek legkezdetlegesebb szintjén élő emberek csupán azon természetes képességüktől függték, hogy alávessék magukat a társadalmi élet szükséges előfeltételeinek. Rendkívül fontos megjegyezni, hogy ezúttal Jefferson nem erkölcsi szempontból jellemezte az ilyen „primitív” társadalmakat. Idézetek Thomas Jefferson leveléből Francis W. Gilmerhez, 1816. június 7. Ford 11:534–535.

<sup>47</sup> Jefferson, Thomas: Opinion on the French Treaties. 1793. április 28. TJW 429.

<sup>48</sup> Thomas Jefferson levele Samuel Kerchevalhoz, 1816. július 12. Ford 12:14.

<sup>49</sup> Thomas Jefferson levele Joseph C. Cabellhez, 1816. február 2. TJW 1381.

hipotetikus igazságok voltak, hanem bizonyítható tudást képviseltek, míg arról a klaszszikus kérdéstről, miszerint az ilyen törvények isteni eredetűek-e, Jefferson következetesen úgy gondolkodott, hogy arra csak hipotetikusán felelhetünk. Nézete szerint a vélemények sokfélesége csupán az utóbbi esetben volt elfogadható, mi több, kívánatos. Ugyanakkor ez az egyetlen olyan fajta pluralizmus, ami megtalálható Jeffersonnál. Számára az indián kultúrák pusztán a mítoszokon alapuló emberi értelem közös múltjának az emlékeit képviselték. Ebből következik, hogy Jefferson világnézetét csak egy jelentős narratíva, nevezetesen a felvilágosodás emberi fejlődésről szóló nézetének a jegyében lehet historicistának felfogni. Az indián nemzeteket alá kellett rendelni az emberiség egészét érintő civilizációs folyamatnak, mivel úgy tűnt, hogy nem tájékoztatni őket a folyamat természetéről egyet jelentett azzal, hogy fokozatos és elkerülhetetlen kihalásra ítélik őket, mivel kulturális szempontból képtelenek az emberiség történelme egy adott állapotának a megértésére. Jefferson úgy vélte, ő ismeri annak mibenlétét.

Fordította: Vajda Zoltán

ARI HELO

### *Thomas Jefferson's Republicanism and the Progressive Notion of History*

In this article on the most famous of the American Founding fathers, Thomas Jefferson, Finnish scholar, Ari Helo argues that the conventional view of Jefferson as a Lockean-inspired early modern liberal can be refuted. According to Helo, such a Lockean-liberal interpretation serves only to make Jefferson a much more inconsistent thinker than we need to believe he was. Jefferson scholarship is populated with a wide range of arguments for viewing Jefferson as a modern thinker when it comes to pluralism, the core notion of modern moral outlook. In this respect, Helo argues, some scholars have failed to distinguish the pluralism of Enlightenment thinking from a modern, if not a postmodern, understanding of the term. Asking what Jefferson's pluralism is, then, is very much like asking what was modern about Jefferson. In order to explicate why it is Jefferson's republicanism rather than any set of Lockean elements of his thinking that better characterizes his commitment to the modern view of history, Helo examines how republican political thought, in general, can be seen as related to modern historical thinking, and then associates it with Jefferson's historicist view of human progress in the context of the eighteenth-century understanding of history.

TÓTH ÁGNES

## Az álmok Kaliforniája angol-amerikai bevándorlók írásaiban a 19. század első felében

Kalifornia nevét hallva általában az amerikai filmek többségének színhelyére gondolunk, elsősorban az Amerikai Egyesült Államok egyik távoli államára, Hollywoodra, San Franciscóra, a vadnyugatra és az aranylázra. Kalifornia korai, spanyol időszakából legfeljebb Zorrót, a kaliforniai Rózsa Sándort ismerik. Nem tudják, miért is gondolhatnák, hogy a jelenlegi Kalifornia a két Kalifornia, a Kaliforniák egyike: Felső-Kalifornia. Az Arany Állam (*Golden State*) mára elvesztette megkülönböztető jelzőjét a mexikói Alsó-Kaliforniával szemben, mely nevében ma is őrzi a közös múltat. A jelen tanulmány azt szeretné bemutatni, a Nyugat mítosza bűvöletében az ide érkező angol-amerikaiak mennyiben járultak hozzá, hogy a spanyol-mexikói Felső-Kalifornia az Amerikai Egyesült Államok részévé váljon, s ők maguk minderről mit gondoltak és írtak.

Felső-Kalifornia története a felfedezések után három időszakra osztható. Az első a spanyol korona jelenlétével indul, ez a kolonizációs kísérletek kora.<sup>1</sup> A második időszak Mexikó Spanyolországtól való függetlenedésével kezdődik 1821-től, és az 1848-as Guadalupe-Hidalgó-i békével zárul, mely egyben a máig tartó harmadik, „amerikai” korszak kezdete is.

A két első korszakban Felső-Kalifornia indián lakossága mellé megkezdődik az európai spanyol, majd mexikói származásúak betelepítése. Felső-Kalifornia történetében a területek telepítések által való megtartása mindig kulcskérdésnek számított. A lakosság összetételének alakulását vizsgálva, a fehér lakosság csekély számából azonban látható, hogy e kérdés az aranylázig megoldatlan maradt.<sup>2</sup> Ha a felső-kaliforniai lakosság etnikai, nemzeti összetételét vizsgáljuk, nem tudunk éles korszakhatárokat húzni. Az angol-amerikai jelenlét már a spanyol időszakban is kimutatható, a mexikói korszakban pedig számban és aktivitásában is egyre hangsúlyosabb.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Erre az időszakra esnek J. R. Cabrillo (1542) és S. Vizcaíno (1602) felfedezései és a 21 ferences misszió alapítása (1769–1823).

<sup>2</sup> Becsült adatok alapján a felső-kaliforniai népesség alakulása 1770 és 1850 között: 1770 – özszesz indián 135000, fehér/hispán 150; 1820 – missziós indián 21000, hispán 3500; 1840 – indián [21000], hispán 7300, nem hispán bevándorló 340 vagy 380; 1850 – indián 30000, hispán 15000, nem hispán bevándorló 100000. Cook, Sherburne: *The Conflict between the California Indians with Civilization*. Berkley, 1976. 3.; Gerhard, Peter: *The North Frontier of New Spain*. Princeton, 1982. 24–25.; Calvo Buezas, Tomás: *Misión, economía y cultura en la California indo-hispana-mexicana*. In.: *Iglesias, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492–1945)* T. II. Szerkesztette: Tóth Ágnes. Szeged, 1989. (a továbbiakban Calvo Buezas) 52–53.; Fontana, Bernard L.: *Entrada. The Legacy of Spain and Mexico in the United States*. Tucson, 1994. (a továbbiakban Fontana) 212.

<sup>3</sup> A betelepült külföldiek számát különböző források 340–380 főre becsülik. Egy feltehetőleg a mexikói kormányzat számára készült lista szerint Felső-Kaliforniában 1840-ig 340 külföldiből körülbelül 40 volt francia, német, itáliai, körülbelül 30–40 Fülöp-szigetekbeli és más színes bőrű, és 267 név szerint felsorolt angolszász: angol, ír, skót és ‘amerikai’. Dakin, Susan Bryant: *A Scotch Paisano in Old Los Angeles*. Hugo Reid’s Life in California, 1832–1852. Derived from

Az angol-amerikai bevándorlás lehetővé válása és felgyorsulása a 19. század első felében Felső-Kaliforniában a mexikói és az észak-amerikai gazdasági, társadalmi viszonyoknak egyaránt volt köszönhető. Egyrészt a spanyol viszonyokat öröklő, félig szabad, félig monopolista mexikói gazdaság elégtelennek bizonyult északi határvidéke ellátására, számszerűen is jelentős lakos betelepítésére. Másrészt az Észak-Amerikai Egyesült Államok fejlődő gazdasága keresett új piacokat, növekvő lakossága új területeket, új lehetőségeket. A két fejlődési irány találkozott, amihez hozzájárult egyrészt az Egyesült Államok szándéka határainak kiterjesztésére a Csendes-óceánig, másrészt pedig Mexikó kolonizációs törvényei is, melyek bár szigorú feltételekkel, de lehetővé tették az egyéni letelepedést.

Az angol-amerikaiak betelepülése négy egymást átfedő korszakra osztható. A betelepülők célja szerint egy-egy korszak más-más jellegzetességgel bír. A bevándorlás első időszakában (a 18. század utolsó, a 19. század első évtizedei) az angol-amerikaiak kereskedők voltak, akik Kína és a Csendes-óceán szigetei felé hajózva Kaliforniában csak vizért, tűzifáért szálltak partra. Csak átutazóban jártak, vagy véletlenül maradtak itt. Az 1810-es évektől kezdve az ide érkező hajókról néhányan itt maradtak, vagy mint menekültek, vagy mint a spanyol hatóságok által elfogott kalózok.

A bevándorlások második szakaszában (az 1820-as évek elejétől az 1830-as évek végéig) a betelepülők többnyire Új-Angliából származó kereskedők voltak. Elsősorban Bostonból és környékéről érkeztek, ezt bizonyítja, hogy a kaliforniaiak minden angol-amerikai kereskedőt bostoninak neveztek. Őket már határozott cél vezérelte, ki akarták használni a helyi bőr- és faggyúpiac nyújtotta lehetőségeket. Eleinte ideiglenesen tartózkodtak itt mint kereskedelmi megbízottak, majd közülük többen véglegesen letelepedtek, mexikói állampolgárságot szereztek, miután katolikus hitre tértek, s gyakran kaliforniai nőt vettek feleségül.

Az első két időszak bevándorlói többnyire tengeri úton érkeztek Felső-Kaliforniába, megkerülve a Horn-fokot, vagy Nicaraguán, Mexikón keresztül. Ebben az időszakban jelentek meg az első utazók is az észak-amerikai szárazföldön keresztül, többségük prémvadász csapatok tagja volt, s csak átutazóban járt itt.

A harmadik időszak bevándorlói többnyire már a szárazföldön keresztül jöttek. Ez az időszak az 1830-as évek végétől a mexikói-észak-amerikai háború befejeződéséig tartott. E korszakban a bevándorlók csoportokat szerveztek, elsődlegesen földművelésre rendezkedtek be. Nem mindig folyamodtak mexikói állampolgárságért, csak tartózkodási engedélyért, ritkábban házasodtak kaliforniai családokba, többnyire magukkal hozták családjukat, illetve az követte őket.

Az utolsó, negyedik nagy betelepülési hullám, az arany kalifornia felfedezése után, az „aranylázzal” kezdődik. Az ún. „negyvenkilencesek” inváziója már 1848-tól kezdve spontán jellegű volt, hasonlóan az előző időszakok bevándorlásaihoz, de alapvetően más gazdasági, társadalmi okokra vezethető vissza, s az előző időszakokkal szemben tömeges jelenség volt. Felső-Kalifornia történetének ez az időszaka már az Egyesült Államok történetének a részét képezi.

Miért keltek át annyian több ezer mérföld távolságra, Felső-Kaliforniába, többnyire a bizonytalan felé, eladva javaikat, felszámolva a keveset nyújtó biztonságot. Választ erre többek között egy észak-amerikai népdalban találhatunk:<sup>4</sup>

---

His Correspondence. (1939) Berkeley, Los Angeles, London, 1978. (a továbbiakban Dakin) 201–214.; Fontana 212.

<sup>4</sup> [„Amióta nehézségre fordult sorsunk, szívem / Álmodom az, hogy itthagya ekém, szekerem / Kaliforniába utazzak, hogy mint mások / teszik, megduplázzam a vagyonom.”] Nash, Gary B.–Jeffrey, Julie Ray: *The American People: Creating a Nation and a Society*. Vol. I: To 1877. Harper Collins, [New York,] 1994. (a továbbiakban: Nash–Jeffrey) 439.

*Since times has been hard, I'll tell you sweetheart  
I've a notion to leave off my plow and my cart,  
Away to California a journey pursue,  
To double my fortunes as other men do.*

A jobb élet, a meggazdagodás vágya elsősorban a 19. század középső harmadának kivándorlóira jellemző. Ezt megelőzően számtalan utazó fordult meg e partvidéken, más-más céllal. A 18. században, amikor a Csendes-óceán „spanyol tóból” nemzetközivé változott,<sup>5</sup> az európai hatalmak, Anglia, Franciaország és Oroszország felélenkülő expanziós törekvéseinek és Spanyolország erőfeszítéseinek egyik eszköze volt a tudományos expedíciók szervezése a gyarmatok megtartása érdekében, melyeknek kettős célja volt: a tudományos és a katonai megfigyelés. Az általunk vizsgált korszakban több nemzet küldött utazókat hatalmi vagy tudományos céllal a Csendes-óceán partvidékére. Franciaországból Edmond de Netrel és kapitánya, B. A. Duhaut Cilly többször járták végig 1826 és 1829 között a partvonal kikötőit Fort Rosstól Mazapánig; 1836–39-ben A. Du Petit-Thouars fordult meg itt, 1839-ben Cyrille Pierre T. La Place kapitány; 1840-ben pedig Eugén Dufлот de Mofras, mexikói francia attasé.<sup>6</sup> Az oroszok megbízásából Otto von Kotzebue keresett megoldást a csempészkereskedelem felszámolására; Kirill T. Khlebnikov több alkalommal tájékozódott üzleti ügyekben Felső-Kaliforniában (1820, 1825–26, 1830–31). 1845-ben pedig Alekszander Markov tette ugyanezt. Egy sarki expedíció során az angol korona megbízásából Fr. William Beechey járt többször e partokon 1825 és 1828 között. Thomas Coulter 1831–32-ben végzett tudományos megfigyeléseket Oregonban és Felső-Kaliforniában, 1835-ben John M. D. Coulter, két alkalommal, 1837 és 1839-ben pedig Sir Edward Belcher. Sir George Simpson 1841-ben töltött rövid időt e partokon, 1846-ban világgörűli útja során B. C. Seemann és Frederich Walpole. Még német érdeklődő is megfordult ezen a vidéken Edward Vischer acapulcói kereskedő személyében 1842-ben.<sup>7</sup> A betelepült kortársak is beszámolnak e hivatalból kíváncsi utazókról. William Heath Davis például elmeséli angol kereskedő társáról, William Richardson kapitányról, hogy őt Sausalito nevű ranchóján évente egyszer angol *men-of-war* (katonák) látogatták meg, hogy tűzifát, ivóvizet és húst szerezzenek be hajójukra. Megjegyzi, hogy a helybeli angol-amerikaiak benyomása az volt, hogy kormányuk megbízásából jöttek tájékozódni a vidékről, annak adottságairól, Anglia lehetőségeiről. Főleg az angoloktól tartva „*American men-of-war*” is gyakran érkeztek, néhány hétre, mondja Davis, s szinte mindig tartózkodott egyesült államokbeli hajó az öbölben.<sup>8</sup> Szerinte hasonló megbízatással jött Wilkes kapitány is – akit hajóján is meglátogatott –, s aki kifaggatta őt is a francia De Mofrasról. Wilkes már ekkor, 1841-ben kijelentette

<sup>5</sup> Bernabeu Albert, Salvador: *El Pacifico Ilustrado: Del lago español a las grandes expediciones*. Ed. Mapfre, Madrid, 1992. 11.

<sup>6</sup> Lásd Tóth Ágnes: *Francia utazók Felső-Kaliforniában a XIX. században*. Előadás. Martí szeminárium. Szeged, 1995.

<sup>7</sup> Waters, Willard O.: *Franciscan Missions of Upper California as Seen by Foreign Visitors and Residents, a Chronological List of Printed Accounts, 1786–1848*. (1943) In.: *Documentary Evidence for the Spanish Missions of Alta California*. Ed.: Julia G. Costello. New York–London, 1991. (a továbbiakban: Waters) 529–539; Beechey, Frederick William: *An account of a visit to California, 1826–27*. *Introd.*, edit: M. Coulter. San Francisco, 1941. *Introd.* (a továbbiakban: Beechey)

<sup>8</sup> Davis, William Heath: *Seventy-Five Years in California*. Ed.: Harold A. Smal., San Francisco, 1967. (a továbbiakban: Davis 1967.) 73. William Heath Davis (1824 Hawaii–1909 Kalifornia), bostoni kereskedő családból származik. Kaliforniában élt: 1831, 1833–1838, 1842–1909. 1842-ben katolizált, mexikói állampolgár volt. 1847-ben kötött házasságot María Jesús Estudilloval.

a San Francisco öböléről: „*This is ours*”, (a miénk) – vagyis az Egyesült Államoké.<sup>9</sup> Az volt a benyomása, hogy egy francia kereskedőhajó, amely eltévedt az öbölben, szintén alaposan körülnézett.<sup>10</sup>

Mi hajtotta azokat, akik nemcsak tájékozódni jöttek, s nem is királyi tudományos megbízatással, hanem a letelepedés szándékával? Miért indultak el otthonról? Volt, akit személyes kíváncsiság hajtott: John Bidwell egy Kaliforniát járt francia utazótól a hallottak alapján döntötte el, ha lehet, megnézi ezt a csodálatos földet.<sup>11</sup> John Steel amerikai utazót a kíváncsiság mellett – hogy megismerje az országot – az is ösztökélte, hogy megakarta tanulni a nyelvet.<sup>12</sup> Volt, akit nyughatatlan vére űzött. Bidwell szerint ennek a kornak az embere olyan, aki Nyugatra ment, az Appalache hegységen túlra, s amint valamennyire berendezkedett, már újabb vidékről álmodott.<sup>13</sup> Voltak, akiket praktikus okok hajtottak. Richard Henry Dana<sup>14</sup> megromlott látása miatt szakította félbe tanulmányait és szállt tengerre Felső-Kalifornia felé. Thomas Oliver Larkin<sup>15</sup> is részben gyenge egészségi állapota miatt indult el Bostonból, amihez hozzájárult bátyja halála is.<sup>16</sup> Abel Stearns is már felnőttként, miután megözvegyült, részben lelki egészségét, egyensúlyát kereste az utazással. Jefferson Farnham – Bidwell értesülése szerint – egészsége helyrehozatala végett indult a Sziklás-hegységbe, s útban hazafelé járt Felső-Kaliforniában.<sup>17</sup> W. A. Trubody és családja tíz évig élt Lexington mocsaras vidékén, ahol gyakori volt a hidegrázás és a láz, ezért határozta úgy, hogy egészségesebb vidéket keresnek. Egy szállóvendégük mesélt Kaliforniáról: nem olyan hideg és nedves, mint Oregon, bővelkedik gazdag földekben. Trubody csapatának egy tagja, James Findla írja le, hogy a Felső-Kalifornia felé tartók közül legtöbben egészségtelen vidékről távoztak, naposabb vidéket keresve.<sup>18</sup> Az egészség ürügyül is szolgálhatott: Archibald H. Gillespie, az Egyesült Államok titkos ügynöke mint *invalid merchant*, beteg kereskedő vitt memorizált üzenetet Mexikó városán keresztül Felső-Kaliforniába.<sup>19</sup>

<sup>9</sup> Davis 1967. 72., 132.

<sup>10</sup> Davis 1967. 109.

<sup>11</sup> Bidwell, John: *The First Emigrant Train in California*. Century Magazin, 1940. nov. XLI. szám. (a továbbiakban: Bidwell, 1940) In.: Ridge, Martin-Billington, Ray Allen: *America's Frontier Story. A Documentary History of Westward Expansion*. New York, Chicago etc., 1969. (a továbbiakban Ridge-Billington) 477. John Bidwell (1819 New York–1900 Kalifornia) tanár, földbirtokos. Kaliforniában élt 1842–1900 között. 1844-ben mexikói állampolgár lett. 1868-ban házasságot kötött Annie E. Kennedyvel.

<sup>12</sup> Steele, John, [Rev.] *Camp and Cabin...* [1850] Ed.: M. Milton Quaife. Chicago, 1928. 236.

<sup>13</sup> Bidwell 1940. 477.

<sup>14</sup> Richard Henry Dana (1815 Massachusetts–1882 Róma) jogász. Kaliforniában 1835–36 között kereskedelmi ügynökként tevékenykedett, 1859-ben pedig látogatóban volt.

<sup>15</sup> Thomas O. Larkin (1802 Massachusetts–1878 Kalifornia) kereskedő, földbirtokos. Kaliforniában élt 1832–1850 és 1853–1878 között. 1833-ban házasságot kötött Rachel Holmes-szal. 1843-ban az Egyesült Államok konzulja Monterreyben, Felső-Kalifornia fővárosában. 1847-ben az Egyesült Államok flottájának ügynöke.

<sup>16</sup> Parker, Robert J.: *Chapters in the Early Life of Thomas Oliver Larkin: Including His Experience in the Carolinas and Building of the Larkin House at Monterey*. Ed. and introd: Robert J. Parker, foreword: Herbert Eugen Bolton. San Francisco, 1939. (a továbbiakban: Parker) 2.

<sup>17</sup> Bidwell, John: *Echos of the Past About California*. Ed.: M. Milton Quaife. Chicago, 1928. (a továbbiakban: Bidwell 1928.) 16–18.

<sup>18</sup> Trubody, William Alexander: *Narrative of W. A. T.; Reminiscences of W. A. T.* In.: Camp, Charles: *William A. Trubody and the Overland Pioneers of 1847*. California Historical Society Quarterly, 1937. Vol. 16. No. 2. 112–128., 128–134., 139. William A. Trubody (1839 Ohio–1933 Kalifornia) földbirtokos. Kaliforniában élt 1847–1933 között, felesége Lura Grigsby.

<sup>19</sup> Hague, Harlan-Langum, David J.: *Thomas O. Larkin: A Life of Patriotism and Profit in old California*. Norman-London, 1990. (a továbbiakban: Hague-Langum) 116.

A praktikus okok között sokszor szerepelt az anyagi viszonyok megromlása vagy akár a csőd is. G. C. Yount, miután megtakarított vagyonát bizalmas szomszédja ellopta, eladósodott és tönkrement. Házasságát ellenző apósa nem segített neki, ezért indult szerencsét próbálni, miután többéves munkával kifizette adósságát.<sup>20</sup> Larkin távozásának lelkiállapota mellett a másik nyomósabb oka a több gyenge, sőt rossz üzleti év volt Észak-Karolinában. Három választása lehetett: vagy Bostonba megy és megházasodik, vagy állást vállal a Postánál, vagy féltestvére biztatására Monterreybe megy. A visszatérés mellett döntve az utolsó lehetőséget választotta.<sup>21</sup> J. A. Sutter<sup>22</sup> is sikertelen kereskedelmi vállalkozás után indult Középnnyugatról Délnyugatra, sőt már Svájcban is csőd elől menekült. R. H. Dana három lezüllött honfitársával találkozott San Pedróban. Egyikük eladósodott philadelphiai szabó volt, s prémvadász, trapper csapattal a Kolumbia folyóhoz jött, majd onnan Los Angelesbe.<sup>23</sup>

Az útra kelésben egy új-angliai szokás is közrejátszott: a gyermek életre nevelésében nagy szerepet játszottak hajón eltöltött inasvei. Az árván maradt Abel Stearns<sup>24</sup> is egy kereskedelmi hajóra szegődött. William Davis Merry Howard szintén *cabin-boy*ként, vagyis hajósinasként kezdte az élet iskoláját. Sok esetben már Felső-Kaliforniában élő rokon hívása döntötte el az idejövételt. Larkint féltestvére, John B. R. Cooper kapitány hívta. W. H. Davis pedig nagynénje férjéhez, Nathan Spearhez állt be kereskedőinasnak. Volt, akit vallási okok vagy missziós célok vezettek: Jonathan S. Green 1829-ben Hawaiiból érkezett az oregoni és kaliforniai partra, hogy misszió telepítésére alkalmas helyet találjon.<sup>25</sup>

Milyen lehetőségeket vártak Kaliforniától az emigránsok? Aranyat? El Dorado motívuma az újkori történelem nagy migrációinak, hódításainak egyik mozgó rugója volt. Felső-Kalifornia 19. századi történetére azonban ez csak 1848 után igaz. Pedig a Sacramento-völgy aranyáról – írja emlékezéseiben W. H. Davis – már a missziós *padrék* is tudtak. A missziós indiánok időnként hazalátogattak eredeti közösségükhöz, s visszatértükkor, titokban mutatták az aranyrögöket. Davis úgy gondolta, hogy maguk a *padrék*, félve a tömeges bevándorlástól inkább hallgattak erről, s nem használták ki e helyzet előnyeit.<sup>26</sup> Yount értesült 1829-ben J. S. Smithtől<sup>27</sup> és társaitól, hogy nagy mennyiségű

<sup>20</sup> Yount, George C(lemente): The Chronicles of George C. Yount California Pioneer of 1826. California Historical Society Quarterly, 1923. Vol. II. No. 1. 3–66. (a továbbiakban: Yount) 6. George C. Yount (1794 Észak-Karolina–1865 Kalifornia) vadász, kereskedő, farmer. Kaliforniában élt 1830–1865 között. 1835-ben katolizált, mexikói állampolgár.

<sup>21</sup> Parker 55–56.

<sup>22</sup> Johann vagy John August Sutter (1803 Baden, Svájc–1880 Massachusetts) katona, kereskedő, földbirtokos. [1834]-ban az Egyesült Államokba érkezik. Kaliforniában élt 1939–1880 között.

<sup>23</sup> Dana, Richard Henry: Two Years before the Mast: A personal narrative. (1840) New York, 1964. (az 1869-es kiadás alapján) (a továbbiakban: Dana) 233–234.

<sup>24</sup> Abel Stearns (1789 Massachusetts–1871 Kalifornia) kereskedő, földbirtokos. Mexikóban 1926, Kaliforniában 1828–1871 között élt. 1828-ban katolizált, mexikói állampolgár. 1841-ben házasságot kötött Arcadia Bandinival.

<sup>25</sup> Waters 537.

<sup>26</sup> Davis, William Heath: Seventy-five Years in California: A History of Events and Life in California: Personal, Political and Military; Under the Mexican Regime; During the Quasi-Military Government of the Territory by the United States and after the Admission of the State to Union: ...enlarged edition of „Sixty Years in California” ... edited and with foreword and index by Douglas S. Watson. San Francisco, 1929. (a továbbiakban: Davis 1929.) 165–6.; Rolle, Andrew F.: An American in California. The Biography of William Heath Davis 1822–1904. San Marino, California, 1956. (a továbbiakban: Rolle) 72.; Davis 1967. 121.

<sup>27</sup> Jedediah Strong Smith (?–1831 Oregon) trapper, földrajzi feltáró munkát is végez, Kaliforniában utazik: 1826, 1828–29. Írásai Kaliforniáról: Jed. Smith's Letter to General Clark (Copy of original – Office of Indian Affairs, Washington) 1827. California Historical Society Quarterly,

aranyat találtak a San Joaquín-völgyben az előző évben. A lelőhelyről azonban csak Smith tudott, s „a felfedezés vele együtt halt meg Arkansasban”, amikor az indiánok megölték.<sup>28</sup> Életrajzírója, Ch. Camp szerint Yountban ezek a történetek ébresztettek vágyat arra, hogy e partvidékre látogasson.<sup>29</sup> Yount 1833-ban egy hódvadászaton a San Clemente szigeten talált aranyat.<sup>30</sup>

W. H. Davis szerint a mexikói időszakban az arany első ismert felfedezése a San Fernando-völgyben 1840-ben történt. Néhány Sonorából északra tartó mexikói aranyport talált. Az aranypor használata ezután már nem volt ismeretlen. Ezzel vásároltak, így több kereskedő is hozzájutott, köztük a Felső-Kaliforniában élő kereskedő, Henry Mellus is, aki 5000 dollár értékben küldött aranyport Bostonba 1840-ben. A következő években körülbelül 80–100 ezer dollár értékben termeltek ki aranyat Felső-Kaliforniában, és az itteni bányászat a sacramentó-völgyi felfedezésig folytatódott.<sup>31</sup> 1848-ig még több felfedezésről is tudunk. Így például 1843-ban Bidwell B. Ruelle-lel találkozott, aki a Sacramento folyó egyik mellékágánál talált aranyat. Ő számolt be neki Elisha Stevensről, aki azzal a céllal érkezett 1844-ben, hogy aranyat keressen Felső-Kaliforniában, melyet az arany országának tartott: „*We are in a gold country*”, Aranyországban vagyunk” – írta. Végigjárta a folyóvölgyeket, de végül csekély eredménnyel távozott 1845-ben.<sup>32</sup> A mexikanizált angol kereskedő William Hartnell 1844-ben írt tájékoztató levélben arról, hogy a „Pueblo”,<sup>33</sup> vagyis Los Angeles közelében találtak és termeltek ki aranyat, jó minőségű, de nagyon kis darabokat.<sup>34</sup> Abel Stearns 1867-ben emlékezik meg egy levélben a lelőhely megtalálásáról. Egy Los Angeles közeli helyen, San Francisquitóban 1842. március havában egy kaliforniai, Francisco López, aki társaival elbitangolt lovat keresett, pihenés közben késével vadhagymát ásott ki, s azzal fordította ki az első aranyrögöt. Ezután, amíg itt bányásztak, évi 6–8000 dollár értékű aranyat termeltek ki.<sup>35</sup> Ebből az aranyból küldhetett 18.34 uncia mintát a Bostonba induló Robinsonnal Abel Stearns, amit Robinson megvizsgáltatott Philadelphióban, és levélben értesítette barátját a beváltási lehetőségekről, valamint arról, hogy a mintát 344,75 dollár értékben vették letétbe.<sup>36</sup> Stearns 1842. május 3-án Los Angelesből Th. O. Larkint is értesítette az arany felfedezéséről. A lelőhelyet 30–40 mérföld szélesnek becsülte. Már akkor 40–50 ember

---

1923. Vol. II. No. 3. (a továbbiakban: Smith 1827.) 233–237.; Jedediah Smith's Journal, April 21–May 13, 1828. Introd.: Davis, Lee: Tracking Jedediah Smith through Hupa Valley. American Indian Quarterly, Vol. XIII. Fall, 1989. nov. 4. (a továbbiakban: Smith 1828.) 369–390.

<sup>28</sup> Yount 35–36.

<sup>29</sup> Yount 36.

<sup>30</sup> Yount 49.

<sup>31</sup> Davis 1967. 121., Davis 1929. 159.

<sup>32</sup> Bidwell 1928. 87., 88, 95.

<sup>33</sup> Los Angeles eredeti neve alapításakor (1781): El Pueblo de Nuestra Señora la Reina de Los Ángeles de Pociúncula. Az El Pueblo ma is a történeti városmagot jelenti az „L. A.”-iek számára.

<sup>34</sup> Rojas, Lauro de: California in 1844 as Hartnell saw it. California Historical Society Quarterly, 1838. Vol. XVII. No. 1. 21–27. (a továbbiakban: Rojas) 24.

<sup>35</sup> Lederer, Lilian Charlotte: A study of Anglo-American Settlers in Los Angeles County previous to the Admission of California to the Union. Thesis. University of Southern California. 1927. Reprint. San Francisco, 1974. (a továbbiakban: Lederer) 30–31.

<sup>36</sup> Lederer 31.; Robinson, Alfred: Life in California, During a Residence of Several Years in that Territory: Comprising a Description of the Country and the Missionary Establishments. (1846) Preface: Doyce B. Nunis Jr., New York, 1969. (a továbbiakban: Robinson 1846.) VII–VIII.; Dakin 146. Alfred Robinson (1807 Boston–1895 San Francisco) kereskedő, földbirtokos. Kaliforniában élt 1829–1837, 1840–1842, 1849–1850 és 1851–1895 között. [1833]-ban katolizált, mexikói állampolgár, házasságot kötött Ana María de la Guerra y Noriega-val.

dolgozott a kitermelésen.<sup>37</sup> Ezek a felfedezések azonban még nem váltottak ki nagy visszhangot, mivel feltehetőleg a mennyiség sem volt jelentős, és nem is közzölték a nagyvilággal. A nevezetes „első” aranyrögöt, ami elindította az aranylázat és hozzájárult Felső-Kalifornia sorsának nagymérvű megváltoztatásához, 1848 elején J. A. Sutter egyik malmanának bérlője, James Wilson Marshall találta meg.

Megfigyelhetjük, hogy az angol-amerikai bevándorlók közül sokan egy közbülső átlomás után érkeztek Felső-Kaliforniába. Az első időszakban vagy még a keleti parton, vagy Dél-Amerikában (Peru, Chile) próbálkoztak, vagy a Távols-Keletet járták, és sokan hawaii próbálkozás után értek Felső-Kaliforniába. A szárazföld felől közelítők közbülső állomása nagyon gyakran Új-Mexikó. Miért nem azonnal Felső-Kalifornia volt a cél? Boyer szerint Felső-Kalifornia és Új-Mexikó is nehezen elérhető területek, szemben Texasszal, ezért volt kisebb a vonzásuk.<sup>38</sup> Ugyanakkor a „Távols-Nyugat”, a *Far West* mítosza az Óvilág hagyományos nyugat mítoszának továbbélése az Újvilágban.<sup>39</sup> Mint Gibraltár a középkori Mediterráneum számára, az amerikai kontinensen Felső-Kalifornia a világ vége, az utolsó határvidék fizikai és pszichikai értelemben is. Földrajzilag a kontinens „túlsó” vége, de ugyanakkor egy új, s egyben utolsó expanziós lehetőség is. A katonák számára új kikötők helye, támaszpont a tenger, kapu a szárazföld felé. A kereskedőknek szintén kikötőket ígért, ahol áruikkal teli hajók sorakoznak, s szintén kapukat a szárazföldre vezető kereskedelmi utakhoz. Az expanzionistáknak a Csendes-óceán partja a végcél, s egyben kapu India felé. A hívőknek lehetőség a kereszténység megújulására, s mindenkinek olyan mediterrán álom, ahol egészség uralkodik a szabad levegőn, ragyogó napsütésben, kék ég alatt, kék víz partján, harmóniára talál anyagi valóság és értelem – írja Kevin Starr.<sup>40</sup> Jefferson Farnham, amikor a Monterrey-öbölbe érkezett 1840 áprilisában, így kiáltott fel elragadtatásában: „a virágzó tavasz patakzott a Mennyrországból Amerika Itáliájában”.<sup>41</sup> A mexikói Padrés a francia August Janssensnek Kaliforniáról mint „az igazi ígért földjéről” beszélt.<sup>42</sup> John Bidwell szokásos realitásérzékével írja, hogy Kaliforniát „az emberek hol a világ kertjének tekintik, hol pedig a világ legelhagyottabb vidékének”.<sup>43</sup> Egy eszményi világ, a „kaliforniai álom”, a *California Dream* születésénél keveredtek tehát a valóságos elemek és az emberek vágyképei.

Az utazók és a bevándorlók, amikor leírták megfigyeléseiket, akarva-akaratlan Felső-Kalifornia hírnökeivé váltak. Útinaplók, útleírások, levelek, riportok, cikkek, emlékezések voltak Kalifornia mítoszána szűlői. Már a 19. század elejétől hazatérő jenki utazók – Tuthill szavaival – „Arkadia” idillikus vidékéről meséltek, hogy a sok „nyughatatlan út-

<sup>37</sup> Larkin, Thomas Oliver: *The Larkin Papers, Personal, Business, and Official Correspondence of... Merchant and United States Consul in California*. Ed. by Georg P. Hammond, Director of the Bancroft Library. Los Angeles, Vol. I. (1822–1842) 1951; Vol. II. (1843–1844) 1952; Vol. III. (1845) 1952; Vol. IV. (1845–1846) 1953; Vol. V. (1846) 1955; Vol. VI. (1847) 1959; Vol. VII. (1847–1848) 1960; Vol. VIII. (1848–1849) 1962.; (a továbbiakban: Larkin) Vol. I. 217.

<sup>38</sup> Boyer, Paul S. – Clark, Clifford E. – Kett, Josef F. – Puevis, Thomas L. – Sitkoff, Harvard – Woloch, Nancy: *The Enduring Vision. A History of the American People*. Lexington, Massachusetts-Toronto, 1990. 432–433.

<sup>39</sup> Nash, Gerald D.: *Creating the West. Historical Interpretations. 1890–1990*. Albuquerque, 1991. 200–201.

<sup>40</sup> Starr, Kevin: *Americans and the California Dream 1850–1915*. New York, 1973. (a továbbiakban: Starr) 46–47.

<sup>41</sup> Idézi: Churchill, Charles Bradford: *Thomas Jefferson Farnham: An Exponent of American Empire in Mexican California*. *Pacific Historical Review*, 1991. 4. szám. 528.

<sup>42</sup> Idézi: Hutchinson, Cecil Alan: *Frontier Settlement in Mexican California. The Híjar-Padrés Colony and its Origin, 1769–1835*. New Haven-London, 1969. (a továbbiakban: Hutchinson) 196.

<sup>43</sup> Idézi: Starr 13.

törő<sup>44</sup> átkapaszkodjon a „Sziklás- és a Havas-hegységen” (*Rocky and the Snowy Mountains*). Mindeközben az észak-amerikai telepesek észrevétlenül „szétspricceltek” (*sprinkling*) az országban, felbolygatva a hosszú, nyugalmas „idilli időszakot”.<sup>45</sup> E nyughatatlan úttörők egyikében, George C. Yountban Jedadiah S. Smithnek „a világ legszebb országáról” szóló elbeszélése hatására ébredt fel a vágy, hogy e partvidéket meglássa. Ezért csatlakozott William Wolfskill vadászcsapatához 1830-ban.<sup>46</sup> Többek között John Bidwell és csapata is egy ilyen elbeszélés „áldozata” lett. Bidwell mint tanító találkozott „egy franciával, akit Roubidoux-nak hívtak”. Joseph Roubidoux missouri kereskedő volt, aki főleg az indiánokkal kötött üzletet, de eljutott Felső-Kaliforniába is a Gila folyó mentén. Áradozva beszélt Felső-Kaliforniáról, így Bidwell elhatározta, ő is megismeri. Westonban egy összejövetelt szervezett az érdeklődőknek, akik kifaggatták Roubidoux-t. Az eredmény a *Western Emigration Society* létrehozása, vagyis egy Felső-Kaliforniába induló csoport megszervezése volt.<sup>47</sup>

Jonathan Turnbull Warnert, amikor 1841-ben Keletre látogatott, barátai felkérték, tartson előadást Felső-Kalifornia előnyeiről. Később elbeszélése megjelent a *New York Journal of Commerce*-ben és a *Colonial Magazine*-ban is.<sup>48</sup> Joseph B. Chiles, több telepes csoport vezetője Felső-Kaliforniából 1841-ben visszatért Keletre, hogy előadásokkal újabb embereket lelkesítsen az útra kelésre, és 1843-ban egy újabb csapattal tért vissza.<sup>49</sup> F. D. Atherton a chilei Valparaísoban Felső-Kaliforniát járt tengerészek elbeszélései inspirálták arra, hogy távlati terveit szövögetni kezdje.<sup>50</sup> Baráti, üzleti és hivatalos levelek sora is biztatón hatott sok, életén változtatni kívánó észak-amerikaira. Nathan Spearról írja W. H. Davis, hogy leveleivel szorgalmasan értesítette keleti parti barátait Felső-Kalifornia nagyszerű lehetőségeiről. Fő levelező társa testvére, Paul Spear bostoni drogériatulajdonos barátain keresztül a hatóságokat is tájékoztatta értesüléseiről.<sup>51</sup> W. H. Davis John Patyról<sup>52</sup> úgy emlékezik, hogy „szeretett levelezni”. Sokat írt Felső-Kaliforniáról keleti parti barátainak, mindig kifejtve, milyen előnyös lesz, ha az észak-amerikai kormány jut itt hatalomra, s milyen tragédia, ha másik.<sup>53</sup> Az angol William Hartnell is kimerítő választ küldött unokatestvérének, Robert Williamnek, egy nagy angol *land*

<sup>44</sup> Tuthill, Franklin: *History of California*. San Francisco, 1866. (a továbbiakban: Tuthill) 115.; Fehrenbacher, Don Edward: *A basic history of California*. Princeton, 1964. 26.

<sup>45</sup> Tuthill 115.

<sup>46</sup> Yount 35–39.

<sup>47</sup> Bidwell 1928.13–15.

<sup>48</sup> Lederer 28. J. T. vagy Juan José Warner (? Connecticut–?) kereskedő, földbirtokos. Kaliforniában élt 1831-től. Katolizált, mexikói állampolgár. Felesége a mexikói-amerikai vegyes családból való Anita Gale.

<sup>49</sup> Hittel, Theodore H.: *History of California*. Vols. I–III. San Francisco, 1898. (a továbbiakban: Hittel) 375.

<sup>50</sup> Atherton, Faxon Dean: *The California Diary of...1836–1839*. Ed., introd: Doyce B. Nunis, Jr., San Francisco–Los Angeles, 1969. (a továbbiakban: Atherton) XVII. Faxon D. Atherton (1815 Massachusetts–1878 Kalifornia) kereskedő, földbirtokos. Chilében élt: 1833–1836, 1840–1860 között, Kaliforniában tartózkodott: 1836–1839 között, itt telepedett le és élt 1860–1878 között. [1839]-ban katolizált, chilei állampolgár. 1843-ban házasságot kötött Dominga Goñival.

<sup>51</sup> Davis 1967. 72.

<sup>52</sup> John Paty (1807 Massachusetts–1868 Hawaii) hawaii-i hajós, kereskedő. 1834-től rendszeres kapcsolata volt Felső-Kaliforniával, tanúja számtalan eseménynek, amit naplójában rögzített: *Journal of Captain John Paty 1807–1868*. California Historical Society Quarterly. 1935. 4. szám. (a továbbiakban: Paty) 291–346.

<sup>53</sup> Davis 1967. 143–144.

company, földforgalmazó társaság mexikói képviselőjének leveleire, amiben az 24 kérdés-sel faggatta őt.<sup>54</sup>

Th. O. Larkin szintén több levelet írt keletre családjának, barátainak, de újságokhoz, folyóiratokhoz, és mint konzul, hivatalos személyekhez is. Gyakran írt – először saját kezdeményezésre, majd sokszor felkérésre – újságoknak, folyóiratoknak. „Paisano” vagyis „Földi” álnéven tudósított a *New York Herald*, a *New York Sun* és a *Herald* oldalain Felső-Kaliforniáról, annak helyzetéről, jövőjéről. Életrajzírója szerint fogadott hazájának szószólójává vált.<sup>55</sup> Larkin más angolszász betelepülőket is biztatott, írjanak leveleket, újságokba cikkeket, hogy serkentsék a bevándorlást. Többek között Dr. Marshot<sup>56</sup> is biztatta, aki J. A. Sutterrel együtt számtalan levelet írt a célból, hogy telepeseket hívjanak főleg a Sacramento- és a San Joaquín-völgybe, saját birtokaikra. Marsh egyik levelét Lewis Cass michigani szenátornak küldte, aki nagy sajtókampányba kezdett e levél hatására. Marsh másik levele New Orleansban jelent meg a *Picayune* című újságban.<sup>57</sup>

Megjelentek azonban negatív tartalmú írások is. 1841-ben egy New York-i újság közölte Jefferson Farnham egyik levelét; az abban Felső-Kaliforniáról megfogalmazott rossz véleményét – Bidwell szerint – biztosan saját, Monterreyben szerzett tapasztalatai befolyásolták.<sup>58</sup> A levél visszhangjáról azonban semmit sem tudunk. Tapasztalatait részletesen leíró könyve 1857-ben jelent meg, amikor már az aranyláz vonzereje is gyengült.

Nyomtatásban kiadott útinaplók, úti beszámolók is hozzájárultak Kalifornia propagálásához. A Mexikóban, Tepicben állomásozó angol konzul, Alexander Forbes Kaliforniákról szóló történeti munkája például 1839-ben jelent meg Londonban.<sup>59</sup> Feltehető, hogy ez is hatással lehetett Felső-Kalifornia kedvező képének kialakítására. Richard Henry Dana 1840-ben megjelenő könyvének Felső-Kaliforniára vonatkozó részei azonban minden bizonnyal befolyásolhatták a keleti part útkeresőit, bár a helyi szokásokhoz alkalmazkodó honfitársairól nem túl megnyerő képet fest.

Határozott céllal születtek az Amerikai Egyesült Államok megbízásából induló expedíciók leírásai, melyek nemcsak a kormányzatot, hanem a nagyközönséget is tájékoztatták a nyugati partvidéken kínálkozó lehetőségekről. 1845-ben jelentek meg Charles Wilkes és John C. Frémont munkái,<sup>60</sup> melyeket széles körben olvashatták, s melyek sokakat inspirálhattak az egy életre szóló elhatározásban.<sup>61</sup> Ugyancsak 1845-ben látott napvilágot Lansford W. Hastings útikönyve, melyet még 1844-ben Kaliforniában írt, s kimondottan kivándorlóknak, emigránsoknak szánt, amint azt címe is jelzi: *The Emigrant's Guide to Oregon and California*. Biztosra vehető e mű hatása az 1846-os nagy emig-

<sup>54</sup> Rojas (Hartnell) 23.

<sup>55</sup> Hague–Langum 108.

<sup>56</sup> John Marsh (1799 Massachusetts–1856 Kalifornia) földbirtokos, orvos. Kalifornia: 1836–1856. 1844: mexikói állampolgár.

<sup>57</sup> Hurtado, Albert L.: *Indian Survival on the California Frontier*. New Haven–London, 1988. (a továbbiakban: Hurtado) 73.; Ridge–Billington 472–473., 478.; Hittel 374–375.

<sup>58</sup> Bidwell 1928. 16–17.; Farnham Monterreyben tanúja volt a Castro felkelést támogató külföldiek letartóztatásának. Lásd még a 115. lábjegyzetet.

<sup>59</sup> Forbes, Alexander: *California: a history of Upper and Lower California from their first discovery to the present time...* London: Smith, Leder Co. Cornhill, 1839. Introd Herbert Ingram Priestly. San Francisco, 1937. Reprint Kraus Reprint Co., New York, 1972. (a továbbiakban: Forbes)

<sup>60</sup> Wilkes, Ch.: *Narrative of the United States Exploring Expedition during the Years 1838, 1839, 1840 1841, 1842*. Philadelphia, 1845.; Frémont, J. C.: *Report of the Exploring Expedition to Oregon and North California in the Years 1843–44*.

<sup>61</sup> Tindall, George Brown–Shi, David E.: *America. A Narrative History*. (1984) W. W. Norton Co., New York–London, 1989. 337.; Hurtado 75.; Nash–Jeffrey 427.

ráció megindulásában.<sup>62</sup> Maga Frémont is utal a könyv ismertségére Larkinnak írt levelében.<sup>63</sup>

Mire voltak kíváncsiak a Keleti-part és Középanyugat „nyughatatlan úttörői”? Richard Fulton 1843. június 12-én a missouri Spartából írt levelében a következő kérdéseket tette fel John Marshnak: Milyen terveik vannak az amerikaiaknak Kaliforniában? Milyen a föld, van-e elég fa? Milyen mesterségekre van szükség? Kell-e orvos vagy ügyvéd? Csak katolikus egyház van? Van-e képviseleti kormányzat? Vannak-e rabszolgák, a bevándorlók magukkal vihetik-e rabszolgáikat? 1840-ben Westonban a Bidwell szervezte előadásán ezen felül megkérdezték Joseph Roubidoux-tól a következőket is: Milyen az éghajlat? Van-e láz? Milyenek a kaliforniaiak?

Robert Wyllie, egy angol földforgalmazási társaság ügynöke a fenti kérdéseken túl, élénken érdeklődött a kereskedelem lehetőségei iránt, rákérdezett az árakra, a kamatra, arra, milyen árucikkek forgalmazhatók, milyenek az export-import lehetőségek, továbbá, hogy mely cikkek a legkeresettebbek, kik a versenytársak, s vajon az oroszok-e azok. Természetesen mint angol földügynököt az angol telepítési, kolonizációs lehetőségek is érdekelték: biztonságos-e Felső-Kalifornia európai telepesek számára, mert – úgy látja – a mexikói állampolgárságú angolokat már nem tudja Anglia megvédeni.<sup>64</sup>

Az egyik legtöbbször feltett kérdés arra irányult, hogy milyen a táj, a föld, az éghajlat. A válasz szinte mindig álomképbe illő, tehát több mint kedvező: Kalifornia áldott éghajlata olyan, amely a világon máshol nincs, írja R. H. Dana.<sup>65</sup> J. Roubidoux egyenesen „örök tavaszról” beszél.<sup>66</sup> Az éghajlat olyan egészséges, hogy nincs betegség, se láz, se hidegrázás, nemhogy járvány; olyannyira – folytatja Roubidoux –, hogy amikor egy alkalmossal valakinek hidegrázása volt, mérföldekről odautaztak, hogy lássák a beteget.<sup>67</sup> Az emberek nagy kort élnek meg.<sup>68</sup> Hartnell – mint mindig – tárgyilagosan tájékoztat arról, hogy van orvos. Személy szerint az ír Richard S. Dent említi.<sup>69</sup>

R. H. Dana és A. Forbes felhívták a figyelmet a nagyszerű partvidékre, a jó kötőkre, az erdőkre és a hajóépítéshez kedvező természeti feltételekre. Minden bizonynyal a nevét is a természeti kincséről nyerő La Brea kátránytavairól is tudott Forbes.<sup>70</sup> A földek gazdagok, végtelenül termékenyek, megterem rajtuk a narancs is – írja. Ezt feltehetőleg San Gabriel misszióban láthatta, fűzte hozzá Bidwell.<sup>71</sup> Több évtizeddel később, már az amerikai időszakban az *Orange county*, Narancs megye elnevezés is propagandafogás volt annak érdekében, hogy idevonzzák az embereket, akik aztán a fákat később valóban elültették. John Marsh is valószínűleg szándékos túlzásba esett: a hasznos növények magjait csak el kell szórni, s azok kihajtanak – írta. A déli ültetvényeseknek próbálták kecsgettetőt írni, amikor megemlítették, hogy néhány telepes – igaz, csak kis mennyiségben – sikerrel próbálkozott gyapottal, kenderrel, lennel, dohánnyal. A vidék csábító állattenyésztőknek s vadászoknak egyaránt, gondolhatta Marsh, mikor azt írta, hogy nagyon sok vadló, szarvas és antilop él a vidéken.<sup>72</sup> Roubidoux vadlovak és marhák

<sup>62</sup> Bidwell 1928. 92.; Hastings, Lansford Waren: *The Emigrant's Guide to Oregon and California*. (Cincinnati, 1845). Introd. Mary Nance Spence, New York, 1969. VI. Lansford W. Hastings (1819 Ohio–1870 Brazília) jogász, utazó. Kaliforniában járt: 1843, 1845, 1846, és 1862-ben.

<sup>63</sup> 1846. március 5. Larkin IV. 227.

<sup>64</sup> Rojas 24.

<sup>65</sup> Dana 163.

<sup>66</sup> Bidwell 1940. 477.

<sup>67</sup> Bidwell 1928. 14.; Dana 163.

<sup>68</sup> Tuthill 115.

<sup>69</sup> Rojas 24.

<sup>70</sup> Dana 163.; Forbes 89.

<sup>71</sup> Ridge–Billington 474.

<sup>72</sup> Hurtado 73.

ezreiről írt.<sup>73</sup> William Hartnell az egyik kérdésre válaszolva leírta, hogy közel a kaliforniai partokhoz él bálna, foka és tengeri vidra is. A gazdálkodásra és letelepedésre legalkalmasabb helynek a Sacramento és a San Joaquín folyók völgyét ajánlotta, de felhívta a figyelmet arra, hogy a berendezkedéshez mindent magával kell hoznia a telepesnek. A föld adottságai között megemlítette: van szén, kátrány és arany is, de bányákat még nem nyitottak.<sup>74</sup>

Az érdeklődőket leginkább foglalkoztató másik probléma a munkaerő kérdésköre volt. Marsh, Hastings és Frémont is felhívta a figyelmet arra, hogy kevés a fehér munkaerő, és magas a fehérek bére. Ugyanakkor mind úgy látták, hogy az indiánok munkája nélkül az ország nem maradna fenn. Marsh a déliekhez szólhatott, amikor a sajtáságos munkaerő-gazdálkodásról írt: bár Kalifornia a rabszolgaságot nem ismeri, de az indiánokkal mint felnőtt gyermekekkel (*grown up children*) bánik. Ők alkotják a lakosság többségét: nyolcezer fehér mellett tízezer „civilizált vagy éppen alig megszelídített” (*civilized or rather domesticated*) és – erősen túloz – egy vagy kétmillió vad indián (*wild Indians*) él itt. De mivel gyermeklelkűek, könnyű nevelni őket, könnyen „betörhető”, mezőgazdasági munkára foghatók, írja. Frémont és Hastings is példaként említi a Sutter-erődben alkalmazott indiánok jól szervezett munkáját, többek között azt, hogy indián lányokat tanítanak szőni.<sup>75</sup> Hartnell úgy véli, mivel a missziók romokban hevernek, jó lenne, ha húsz-harminc jezsuita páter jönne, hogy a fiatalságot nevelje.<sup>76</sup>

J. Roubidoux szerint Felső-Kalifornia egyszerű, civilizált ország, az emberek általában nagyon barátságosak, a föld legvendégszeretőbb népe, bárki keresztül-kasul utazhat az országban anélkül, hogy fizetnie kellene élelemért, szállásért vagy kölcsönadott loért. A hatóságok is barátságosak. Olyan vidék, ahol egy-két éven belül mindenki megcsinálhatja a szerencséjét.

E tájékoztatások – a Boyer, Clark szerzőpáros szerint – legalább annyi legendát tartalmaztak, mint amit leírtak a valóságról.<sup>77</sup> Példaként a Donner-csapat tragédiáját említik. Hozzátehetnénk, hogy kevés volt a térkép, s azok is pontatlanok, amint Bidwell egyik csapattársának esetén is láthatjuk: Elam Brown térképén a Nagy Sóstóból olyan hosszú, széles – valójában nem létező – folyó vezetett a Csendes-óceánhoz, hogy még vízi járművek beszerzését, kenuk építését is fontolóra vették. Frémont is csak 1843 után tártá fel ezt a vidéket – emlékezik Bidwell.<sup>78</sup>

Amikor a telepes csapatok megérkeztek, szembekerültek azzal is, hogy tájékoztatóik túl szép képet festettek a vidékről. Szintén Bidwell egyik útítársa, Nicholas Dawson írta le azt a sokkot, ami érkezésekor érte őket: „Civilizált világot vártunk, nagy [megművelt] földeket, csinos házakat, templomokat, iskolákat stb”. Helyette nem voltak művelt földek, csak a bekerített *corralok* vagyis karámok, állatok legeltek mindenfelé, más élelmiszer nem volt, csak sovány marhahús, a szárazság miatt nem volt termés, csak az a kevés, ami a missziókban termett, ahol öntözték a földeket. Nem találtak mást, csak vályogházakat, padlózat és kémény nélkül, az ablakokban nem volt üveg, csak fatáblák.<sup>79</sup> A Felső-Kaliforniát népszerűsítő nemcsak a szárazságról, hanem más problémákról sem írtak, amivel ugyanakkor a betelepülőnek szembe kellett néznie. Rádöböntek arra, hogy nemcsak vadlovak vannak, hanem komoly probléma a lótolvajlás. A kezes indiánok pedig fel is lázadhatnak. Pierson B. Reading, Sutter alkalmazottja 1844-ben levelében még

<sup>73</sup> Bidwell 1940. 477–478.

<sup>74</sup> Rojas 23.

<sup>75</sup> Ridge–Billington 473–474., Hurtado 74–75.

<sup>76</sup> Rojas 24.

<sup>77</sup> Boyer–Clark 433–434.

<sup>78</sup> Bidwell 1928. 16.

<sup>79</sup> Dawson, Nicholas: Narrative of Nicholas „Cheyenne” Dawson: Overland to California in ‘41 and ‘49 and Texas in ‘51. San Francisco, 1933. Ridge–Billington 482–484.

az indiánmunka előnyeit ecsetelte: „csak kedvesen kell bánni velük”, teszi hozzá, ám két év múlva intézőjét megölték, ranchóját felgyújtották, lovait elhajtották.<sup>80</sup> S 1848 után a létező problémákat az aranyláz még inkább felerősítette.

Szembekerülve az álmok Kaliforniájának valóságával az utazók, a bevándorlók vagy a helybeliek hogyan látták Felső-Kalifornia jövőjét, s mit tettek elképzelésük megvalósításáért?

Felső-Kalifornia története szinte elejétől fogva – de legalábbis a 18. század végén kezdődő, érte folytatott „nemzetközi versenyfutástól” kezdve, amiben Spanyolország körülbelül ötven évig, majd Mexikó körülbelül három évtizedig győztesnek látszott –, magában hordozta azt a lehetőséget, hogy valamely nagyhatalom kerítse hatalmába. Az itt megforduló „idegenek”, főleg utazók, a missziók virágzása idején is felfigyeltek a vidék nagyszerű adottságaira, és szóvá tették az ott élők alkalmatlanságát a lehetőségek kihasználására és a terület megtartására. Az 1790-es évek egyik utazója, a francia Jean Francois Lapérouse is felfigyelt a paradicsomi lehetőségekre és a „félfeudális viszonyokra”, a rosszul védett kikötőkre, s beavatkozást tartott szükségesnek, ha a vidék – úgymond – olyan értékes akart válni, mint amilyen szép volt.<sup>81</sup> Az 1800-as évek elején William Shaler írta le: valószínűleg a spanyolok maguk is látták, hogy Új-Spanyolország és különösen Felső-Kalifornia könnyen válhat valamelyik tengeri hatalom prédájává, mert védtelen, és azzal, hogy betelepítették, állatokat tenyésztettek, civilizált életre szoktatták az indiánokat, még értékesebbé, még csábítóbbá tették a területet.<sup>82</sup> 1826-os útja alkalmával F. W. Beechey megjósolta, hogy a San Francisco-öböl nagy jelentőségű lesz a jövőben, de azok, akiknek jelenleg a kezében van, nem törődnek vele, mert nem tanultak a múltból, ezért nem tudják majd megtartani.<sup>83</sup> R. H. Dana is felteszi a kérdést az 1830-as években: Milyen nép lakik ezen a nagyszerű tájon, s meddig tud majd itt megmaradni? Szerinte a mexikóiaknál szorgalmasabb angolok, észak-amerikaiak gyorsan el fogják lepni a legfontosabb városokat. Ugyanakkor szkeptikus volt a jövőt illetően. Lehet, hogy az első nemzedéket el is kerüli, de a másodikat valószínűleg utoléri a „kaliforniai láz”, s zárójelben hozzáteszi, a lustaság.<sup>84</sup> A tepici angol konzul, Alexander Forbes, bár az angol kereskedelem szempontjából hasznosnak tartotta, hogy Felső-Kalifornia Mexikó része maradjon, azonban nem sok kapcsolatot látott a két országrész között. A lakosság alkalmatlan az állandó, független nemzeti létre, írja, pedig helyzete, adottságai oly előnyösek, hogy elegendő lakossal könnyen megvédehetné magát Mexikóval szemben, és tengeri hatalommá válhatna. Jelenleg azonban, ha egy hatalom meg akarja hódítani, könnyen megteheti. Van is egy nyughatatlan, vállalkozó szellemű szomszédja – folytatja Forbes –, amellyel szemben hamarosan védekeznie kell, mivel az észak-amerikai lakosság áradata előzőnli. Ez már mindennapi beszédtema, írja 1839-ben.<sup>85</sup> Azután hozzáteszi: Felső-Kalifornia előbb-utóbb Amerikához – vagyis az Egyesült Államokhoz – fog tartozni. Forbes Larkinnak 1846-ban pedig már arról beszélt, hogy ha nem lenne angol konzul, maga is erre biztatná a kaliforniaiakat.<sup>86</sup> Az orosz Alexander Rotcheff, az orosz-amerikai kereskedelmi társaság képviselője, aki látogatóban járt Nathan Spearnél 1838-ban, ugyancsak megjósolta, hogy Felső-Kalifornia az Egyesült Államokhoz fog tartozni.<sup>87</sup> A francia Dufлот de Mofras ugyanígy látta, s hozzátette, hogy akkor Felső-

<sup>80</sup> Hurtado 74.

<sup>81</sup> Starr 4.

<sup>82</sup> Shaler, William: *Journal of a Voyage between China and the Northwestern Coast of America, made in 1804 by William Shaler*. Introd. Lindley Bynum Sanders. Clermont, 1935. 76–77.

<sup>83</sup> Hittel 98–99.

<sup>84</sup> Dana 163.

<sup>85</sup> Forbes 88–89, 92.

<sup>86</sup> Haguc–Langum 134–135.

<sup>87</sup> Davis 1929. 53.

Kalifornia gazdag ország lesz.<sup>88</sup> Sir George Simpson, angol utazó 1841-ben járt itt. Szerinte Felső-Kalifornia angol kell legyen, ellenkező esetben az Egyesült Államok „el-árasztja nyomorultjai és törvénszegői furcsa keverékével”.<sup>89</sup>

Az eddig ismertetett vélemények mind utazóké, lényegében kívülállóké, bár Forbesnek mexikói felesége volt, és a többieket is fűzték gazdasági, hatalmi érdekek Felső-Kaliforniahoz. Hogyan látták azonban a belátható jövőt a betelepülők? A Hague-Langum szerzőpáros véleménye szerint míg a korai betelepülők megelégedtek a mexikói életformával és lehetőségekkel, az újak már „magukkal hozták zászlójukat”: nem fogadták el, hogy Felső-Kalifornia mexikói maradjon.<sup>90</sup> Feltehetőleg voltak a korai betelepülők között olyanok is, akik csak idő kérdésének tartották, hogy Felső-Kalifornia függetlenedjen, vagy hogy az amerikai zászló jelképei, a „csillagok és sávok” lobogjanak intézményein. W. H. Davis emlékirataiban írja – neki is úgy mesélték, mert még gyermek volt –, hogy William A. Richardsonnak 1831-ben az volt a benyomása, Yerba Buena nagy jelentőségű város lesz, s mint ilyen az Egyesült Államok része. W. H. Davist másik emléke J. T. Warrenhez fűzi. Nála lakott 1838-ban, s kifejtette, hogy a lassan beszivárgó idegenek, külföldiek és amerikaiak hamarosan forradalmi hatással lesznek Mexikó ezen elszigetelt provinciájára.<sup>91</sup>

Az Egyesült Államok vásárlási ajánlatai is felvillanyozták a betelepülteket, s a betelepülni vágyókat. 1839-ben F. D. Atherton írta levelében barátjának: „remélem, az Egyesült Államok vásárlással vagy másként megszerzi Kaliforniát, mivel nagyon szép ország, hasonlóan Chiléhez”, ahol akkor élt. Majd hozzáteszi: „Yerba Buena a világ legszebb helye, híres kikötője lesz az Egyesült Államoknak”.<sup>92</sup> A. Robinson szerint (1842) ki kellene terjeszteni „a szabadság terét” Kalifornia annexiójával, ehhez azonban tömeges bevándorlásra lenne szükség.<sup>93</sup> New Yorkból 1844. június 30-án Robinson Th. O. Larkinnek a következőket írta: reménykedik – mivel a mexikói háború kitörése már valószínű –, hogy nem pusztán álhír Kalifornia megvásárlásának szándéka.<sup>94</sup> Ugyanebben reménykedett Nathan Spear is körülbelül egy hónappal később.<sup>95</sup> 1845 augusztusában John Marsh Larkinnek kifejtette levelében, hogy Oregon és Kalifornia egyesülésével egyetért, „de előbb a nagy és dicsőséges Köztársasághoz kell hogy csatlakozzanak, ahonnan van szerencsénk származni”.<sup>96</sup> A. Robinson, látva a kaliforniaiak és mexikóiak közötti ellentétet, könyve előszavában így írt: „Nincs messze az idő, amikor a villongások megszűnnek, és vagy független kormányzattal vagy külföldi adminisztráció alatt konszolidálódnak a viszonyok”.<sup>97</sup>

F. D. Atherton, aki Valparaísoban arról értesült, hogy Mazatlánban várakoznak az Egyesült Államok hadihajói, levelben kérdezte Larkintól 1846. március 4-én: Miért nem kiáltják ki függetlenségüket, „nincs elég vad jeni”, hogy kezükbe vegyék az ügyet? Feltehetőleg a kiutasított Frémontra gondolt, amikor hozzátette: miért mennek Oregonba? Néhány héttel később újra írt Larkinnek kifejtve, ha tíz éven belül bekövetkezik az annexió, Kaliforniába költözik. A hispán kaliforniaiak viszonyulása Thomas Ap Catesby

<sup>88</sup> Davis 1967. 39.

<sup>89</sup> Starr 11.

<sup>90</sup> Hague-Langum 10.

<sup>91</sup> Yerba Buena – ma San Francisco. Davis 1967. 8., Rolle 13.

<sup>92</sup> Atherton XIX.

<sup>93</sup> Hague-Langum 10.

<sup>94</sup> Larkin II. 159.

<sup>95</sup> Larkin II. 186.

<sup>96</sup> Larkin III. 308

<sup>97</sup> Robinson 1846. VIII.

Jones expedíciójához<sup>98</sup> – Atherton szerint – arról árulkodik, hogy nem csak az angol-amerikaiak várták, látták a végül elkerülhetetlennek bizonyuló jövőt.<sup>99</sup> W. H. Davis úgy emlékezik, hogy bár az egyik „señora” nem rejtette véka alá a véleményét, és közölte Catesby Joneszal: sajnálja, hogy fiai nem elég nagyok, hogy ellenállhattak volna neki,<sup>100</sup> de miután újra felhúzták a mexikói zászlót, a kaliforniaiak vendégként kezelték, nem ellenségként. Udvariassági vizitek zajlottak. Vadászni jártak, bálákat rendeztek, még az is táncolt, aki addig soha – emlékezett Larkin. A kaliforniaiak azt hitték, előre megszervezett kaland volt, hogy bemutatassák, milyen könnyű megbüntetni a kaliforniai kormányt, amely rosszul bánt a külföldiekkel. Larkin az eset után úgy látta, a kaliforniaiak örülni fognak a változásnak.<sup>101</sup>

A *Journal of Commerce* 1845 júliusában megjelent cikkében Larkin a reálisan várható jövőre utalt, amikor közölte: a kaliforniaiak gyermekeiket Hawaii angol iskolájába járatják, hogy a „jövő nyelvét” tanulják.<sup>102</sup> A hispán kaliforniaiak nyíltan is beszéltek arról, látták, mi történik országukban. J. B. Alvarado beszélgetését Nathan Spearrel W. H. Davis írja le: „Don Nathan, csak idő kérdése, amikor ez az ország a te országodhoz fog tartozni. Én sajnálom, de hát ez a Sors akarata”.<sup>103</sup> 1841-ben Alvarado a kormányzónak írt levelében szintén kifejtette, Kalifornia jövője ugyanaz lesz, mint Texasé.<sup>104</sup> John Bidwell is arról ír, a mexikói kormány attól tartott, hogy Texas esete megismétlődik Felső-Kaliforniában.<sup>105</sup> Korábban, 1838-ban Francisco Guerrero monterreyi alprefektus szorgalmazta a külföldiek betelepülését, és igyekezett védeni jogaikat, mert W. H. Davis szerint látta, hogy végül ők veszik kézbe a dolgok irányítását.<sup>106</sup>

Manuel Micheltorrena kormányzó – mint elődei is – tisztán látott. Kétkelkedett abban, hogy saját kormányzata meg tudja tartani Felső-Kaliforniát Mexikó birtokában. W. H. Davis szerint az 1844–1845-ös forradalom idején ő is tudta, hogy Felső-Kalifornia elkerülhetetlenül ki fog kerülni Mexikó fennhatósága alól. Amikor 1846 márciusában Monterreyben összegyűltek Larkin házában az ország civil és katonai vezetői, négy választási lehetőséget tettek fel: függetlenednek Mexikótól, francia vagy angol protektorátus lesznek, illetve az Egyesült Államokhoz csatlakoznak.<sup>107</sup>

Mariano Guadalupe Vallejo katonai parancsnok ez utóbbit tartotta lehetségesnek. Egyrészt úgy vélte, hogy Felső-Kalifornia nem tudja megtartani függetlenségét, Európa pedig messze van, Anglia ráadásul királyság és a szabad amerikai ember nem keres „koronás urat” (*crowned master*). Tehát csak egy lehetőség marad, s akkor Kalifornia „legvadabb álmai” (*wildest dreams*) teljesülni fognak, írta.<sup>108</sup>

Volt, aki látta, tapasztalta, de nem várta, sőt félt az elkerülhetlentől. Manuel C. Rejón mexikói külügyi államtitkár Wilson Shanonnak, az Egyesült Államok mexikói nagykövetének fejtette ki Texas kapcsán, hogy tudják, az amerikai állampolgárok nem azért jönnek a térségbe, hogy a Mexikói Köztársaság polgárai legyenek, hanem hogy ha-

<sup>98</sup> 1842. október 18-án Th. A. Catesby Jones tévedésből – angol támadástól tartva – elfoglalta Monterrey kikötőjét és kitzúzte az Egyesült Államok zászlaját. Az ügy az Egyesült Államok hivatalos bocsánatkérésével és Catesby Jones lefokozásával zárult.

<sup>99</sup> Larkin IV 224.

<sup>100</sup> Davis 1929. 333.

<sup>101</sup> Atherton XXIII., Hague–Langum 101–102.

<sup>102</sup> Larkin III. 295., Hague–Langum 108.

<sup>103</sup> Davis 1967. 72.

<sup>104</sup> Davis 1967. 72.

<sup>105</sup> Hittel 284., 332.

<sup>106</sup> Davis 1967. 115–116.

<sup>107</sup> Davis 1967. 99.

<sup>108</sup> Davis 1967. 107–108.

zájukhoz csatolják a területet.<sup>109</sup> Ezt minden bizonnyal Felső-Kaliforniával kapcsolatban is így láthatta. Felső-Kaliforniában is voltak tisztán látók, s a folyamatot késleltetni próbálók. Amikor a Sacramento-völgy aranyát az indiánok Yerba Buenában Muro páternek megmutatták, W. H. Davis biztatta a pátert, értesítse róla a világot, biztosan jönnének angol-amerikaiak, akik segítenék a vidék fejlődését. Muro páter ellenvetése azonban az volt, hogy azok lerohannák a vidéket, s a kaliforniaiaknak nincs se elegendő seregük, se hajójuk, ezért hamarosan az angol-amerikaiak – akik ráadásul protestánsok – vennék át az ellenőrzést.<sup>110</sup> John Bidwell emlékezett arra, hogy a kaliforniaiak előre látták, a jól felgyverzett Sutter-erőd az idegenek menedéke és gyülekező helye lesz,<sup>111</sup> ami földrajzi adottságából adódóan be is következett.

A betelepülők között akadtak, akik aktív előkészítői voltak az észak-amerikai expanzióknak. Közéjük tartoztak azok, akik levelezéssel, cikkek írásával propagálták Felső-Kalifornia előnyeit, előmozdítva ezzel a kolonizációhoz mind mexikói, mind észak-amerikai részről elismert szükséges bevándorlást. Közéjük sorolhatók azok, akik nemcsak a helyi társadalom életében vettek részt mint előljárók (*alcalde, juez de paz*), hanem politikailag is aktívak voltak, sőt részt vettek a Mexikó-ellenes harcokban is. Lederer az 1850-ig Los Angelesbe betelepülő 84 angol-amerikai listáján tizenkettőnél jelez politikai aktivitást.<sup>112</sup> A bevándorlók többsége azonban nem tekinthető politikailag aktívnak, s lojális volt Mexikóhoz, bár továbbra is erős szálak fűzték szülőhazájához.<sup>113</sup> Egy-egy onnan érkező honfitárs újabb szálát jelentett, és így a híres kaliforniai vendégszeretet is részévé vált a terep előkészítésének, ugyanis nem mindig elégedtek meg csupán a vendéglátással, további segítséget is nyújtottak a letelepedéshez. Eleinte azzal, hogy munkát adtak nekik, később pedig a földspekulációik is részben ilyen célzatúak voltak; említhetjük például W. H. Davis és Larkin föld- és telekvásárlásait is. Sutter pedig azon túl, hogy önálló kolóniaként New Helvetiát létrehozta, Alvarado kormányzótól 50 acre (35,15 kat. hold.) földet szerzett az újonnan érkező bevándorlók letelepedéséhez.<sup>114</sup>

Thomas Oliver Larkin 1832-ben nem kibontott zászlókkal érkezett – írja Hague-Langum –, bár lojális volt hazájához, nem hazafias misszióra jött, hanem megtölteni üres tárcáját. Többször szóvá tette magánlevelezésében, hogy Mexikó nem elég hatékony, de nem kívánt beleszólni a dolgok folyásába. Mivel „jenki” maradt, hivatalt sem vállalhatott. 1836-ban, az Alvarado lázadás idején a háttérből támogatta J. B. Alvaradót, a későbbi kormányzót. 1840-ben nem kapcsolódott a – Bancroft szavaival – „hangoskodó Graham ganghez”,<sup>115</sup> így sok kritika érte honfitársai részéről. Morris szerint a rabokat a montereyi kormányzó parancsára, s nem ingyen látta el. Majors szerint is, aki maga is a letartóztatottak között volt, Larkin hasznot húzott e segítségéből.<sup>116</sup> Később kölcsönök-

<sup>109</sup> Cue Cánovas, Agustín: *Historia Social y Económica de México (1521–1854)*. (1963) ICL, La Habana, 1971. 381.

<sup>110</sup> Davis 1929. 165–166.

<sup>111</sup> Bidwell 1928. 78.

<sup>112</sup> Lederer, Appendix A 72–78.

<sup>113</sup> Zavala, Silvio: *The Frontiers of Hispanic America*. In.: Weber–Rausch: *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History*. Ed.: David J. Weber and Jane M. Rausch. Willmington, 1994. 44.

<sup>114</sup> Rolle 16–17.

<sup>115</sup> 1840-ben Isaac Graham, prémvadász és pálinkafőző társaival a kormányzó elleni Castro felkelést támogatták. A felkelés bukása után a külföldieket letartóztatták és Mexikóba küldték. Többségüket néhány hónap múlva visszaengedték Felső-Kaliforniába.

<sup>116</sup> Morris, Albert Ferdinand: *The Journal of a „Crazy Man”. Travels and Scenes in California from the Year of 1834 to the American Conquest. The Narrative of A. F. M.* Ed by Charles L. Camp. *California Historical Society Quarterly*, 1936. 2. szám. 103–138.; 1936. 3. szám. 224–241.

kel támogatta az amerikai barát Micheltorrena kormányzót, akinek pénzügyi tanácsadója is volt. 1842-ben önkéntes tolmácsként segíti Th. Ap Catesby Jones sorhajókapitányt.<sup>117</sup> 1843-tól, amikor a konzuli tisztre jelölték,<sup>118</sup> 1845-től, amikor kinevezték, s 1846-tól, amikor papíron is titkos ügynök lett, mindazt, amit addig önként végzett, hivatalból köteles volt elvégezni. John Bidwell szerint Larkin mint konzul sokat tett azért, hogy az országot amerikai zászló alá hozza.<sup>119</sup> Munkáját megkönnyítette, hogy a helyi társadalommal korábban is jó viszonya volt. Hivatalos kinevezését elfogadta a mexikói kormányzat, törvényes szabad működését biztosították, s engedélyt kapott a zászló használatára is.<sup>120</sup>

Larkin mint konzul és mint titkos ügynök a helyszínen alügynökök (*subagent*) toborzásával próbálkozott, majd segítségükkel tájékozódott, s közben tartotta a kapcsolatot az Egyesült Államok államtitkárságával, első helyen James Buchanannel. Larkin hírszerző „alügynökei” jól ismert kereskedőtársai voltak: Sonomában Jacob Primer Leese, Los Angelesben Abel Stearns, San Diegóban John Turnbull Warner, mind megbecsült tagjai a kaliforniai társadalomnak, sőt a kisebb közösség tisztségviselői, mint például Stearns a Los Angeles-i ayuntamiento alprefektusa. Larkin 1845. április 17-én levélben szigorú konspirációs titoktartást kérve közölte, az Egyesült Államok elnöke szeretné elkerülni, hogy Felső-Kalifornia jövőjét illetően Európával működjön együtt; viszont Mexikó része sem maradhat. Egyetlen üdvös megoldás az lehetne, hogy az Egyesült Államok részévé váljon. Ebben a felkértek azzal segíthetnek, ha időről-időre tájékoztatják Larkint, hogyan gondolkodnak az emberek, hogyan változnak a viszonyok.<sup>121</sup> Leese és Warner „langyos” (*lukewarm*), de kötelességtudó választ küldtek, Stearns viszont lelkeset. Mind a három alügynök beszámolt arról, hogy Felső-Kaliforniában sokan függetlenségpártiak, de szép számmal, mint például Leese apósa, M. G. Vallejo is, az Egyesült Államok barátai. Szinte mindenki belátta, hogy Felső-Kalifornia önmagában nem elég erős. Stearns további információt is kért a megoldás keresésére, többek között Texas alkotmányát. Igyekezett Larkinnak írásban kifejtetni, nem szeretne erőszakos megoldást, de biztos benne, hogy a kaliforniaiak nagy többsége felkelne, ha tudná, hogy valaki támogatni fogja őket a mexikóiak ellen.<sup>122</sup>

Larkin – aki szintén a békés átmenet híve volt – igyekezett kiegyensúlyozni, illetve kordában tartani Ch. J. Frémont és A. Gillespie türelmetlen, elhamarkodott lépéseit. Kérte Frémontot, hogy hivatalos úton küldje leveleit – feltehetőleg ellenőrizni is kívánta –, mondván, hogy „más út nem biztos”. Máskor meg felszólította, tartsa be utasításait.<sup>123</sup> Mint az észak-amerikai érdekek lelkes előmozdítója, mindenről beszámolt Buchanannek: Kalifornia múltjáról, jelenéről, Stocktonról, Gillespie „kereskedelmi” vállalkozásáról, Frémont tervezett távozásáról Oregonba, kapcsolatáról a mazatlani konzullal.<sup>124</sup> Arra törekedett, hogy sikerüljön elkerülni a fegyveres összeütközést. Ezt a célt szolgálta 1846. júliusi proklamációja is. Szerette volna, ha John Drake Sloat, az Egyesült Államok

125–6., 225. Alfred Ferdinand Morris, ‘The Crazy Man’ ([1808] Massachusetts–[1872] Colorado) tengerész, trapper, kereskedő, [földbirtokos]. Kaliforniában élt: [1819–1839] között.

<sup>117</sup> Bancroft, Hubert Howe: Register of Pioneer Inhabitants of California 1542 to 1848. Los Angeles, Dawson’s Book Shop, 1964. 706–707.; Hague–Langum 99–100.

<sup>118</sup> Larkin II. 358.

<sup>119</sup> Bidwell 1928. 89.

<sup>120</sup> Larkin II. 361., 89., 90.

<sup>121</sup> Larkin IV. 296–297.

<sup>122</sup> Dakin 131–133.; Hague–Langum 130–132.; Wright, Doris Marion: A Yankee in Mexican California: Abel Stearns, 1798–1848. Santa Barbara, Wallace Heberd, 1977. 199.; Woolsey, Ronald C.: A Capitalist in a Foreign Land. Abel Stearns in Southern California Before the Conquest. Southern California Quarterly, 1993. 1. szám. 101–118., 111–112.

<sup>123</sup> Larkin IV. 260., 274., V., III. 158.

<sup>124</sup> Larkin V. 2., 22., 26., 28., 57.

hadiflottájának és a szárazföldi erőinek parancsnoka teszi közzé ezt, s ennek szellemében cselekszik, azaz csak tisztességes lépéseket tesz, hogy meggyőzze a kaliforniai lakosokat arról, csatlakozzanak az amerikai normákhoz, s nem kíván José Castro generális mexikói csapataival összeütközni. Másrészt – folytatja a kiáltványban – az amerikaiak ellen küzdők és családtagjai büntetlenséget fognak élvezni. Ugyanakkor a kaliforniaiaknak is meg kell érteniük, hogy az ezután ellenük harcolókat felkutatják, letartóztatják, vagyonukat elkobozzák.<sup>125</sup> Ezután számolt be arról, hogy a San Francisco-öböl „idegen lakosai” fellázadtak. Minden bizonnyal a *Bear Flag lázadásra*<sup>126</sup> gondolt. Máshol viszont Larkin tanácsot kért Buchanantól, melyek legyenek a következő lépések. Ismételten kifejtette véleményét arról, hogy több emigránsnak kellene jönnie, hogy biztos legyen a jövő. Felajánlotta, közvetít a mexikóiak felé. Örömmel értesítette 1846 szeptemberében Buchanant, hogy mindenhol az amerikai zászló lobog, és kérte segítségét Felső-Kalifornia Egyesült Államokba való felvételére.<sup>127</sup> A későbbiek során egyéb szerepeket is vállalt: a hadiflotta ügynöke, ellátója lett. Ebben a munkájában John Paty is támogatta hajói rendelkezésére bocsátásával.<sup>128</sup> Ezzel is hozzájárultak az észak-amerikai zászló győzelméhez. Larkin 1849-ben az alkotmányozó gyűlésben igyekezett korábbi békéltető elveit érvényesíteni.

A békés átmenet eredményeként 1849-ben Kalifornia alkotmányát (*Constitución de California*) még spanyol nyelven fogalmazták meg, amely vagyonbiztonságot, szabad nyelv- és vallásgyakorlatot biztosított. Fennmaradtak többek között a mezőgazdasági termelést szabályozó intézkedések, például a vízhasználatot szabályozó, úgynevezett *derechos de aguas*, s megmaradt a *juex de campo* intézménye, aki a vízhasználat szabályainak betartásáért felelt. Ugyanakkor viszont fokozatosan kiéleződtek az ellentétek a „jenkik” és a „honpolgárok” között. 1855-ben már angolul jelent meg az úgynevezett *greaser law* – piszkos törvény –, megszüntetve a spanyol szokásokat, mint például a lóversenyt, a bika- és kakasviadalt, a sörárusítást. Az aranylázzal beözönlő angolszász népesség számban is felülkerekedett, s a kaliforniaiak hamarosan kisebbségbe kerültek, „idegenekké” váltak saját hazájukban.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Larkin V. 125.

<sup>126</sup> 1846. június 14-én Sonomában az angol-amerikai felkelők felhúzták a 'Medvés zászlót' (Bear Flag) és kikiáltották Kalifornia függetlenségét.

<sup>127</sup> Larkin V. 125., 223., 232–3.; Hague–Langum 147–8.; Starr 29.

<sup>128</sup> Paty 328–329.

<sup>129</sup> Calvo Buczas. 49–62., 49., 59.; A témának egész könyvet szentel: Weber, David J.: *Foreigners in Their Native Land: Historical Roots of the Mexican Americans*. Albuquerque, 1973.

ÁGNES TÓTH

*The California of Dreams,  
in Anglo-American writings in the first half of the 19<sup>th</sup> century*

Why did the Anglo-Americans start from their native land to settle in California in the first half of the 19<sup>th</sup> century? The causes are different. Most of them started because of economical, others of health problems, or from curiosity, but the „California Dream” attracted almost everyone in the United States. One of the goals of this essay is to show how the myth of the West worked on the North American continent, how the faraway and paradisaical land attracted the people of the East coast. Although gold was discovered before the gold rush, the exploitation in a large degree was not started, and moreover was kept in secret, because of fear of the goldseekers’ invasion. The presence of gold was not publicized, but the area’s other valuable features were, by the already settled Anglo-Americans in Upper-California, by their correspondence, presentations, traveler and emigrants’ guides. These features included the healthy climate, the „free” and fertile lands, the cheap Indian labor, and the good commercial opportunities. The already available printed travel memories, California histories had the same effect. The „myth of the West” presented in accounts about Upper California did not always turn out to be true. The climate was not always paradisaical or the Indians tame. Many times a hard, laborious life awaited the settlers here after their hard passage. Nevertheless they became part of California’s colonization. The Spanish colonization of Upper California at the end of the 18th century was a final effort, an attempt to keep the territory. From this time on every traveler, and during the Mexican era the Californians and immigrants also foresaw the future. There were some who waited for the expansion of the United States, there were others who tried to detain this, some who actively took part in it, some who accidentally became part of the North-American expansion, which was officially accomplished by 1848 with the treaty of Guadalupe-Hidalgo.

JOHN SAILLANT

# „Milyen rettenetes kérdéseket tanulunk meg feltenni!”

Abolicionizmus, transzcendentalizmus és modernizmus  
Ralph Waldo Emerson gondolkodásában

„Legyen igazság és erény ... és akkor összhang lesz.”  
Ralph Waldo Emerson: *Journal* (1841)

Ebben a tanulmányban az Emerson-kutatás két irányzatát kísérem meg egyesíteni. Az egyik irányzat Emersont mint filozófust vizsgálja, a másik mint abolicionistát. Az alábbiakban azt kívánom megmutatni, hogy Emerson 1830-as és 1840-es években kifejtett transzcendentalista filozófiáját felváltotta egy radikálisan modernista filozófia, melyet az 1850-es években az abolicionista mozgalomban való részvétele idején dolgozott ki, és 1860-ban a *The Conduct of Life* című művében fejtett ki. Gondolatmenetem alapvetése az a meggyőződés, hogy sem Emerson filozófiai fejlődése, sem pedig az amerikai modernizmus eredete nem érthető meg, ha nem vesszük figyelembe Emerson amerikai rabszolgaságról vallott nézeteit.

Ha Emersonra mint filozófusra gondolunk, egy figyelemre méltó 19. századi individuum portréja bontakozik ki előttünk. Emerson énhez való viszonyulása, eszméinek változása az én igenlésétől annak meghaladásáig, már régóta az egyik központi témája az amerikai Emerson-kutatásnak. Az egyik kutató így foglalja össze ezt a változást: „Tiszta erővé való átalakulása során Emerson ‘eszme’ vagy ‘én’ fogalma túllép önmagán. Tökéletes transzparenciára törekszik, illetve az én önkéntes feladására – az autonóm identitás erőteljes igenlésétől való egyfajta mártír- vagy szellemszerű szabadságra.”<sup>1</sup> Egyes kutatók – bölcsen és helyesen – Emerson társadalmi etikáján belül helyezték el ezt a transzcendentalizmust.<sup>2</sup> Ez a kép azonban – melyet maga Emerson sugallt – számunkra nem kielégítő, mivel nem foglalja magában Emerson jelentős abolicionista munkásságának a vizsgálatát. Emerson abolicionista felfogása világosabban tetten érhető naplóiban, mint publikált írásaiban, ám amikor az – magánjellelű írásai megbízható kiadásával – részletesen ismertté vált a kutatók számára, egyoldalú kép bontakozott ki a transzcendentalistáról mint társadalmi aktivistáról.<sup>3</sup> E kép alapján Emerson az idealizmus és materializmus között zajló ősi vita egyik résztvevőjeként jelenik meg, úgy, mintha az idealizmushoz tartozna, és a faji kérdés csupán annyiban foglalkoztatta volna, amennyiben a rabszolgaság filozófiáját szégyenteljes intézménynek tartotta. Ezzel ellentétes az én Emerson olvasatom, mely egyesíti a filozófust és az abolicionistát, hangsúlyozva, hogy a filozófiája és rabszolgasággellenes fellépése közötti kölcsönhatás Emersont eszméinek radikális felülvizsgálatára vezette az 1850-es években.

<sup>1</sup> Lopez, Michael: *Emerson and Power: Creative Antagonism in the Nineteenth Century*. Dekalb, 1996. 210.

<sup>2</sup> Lyttle, David: *Emerson’s Transcendental Individualism*. In *The Concord Saunterer*, new series 3. évf. 1995. ősz. 100.

<sup>3</sup> Gougeon, Len: *Virtue’s Hero: Emerson, Antislavery, and Reform*. Athens, 1990. 337.

Annak ellenére, hogy az amerikai forradalom éveiben Északon kezdetét vette a rabszolgaság eltörlése, s az abolicionisták politikai ereje növekvőben volt a 19. század harmincas éveiben, Emersonnak nagy csalódást okozott az, hogy az amerikaiak transzcendentalista megfontolásokból vonakodtak attól, mi több, képtelenek voltak arra, hogy fellépjenek a rabszolgaság ellen. Ezért a társadalom szabályait megérteni és azokat megreformálni képtelen, csalódott látnok szerepét felvevő Emerson gondolkodása egy, a szentimentalista társadalomfilozófián alapuló transzcendentelizmustól a modernizmus irányába mozdult el. Az amerikaiak rabszolgasággal szembeni ellenállásának Emerson szerinti gyengesége arra készítette őt, hogy az 1830-as és 1840-es években született írásainak organicizmusát szétörje, és leszámolva azzal a korábbi meggyőződéssel, hogy a transzcendentelizmus az egyén és a társadalom számára egyaránt biztosítja a fejlődéshez szükséges alapelveket, az ént és a társadalmat új, modernista szellemben közelítse meg. Emerson kései énjé már távol állt attól, hogy örömét lelje a transzcendenciában, vagy hogy a transzcendentalisták társadalmáról képzelegjen, és keserűen bánkódott afelett, hogy a társadalmat annak tagjai sohasem lesznek képesek úgy értelmezni, ahogy azt ő teszi. Amennyiben az effajta felfogás modernista álláspontnak tekinthető (én úgy gondolom, igen), és amennyiben Emerson a rabszolgaságról való gondolkodás révén jutott el hozzá (úgy vélem, igen), elmondható, hogy az amerikai modernizmus eredete bizonyos értelemben a rabszolgaságban, valamint a feketék és fehérek közötti faji kapcsolatok történetében keresendő.

Az *Essays* című 1844-ben megjelent kötete és Abraham Lincoln elnökké választása között eltelt tizenhat évben Emerson filozófiáról, irodalomról, a rabszolgák felszabadításáról és egyéb témákról adott elő. Az ezekből az évekből származó naplójának folyamatosan visszatérő tárgya a rabszolgaság és a rabszolgák felszabadításának a kérdése.<sup>4</sup> Ugyanakkor – érdekes módon – 1860-ban Emerson megjelentette *The Conduct of Life* című könyvét, mely az 1850-es évekbeli naplójából merít, ám itt nem érinti közvetlenül a rabszolgaság problémáját. Gay Wilson Allen a következőképpen fogalmaz a kötetéről: „1860 novemberében végre megjelent Emerson *Conduct of Life*-ja. (...) A könyv tartalmilag azonban még csak halvány célzást sem tett az erősödő nemzeti válságra.”<sup>5</sup> Ugyanakkor Emerson naplójának, abolicionista előadásainak, valamint a *The Conduct of Life* alapos vizsgálata arra utal, hogy a mű filozófiai válasznak tekinthető azokra az állapotokra, melyeket Emerson naplóiban rögzített és abolicionista előadásaiban közvetlenül felvetett. Mint mindig, Emerson számára a társadalmi és kulturális viszonyok filozófiai kérdéseket vetettek fel, melyek retorikai válaszokat igényeltek.<sup>6</sup>

Hogy megértsük a *The Conduct of Life*-ot, meg kell vizsgálnunk naplói alapján, hogy Emerson miként dolgozta ki retorikáját. Látnunk kell, hogy magánfeljegyzései, beszédei és esszéi között mély szakadék húzódik. Ezen szakadék vizsgálata révén feltárhatók azok a módosítások, melyeket Emerson közönsége befolyásolása érdekében hajtott végre.

<sup>4</sup> The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. Boston and New York, 1903. (a továbbiakban: Complete Works) VI. 332–333.

<sup>5</sup> Allen, Gay Wilson: Waldo Emerson: A biography. New York, 1981. (a továbbiakban: Allen) 604.

<sup>6</sup> Ralph L. Rusk felismerte, hogy a *The Conduct of Life*, még ha indirekt módon is, összefügg annak társadalmi és történeti kontextusával: „A felszínes olvasó számára Emerson új könyve, a *The Conduct of Life*, mely december 8-án jelent meg, bizonyára furcsa mód időszerűtlennek tűnt azon izgalmas események közepette, melyek a nemzetet a háborúba sodorták. Charles Norton azonban közelebb lehetett az igazsághoz, amikor [Arthur Hugh] Cloughnak azt mondta a könyvről, hogy az soha jobbkor nem jelenhetett volna meg. Számára úgy tűnt, hogy az örök törvényeken alapuló morális alapelvek mű általi megerősítése volt az, amire a leginkább szükség volt.” Rusk, Ralph L: *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York, 1949. (a továbbiakban: Rusk) 405.

Olyan módosításokról van szó, melyek álarcként szolgáltak Emerson számára, aki tisztában volt azzal, hogy (gyakran szentimentális irányultságú) eszméi és értékei nem lesznek meggyőzőek közönsége számára. Emerson jellegzetes retorikája nyilvánvalóvá válik abban, ahogy előadásai különböznek naplójától. Daniel Websternek az 1850-ben hozott szökevény rabszolgákról szóló törvény támogatására, valamint Lemuel Shaw bíró 1851-ben a „szökevény rabszolga törvény alkotmányellenessége kimondásának” az elutasítására reagálva Emerson ezt írta naplójában: „Ez pusztán a lelkiismeret ügye, nem pedig a dühé – szájalomra és részvételre szóló felhívás. (...) A kötelességtudattal ellentétben, és ezért minden emberi lény – értelmi képességével és erkölcsi érzékenységgel arányban születésétől fogva e törvény elszánt és természetes ellensége.”<sup>7</sup> Ebben a naplóban Emerson nyolcvanöt egymást követő oldalon át ír a szökevény rabszolga törvényről – olyan hangsúlyos tárgyalása ez egy témának, amihez fogható nem található naplóiban. Ugyanakkor *A szökevény rabszolgatörvény* című nyilvános beszédében, amit 1854-ben New Yorkban mondott el, Emerson ettől eltérő álláspontra helyezkedett, kijelentve, ellenére van, hogy „nyilvános kérdésekbe bonyolódjon”, és sejtetni engedte, a rabszolgaság kérdése mindaddig nem foglalkoztatta, amíg a szökevény rabszolga törvény szövetségi jogszabály jellegéből fakadó következményein keresztül nem érintette őt magát: „Mindaddig úgy éltem, hogy nem kellett szenvednem az amerikai rabszolgaság intézményével járó kellemetlenségektől. Sohasem láttam korbácsot, sohasem hallottam annak suhogását, sohasem éreztem a béklyót beszédem és cselekvésem szabadságán mindaddig, amíg Webster úr személyes befolyása révén elhozta az országnak a szökevény rabszolga törvényt.”<sup>8</sup> Nyilvános beszédében Emerson olyan álláspontot foglalt el, mely – úgy vélte – meg fogja győzni közönségét, amely jöllehet meggyőződéses abolicionistákból, de mégis amerikaiakból állt. Ez az álláspont az elszigetelődő személyesség álláspontja, mely, még ha meg is érinti egyfajta „kötelességtudat”, az egyéni jogokra épít. Amíg az érzékenység és az erény elsőrangú szerepet töltenek be Emerson rabszolgaságról szóló magánjellegű feljegyzéseiben, amikor polgártársaihoz szól, az egyéni jogok kerülnek az előtérbe.<sup>9</sup> Az individualizmus volt az az álarc, amit ekkor Emerson magára öltött, mivel ismerte közönségét.

Emerson abolicionista előadásaiban arra tett erőfeszítést, hogy az 1850-es években közönségéhez a republikánus párt nyelvén szóljon, habár érdekei nagyban eltértek a korabeli republikánusokétól. Eric Foner megmutatta, hogy „a republikánus fejlődésfel fogás” része volt „a jövedelem elosztásának egyenlőbbé, és a társadalmi mobilitás általánosabbá tétele a folyamatos gazdasági fejlődés révén.” A Republikánus Párt ideológiája és Emerson közötti kapcsolat alapja az a nézet, hogy „nem áll fenn valódi konfliktus a különböző társadalmi osztályok érdekei között”, hanem inkább „az érdekek összhangja” jellemzi azokat.<sup>10</sup> Emerson, bár elfogadta az érdekek összhangját a gazdasági szabadság-

<sup>7</sup> Daniel Webster (1782–1852) korának kiemelkedő politikusa és nagyhatású szónoka, aki jelentős szerepet játszott az 1850-ben a déli és északi államok között létrejött kompromisszumos megállapodás létrejöttében. Ennek egyik elemeként Kalifornia szabad államként csatlakozott az Unióhoz, illetve megszigorították a szökevény rabszolgákról szóló törvényt, amit Webster – a kompromisszum sikere érdekében – lelkesen támogatott. A rabszolgaságellenes körök emiatt heves támadásokat intéztek ellene. (A fordító megjegyzése.) Gilman, William H. et al. (Ed.): *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. Cambridge, 1960–1982. (a továbbiakban: *Journals*) XI. 360–362.

<sup>8</sup> *Complete Works*. XI. 219.

<sup>9</sup> Emersonnak ez az erőfeszítése arra, hogy polgártársait – az általa elképzelt – saját hangjukon szólítsa meg – Allen szavaival élve, „pragmatikus hang”-ot kölcsönöz a *The Conduct of Life*-nak. Allen 604.

<sup>10</sup> Foner, Eric: *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War*. New York, 1970. (a továbbiakban: Foner) 19–21., 38.

ban és terjeszkedésben, mégis egyfajta közvetlenebbül és szentimentálisan érzékelt egységet próbált meg rekonstruálni ezen összhangon túl. Ám már tíz évvel abolicionista beszéde előtt – *Experience* című esszéjében – tudta, hogy az Egyesült Államokban csak úgy segítheti elő az egységet, ha közönségének engedve az individualizmus eszméjét helyezi előtérbe.

Emerson abolicionizmusa összhangban állt transzcendentálisizmussal. Az 1850-es években tartott abolicionista előadásai azt mutatják, hogy nem csupán az emancipációt támogatta, hanem a nemzeti egységet is. Nem sokra értékelt az olyan egységet, amely csupán az abolicionista érzületből állt. Célja több volt az abolicionizmusnál: a hit egységét kívánta megteremteni. Ugyanakkor az ilyen egységet úgy állítja be, mint az abolicionizmus folyamányát: „A Rabszolgásgellenes Társaság (*The Anti-Slavery Society*) ebben az évben számos új taggal bővül majd. Csatlakozni fog hozzá a Whig párt és a demokraták is. Csatlakozik majd hozzá a szabad államok lakossága. Nincs kétségem afelől, hogy végül a rabszolgatartó államok is csatlakozni fognak. Ám függetlenül attól, hogy ez mikor következik be, vagy hogy ki csatlakozik hozzá és ki nem, remélem, elértünk a hit nélküliség végére, eljutottunk ahhoz a hithez, hogy a világban létezik isteni gondviselés, mely csak akkor hoz számunkra üdvözülést, ha együttműködünk vele.”<sup>11</sup>

Abolicionista előadásai során Emerson a republikanizmus nyelvezetét és a szentimentális egységet – a természetet, az erényt és az erkölcsi érzéket – megidézve helyezkedett szembe a rabszolgasággal. Webstert például kemény kritikával illeti, amiért „retorikájában” elfordult az erkölcsi érzéktől, Charles Sumnert pedig megdicséri erényéért.<sup>12</sup> Továbbá a természeti törvény és kártérítés nála gyakorta megjelenő gondolataihoz visszatérve, Emerson figyelmezteti közönségét arra, hogy amikor az Egyesült Államok embereket rabszolgasorba taszít, szemben találja magát a természettel: „A rabszolgaság csüggesztő dolog, ám a természet nem tehetetlen, és végül minden rosszat eltöröl. A természet aktív megnyilvánulásai azonban csak évszázadokban és évezredekben mérhetők, és próbára teszik a rövid életű ember hitét. (...) Míg a rabszolgaság összeegyeztethetlensége azon elvekkal, melyekre a világ épült, garantálja annak bukását, elismerem, hogy ennek kivárása szinte elviselhetetlen türelmet igényel a halandók részéről, és úgy tűnik, többet vár el tőlük, mint a pusztá reménykedést.”<sup>13</sup> Emerson beszéde retorikai, tudatos válasz Websternek, mivel míg Emerson biztosítja közönségét a rabszolgaság haláláról, együttáll arra is ösztönzi őket, hogy tevőlegesen lépjenek fel ellene.

Emerson az „erkölcsi érzék” gyengeségét látja Websternél, szerinte ez vezetett a szökevény rabszolga törvény által okozott 1850-es szakadáshoz, és egyúttal felveszi a retorikai kesztyűt abolicionista beszédeiben és filozófiai esszéiben.<sup>14</sup> Jóllehet Emerson értékelt az egységet, az 1844-ben megjelent *Essays* utáni években úgy látta, hogy szellemi pályája nem az egységet, hanem a szakadást segíti elő. Egy 1847-es naplóoldalon a szellemi tevékenységen keresztül megvalósuló elválasztás gondolatát ismételgeti: „Az érte-

<sup>11</sup> Complete Works. XI. 244.

<sup>12</sup> Complete Works. XI. 221–223. Charles Sumner (1811–1874) rabszolgásgellenes politikus, Massachusetts állam szenátora, aki 1856 májusában a szenátusban elmondott nevezetes beszédeben élesen bírálta a déli államokat, különösen Dél-Karolina államot a rabszolgaság intézménye miatt. Néhány nappal a beszéd után egy déli politikus megtorlásul eszméletlenül utlelte Sumnert, akire ettől kezdve az északiak úgy tekintettek, mint a rabszolgaság elleni küzdelem mártírára. (A fordító megjegyzése.)

<sup>13</sup> Complete Works. XI. 238–240.

<sup>14</sup> Complete Works. XI. 222–223. Emerson a klasszikus retorikára is utal *The Assault on Mr. Sumner* című beszédeiben, és Sumnert nem csupán Isaac Newtonhoz hasonlítja, hanem „az ókor első szónokaihoz”, ily módon dicsérve Sumner „lelkét” és azt, hogy beszédeire alaposan fel szokott készülni – ez példa arra, hogy Emerson egyesíti a platói és szofista szónoklat-felfogásokat. Complete Works. XI. 250–251.

lem elvlaszt. (...) Az értelem a leghatározottabban elvlaszt. (...) Az értelem elvlasztja a személyiséget. (...) Az értelem elvlasztásra törekszik.”<sup>15</sup>

1844 után ezen kívül Emerson azt tapasztalta, hogy elszakadt közönségétől, és hogy a „hitnélküliség” fenyegeti: egyaránt elszigetelve, a websteri kompromisszum gyümölcse nélkül és megfosztva az igazságban való szilárd hitétől. Itt még az *Experience*-ben található csekély bizonyosság is hiányzik, az, hogy legalább a relativizmus és szubjektivitás a tudás és igazság megbízható alapját alkotja, annak megerősítése, hogy legalább ő és közönsége tudja, hogy emelkedő csillagra kapaszkodtak. Emerson úgy látja, hogy az egyént és a tudást valami hatalmas erő elvlasztotta egymástól.

Emerson új látomásának a része volt a történelem új felfogása, mely minőségileg különbözött a *Nature*-ben és az *The Oversoul*-ban megfogalmazott történelemfelfogástól (a történelem mint organikus fejlődési folyamat) és a *History*-ben megfogalmazottaktól (a történelem egy olyan folyamat, melyben minden egyén otthonra talál a racionális intuíciónak révén). Az 1840-es években Emerson a geológia nyelvén kezdte el konceptualizálni a történelmet, hangsúlyozva a különböző korok közötti szakadékokat, valamint – és ez lényegesebb – az emberek közötti megosztottságot.<sup>16</sup> Emerson az egyént és a társadalmat egy hatalmas, személytelen folyamat részeként látta, melyek leírásához – korábbi írásaival ellentétben – nem a körök és a szférák, hanem a rétegek és az éjszaka fogalmait használta. A *The Conduct of Life*-ban Emerson nyilvánosan tesz erőfeszítést arra, hogy bemutassa ezt az új tapasztalási és gondolkodásmódot.

A kötet *Fate* című első esszéje Emerson magánjellegű kijelentéseivel kezdődik a tudás megbízhatatlanságáról és a *Politics*, valamint *Experience* című korábbi írásaiban megfogalmazott végkövetkeztetések finom elutasításával, miszerint a pozitív hitvallás a negatívumokból alakul ki, mint például az egység és a közös tudat<sup>17</sup> hiányából: „Alkalmatlanok vagyunk arra, hogy dacoljunk a korral. Geometriánk nem képes átfogni az uralkodó eszmék hatalmas pályáit, meglátni visszatérésüket és összebékíteni ellentéteiket. Csupán saját polaritásunknak tudunk engedelmessé válni.”<sup>18</sup> Emerson tálalásában mindez nem pusztán metafizikai rossz közérzet, hanem a közös tudat személyességben való feloldódása: „uralkodó eszmékre,” „ellentétükre” és „a saját polaritásunkra” utal, nem pedig a valóságra. Emerson számára a meggyőző metafizika elvesztése és a közös tudat felbomlása valójában ugyanannak az éremnek a két oldala volt. A racionális intuíciónak 1860-ra elvesztette a képességét a szentimentális egység elősegítésére. Egyszerűen arról van szó, hogy Emersonnál az eszmék ellentéte a társadalmi kapcsolatok ellentétét jelenti. Ezekben a hangzatos fogalmakban Emerson a közös tudat szétesését összekapcsolja a társadalom képtelenségével arra, hogy uralja „az időket”. Ezután Emerson 1844 után keletkezett naplójának és beszédeinek a lényegét foglalja össze a reform gondolatára utalva, világossá téve, hogy pályája kísérlet volt közönsége befolyásolására: „Vágyaink teljesítése érdekében tett első lépéseink során áthághatatlan korlátokba ütközünk. Égünk a vágytól, hogy megreformáljuk az embereket. Számos kísérlet után úgy találjuk, hogy korábban kell kezdenünk – az iskolában. A fiúk és lányok azonban nem tanulékonyak; semmire sem megyünk velük. Arra a következtetésre jutunk, hogy rossz anyagból gyúrták őket. Még korábban kell hát elkezdenünk a reformokat – a teremtésnél – azaz vagy a sors, vagy a világ törvényei léteznek.”<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Journals. X. 159.

<sup>16</sup> Journals. XI. 141. 167.

<sup>17</sup> Emersoni kontextusban az angol eredetiben szereplő *common sense* konvencionális magyar fordítása – „józan ész” – helyett megfelelőbbnek tűnik a közösség gondolkodásmódjának egységét jelölő „közös tudat” kifejezés használata. (A fordító megjegyzése.)

<sup>18</sup> Complete Works. VI. 3.

<sup>19</sup> Complete Works. VI. 3–4.

E reformról szóló mondatok, melyek a *Fate* című írás második bekezdését alkotják, Emersonnak az esszéiben megfogalmazott alapvetését foglalják össze, mely nem különbözik a *Nature*, *History*, *Politics* és *Experience* írásokban megfogalmazottaktól: hogy tudniillik az emberi lények egy hatalmas rendszerben léteznek. Emerson konklúziója a *Fate*-ben azonban meglehetősen különbözik korábbi esszéinek a végkövetkeztetésétől. Azokban ugyanis arra jutott, hogy a közös tudat révén az egyének természetes és egészséges módon egyesülve léteznek a rendszerben. Emerson kinkeservvel állapította ezt meg, még ha az *Experience* képei és hangneme ezt meg is cáfolja. Korábbi írásai az emberi egységet olyan egyszerű és empirikus jelenségként ábrázolják a rendszerben (a természetben), mint ami valóban a közös tudat terméke – a racionális intuíción keresztül felfedezett emberi egység. Emerson közös tudat meghatározása természetesen retorikai, jócskán távol áll attól a közös tudattól, melyben közönsége tulajdonképpen élt. A *Fate*-ben azonban az emberi egység rendszerben való felfogása magányos elgondolássá válik, elszakadva a közös tudattól. Ez az írás megmutatja, hogy nemcsak az egyéni megértés episztemológiája foglalkoztatta Emersont, hanem a társadalmi megértésé is, más szóval ez az episztemológia olyan filozófia, ami meggyőző a társadalom tagjai számára. A *Fate*-ben azonban a tiszta megértés, a hegeli abszolút megértés sűrített, kevésbé szerencsés változata kerül előtérbe. Emerson nem az egység reményében, a *via affirmativában* talál megnyugvást, hanem a hegeli felismerésben, miszerint az emberi teremtmények egyedül – nemcsak a teremtésben, hanem a társadalomban is egyedül, nem csupán egyedülállóan, de magányosan is – értik meg a rendszert: „Ha azonban létezik egy ellenállhatatlan hatalom, az a hatalom önmagát érti meg.”<sup>20</sup>

Ennek ellenére a *Fate* retorikus esszé, mivel Emerson a nagyság eszményét állítja közönsége elé: „Mondjuk el őszintén a tényeket. Amerika a felszínesség hírnevének örvend. A nagy emberek és a nagy nemzetek nem hencegők és pojacák, hanem az élet borzalmának a szemlélői, és megemberelik magukat annak érdekében, hogy szembenézzenek vele.”<sup>21</sup> A szentimentális egység azonban, mely központi jelentőségű volt Emerson 1830-as években írott naplóiban és nyilvános írásaiban, 1860-ra teljesen felbomlott. A *Fate*-ben nyoma sincs a korábbi írások szentimentális képi világának, még csak kísérlet sem történik ennek létrehozására úgy, ahogy az az *Experience*-ben történik, ahol például a két glóbusz képe az egy ponton érintkező individuumokat reprezentálja. Az abszolút tudás felett érzett hegeli diadalitasság érzése sem fedezhető fel itt. Ehelyett az egyének a gigantikus rendszerben való feloldódásának a képei jelennek meg: „A spártai, aki hazája vallásának a megtestesítője, szó nélkül vállalja a halált a magasztos cél érdekében. A török, aki úgy tartja, világrajövele pillanatában végzete meg van írva a sors könyvében, habozás nélkül dől szablyájába. A török, az arab vagy az orosz elfogadja a számára előre elrendelt sorsot. (...) A kerék alatt fekvő hindu éppily eltökélt.”<sup>22</sup> Emerson sötét látomását a szentimentalizmus hiányával kapcsolja össze. „A természet nem szentimentalista – nem kényeztet el, nem bugyolál be bennünket. Látnunk kell, hogy a világ brutális és barátságtalan, mogorva, és rá se hederít, ha egy férfi vagy egy nő alámerül – porszemként nyeli el hajónkat.”<sup>23</sup>

Emerson hosszasan fejtegeti esszéjében a „sors” szó meghatározását: az „a jellem fölött zsarnokoskodó szervezet”.<sup>24</sup> Úgy véli, a sors nyilvánvalóan ott van a morfológiában, a klímában, a társadalmi nemben, a vérmérsékletben és az osztályban. Emerson osztályra utaló megjegyzése azt jelzi, hogy az egységet megbontó társadalmi megosztott

<sup>20</sup> Complete Works. VI. 4.

<sup>21</sup> Complete Works. VI. 5.

<sup>22</sup> Complete Works. VI. 5.

<sup>23</sup> Complete Works. VI. 6.

<sup>24</sup> Complete Works. VI. 8.

ságra gondol: „Kérd meg az árokban dolgozó munkást, magyarázza el Newton törvényeit. Agyának finom barázdáit tönkretette a túlfeszített munka és a száz éve apáról fiúra szálló nyomorúságos szegénység. Anyja méhéből előjövén a szellemi adományok kapuja becsukódott mögötte. Vigyázzon kezeire és lábaira – csak egy-egy pár van neki belőlük.”<sup>25</sup> Itt Emerson a republikánus párt ideológiáját visszhangozza, amikor a szegénység múltbéli terhét cipelő árokban rekedt munkás helyzetének a változatlanlansága felett lamentál. Emerson emlékezteti a munkást munkaeszközeire, kezeire, melyek fölött szabadon rendelkezik, és a szabad földhöz jutás eszközeire, lábaira – ezek mind a társadalmi mobilitás eszközei.<sup>26</sup> 1860-ra azonban Emerson elveszítette abbéli hitét, hogy az Egyesült Államokban bármelyik párt is a társadalmi egységet segíti elő. *Politics és Experience* című írásaiban az egységet – Eric Foner szavaival élve – a „társadalmi mobilitásban és gazdasági függetlenségben” érzékelt egység hiányában találta meg, ám 1860-ra nem volt elképzelése a szentimentális egység elősegítésének mikéntjéről.<sup>27</sup> Habár Emerson emlékezteti közönségét a Republikánus Párt ideológiájára, a sorsa is emlékezteti őket. A párt ideológiája ugyanis – mely valószínűleg kevésbé a szentimentális egységet szolgálta, mint inkább a gazdasági expanziót – kevésbé érdekelte őt. A sorshoz fordul, még arra is felhasználva azt, hogy megsértse az árokban dolgozó embert öröklött disznószerű vonásai miatt.

Emerson *Fate* című esszéjét annak az elismerésével kezdi, hogy nem létezik a közös tudat: ily módon gyengíti a 19. század közepének közös tudatát, mondván, az nem egységet, hanem megosztottságot szül. Emerson ezzel egy olyan kulturális szituációra válszol, melyben a társadalmi egység múltbéli gondolatai már nem érvényesek, mivel a társadalmi egység természete gyökeresen megváltozott. Emerson úgy reagál erre a társadalmi változásra, hogy szembeszáll a közös tudattal, elismerve annak „mindennapi” voltát, azonban ez nem a skót filozófia egészséges közös tudat (ti. józan ész) fogalma, mely az igazság közösségi tudását jelenti. Emerson az igazság új felfogását nyújtja, mely elveti a közös tudat értékét; és az igazság megismerését egy oksági rendszerbe való behatolás révén véli elérhetőnek. Az igazság Emersonnál azonban a magányos megértés tárgya, és nem eredményezi az általa óhajtott szentimentális egységet. Emerson igazságfelfogása túlságosan eltávolodott a hétköznapi tudattól azáltal, hogy a közönséges tudat szétbontását igényli a mögötte meghúzódó törvények feltárása érdekében.

Emerson egykor a természetet ajánlotta a szentimentális egység megteremtésének zárt, már megszokott alapjaként. A *Fate*-ben azonban az önmegismerés területeként ajánlja, ahol az én az egyénisége mindennapi félelmeitől kellő távolságban ismerhető meg. Nem véletlen, hogy az „erény” szó nem jelenik meg e műben. Az amerikai szentimentalista és republikánus hagyományban az erény egyaránt jelentette azt a tevékenységet, amely a társadalomban létrehozta a szentimentális egységet és benne működik, valamint a közjó iránti önzetlen odaadást. 1860-ra Emerson nemcsak, hogy nem érzékelt a szentimentális egységet, hanem már az egyénekről sem képzelte azt, hogy képesek a megvalósítására. Ugyanis szerinte minden, az egyének által érzett egység szükségképpen hamis; az egyetlen valódi egység a „mozaikban” található, melyben minden egyének előre kijelölt helye van. A *Fate*-ben Emerson szétbont minden közönségest azért, hogy feltárja benne az „ok-okozati” viszonyt, és így nem marad semmiféle emberi, legyen az bár szellemi vagy érzelmi, ami csatlakozhatna egy szentimentális egységhez. Emerson először is feladta annak reményét, hogy feléled az a természetes szentimentális egység, mely biztosítja az erény működéséhez szükséges kontextust. Másodszor, feladta

<sup>25</sup> Complete Works. VI. 10–11.

<sup>26</sup> „A republikánusok polgárháború előtti világában a gazdasági előrejutás ígérete nem a nagyvállalatok felemelkedését implikálta, hanem a mobilitás garanciáját a dolgozók számára.” Foner 38.

<sup>27</sup> Foner 29.

reményét a „szereteten” alapuló államra, és úgy vélte, az a legjobb, ha a Republikánus Párt kormányozza azt.<sup>28</sup> Harmadszor, Emerson újradefiniálta az egyén fogalmát azáltal, hogy feloldotta azt egy hatalmas oksági rendszerben, ahol az intenciók – például az ére-nyességre való szándék – nem számítanak.

A *Politics* és az *Experience* ugyanazt a problémát különböző szemszögből vizsgálták: az előbbi a relativitást és szubjektivitást a társadalom és történelem szemszögéből vette szemügyre, míg az utóbbi az individualitás és a filozófia perspektívájából tette azt. Hasonlóképpen, a *Fate* és *Illusions* című írások is ugyanazt a kérdést vizsgálják más-más nézőpontból: az előbbi a hatalmas oksági rendszert a filozófia, míg az utóbbi a személyek közötti kapcsolatok szemszögéből elemzi. Az 1830-as és 1840-es években az Emersont foglalkoztató központi gondolat a szentimentális egység természetes állapotának a helyreállítása volt: magánjellegű írásaiban őszintén beszél erről, a nyilvánosságnak szánt munkáiban pedig az ezt a problémafelvetést elősegítő filozófiai retorikát alkalmazza. Az *Illusions* alapvető megnyilatkozásnak tekintendő Emerson filozófiájában, mivel az emberek közötti viszonyokkal foglalkozik, és mivel azután írta, hogy a rabszolgaság makacs továbbélése meggyőzte, a szentimentális egység soha nem fog megvalósulni az Egyesült Államokban.

Az *Illusions* című esszé egy kirándulás leírásával kezdődik, melyet Emerson „egy kellemes társasággal” tett egy Kentucky államban található barlanghoz. Emerson élvezetes kirándulásról számol be, melyet a kedélyesség jellemez.<sup>29</sup> Nincs semmi gyűlölködés vagy rosszhiszeműség a társaság tagjai között, csupán a valóságból való kiszabadulás, valamint a köznapisággal és illúzióval való elégedettség érzései érhetőek tetten. A társadalom, mondja Emerson, ilyen illúziók szerint működik: „A föld forog, az élet lármája sohasem halkul. Londonban, Párizsban, Bostonban, San Franciscóban a karnevál, az álarcosbál a tetőpontján van. Senki sem veti le dominóját.”<sup>30</sup> Ebben az álarcosbálban a „jóindulat” az emberek közötti egyetértés alapja. Emerson az illúzióknak ezt a parádéját a családi élettel hozza összefüggésbe. A nők – írja – „a szeretet régiójában” élnek, „és annak légköre mindig hajlamos a káprázatra.”<sup>31</sup> A gyermekek romantikusan látják otthonukat, akármilyen „viskó” is az.<sup>32</sup> 1860-ban Emerson a szeretetet és a jóindulatot a káprázat mozgatóerejének gondolta, nem pedig – ahogy azt 1840-ben látta – az igazság előfutárainak.<sup>33</sup> Emiatt az *Illusions* annak a szentimentalizmusnak és racionális intuicizmusnak az elvetése, ami írásait az 1830-as évektől kezdve táplálta.

Emerson a társadalmi viszonyok látszólag önkényes természetét és az igazság közös felfogását a kauzális egység magányos észlelésével veti össze: „A vidám sokadalomban, mely elmerül a karneváli zenében, időnként előtűnik egy szomorú szemű fiú, kinek szemei nem verik vissza a fényt, hogy az előadásnak illő fényt kölcsönözzenek. A fiút az a csapás érte, hogy hajlamos a gyümölcsök és virágok szín pompás egyvelegét egy okra visszavezetni.”<sup>34</sup> E fiú szomorúságának az oka – az *Illusions* központi témája – a saját tudása és a közös tudat közötti különbség. A társadalom önkényessége ugyanis csupán látszólagos – a társadalom valójában olyan törvények szerint működik, melyeket annak tagjai nem érzékelhetnek. Jóllehet Emerson elismeri a közös élet- és gondolkodásmódok látszólagos önkényességét és hamisságát, csak annyiban bánkodik ezek felett, amennyiben ezek elválasztják azon keveseket, akik látják az igazságot – jelen esetben csupán

<sup>28</sup> A szeretetről és az államról lásd *Complete Works*. III. 219.

<sup>29</sup> *Complete Works*. VI. 309.

<sup>30</sup> *Complete Works*. VI. 312–313.

<sup>31</sup> *Complete Works*. VI. 316.

<sup>32</sup> *Complete Works*. VI. 315.

<sup>33</sup> *Journals*. VII. 332–333.

<sup>34</sup> *Complete Works*. VI. 314.

a szomorú szemű fiút – másoktól. Felismeri, hogy a rejtett törvények teremtik meg az embereket körülvevő illúziókat, s az emberek igénylik ezeket az illúziókat, melyek tulajdonképpen emberi mivoltukat határozzák meg: „Beszélhetünk érzéki csalódásról, a szenvedélyek becsapásáról, valamint az érzelem és az értelem strukturális, jótékony illúzióiról.”<sup>35</sup>

Ezen kívül a legtöbb ember azért igényli az illúziókat, mert ha felfednék előttük ezen illúziók anatómiáját, azzal aláásnák azokat a hiedelmeket, melyek nem csupán az egyének számára alakítják a világot, hanem magukat az egyéneket is – azokat a „hiedelmeket, melyeket ők és apáik hittek, és amelyek alapján léteztek”. „Mi van akkor, ha ráébredsz arra, hogy ennek az egész fellengzős történelemnek a játéka és játszótere saját magad kisugárzásai, és hogy a Nap kölcsönveszi a sugarait? Milyen rettenetes kérdéseket tanulunk meg feltenni! A régi korok emberei hittek a mágiában, mely elnyelte a templomokat, városokat és embereket, és semmi nyom nem maradt utánuk. Egy olyan mágia titkát ismerjük meg, amely kisöpri az emberek agyából a teizmus összes maradványát és hiedelmét, melyben ők és apáik hittek, és melyre létük épül.”<sup>36</sup>

A „kisugárzások” eme törvényének a megértése olyan tökéletesen aláássa a közös tudatot, hogy szinte senki nem képes elsajátítani egy ilyen megértést. A törvény megértésének a nehézségét és a közös tudat biztonságát mutatja Emerson példája „az idő illúziójáról, mely nagyon mély: ki diszponál felette?”<sup>37</sup> Az *Illusions*-ben a törvény kauzális erején keresztül egyesíti a közösséget, ám egyben biztosítja, hogy a törvény ismerete el fogja választani az egyént a közösségtől. A törvény ismerete ugyanis szétbomlasztja a közös tudatot, jelen esetben viszont az illúziók parádéját, mely egyesíti a közösséget. Még a szerelmet is feloldja a tudás: „Létezik a szerelem illúziója, mely a szeretett személynek tulajdonítja mindazt, ami benne, családjában, nemében, korában vagy társadalmi helyzetében, sőt még magában az emberi elmében is közös. Ez az, amit kedvel a szerető, és amiről híres Anna Matilda.”<sup>38</sup> Az *Illusions*-ben bemutatott ambivalencia a kauzális rendszer ellenállhatatlanságából és egyúttal ismeretéből fakadó szomorúságból ered.

Emerson olvasóinak mindössze a „vagyon, sőt (...) a személyiség” feladásának a távlatát tudja nyújtani, amint „egymás után fogadjuk el a szellemi törvényeket, mindig ellenállva a soron következőnek, amit aztán mégis el kell fogadnunk.”<sup>39</sup> Emerson ugyanakkor tudta, hogy ő és az olvasói „az illúziók e birodalmában (...) sóváran kapaszkodók és botorkálva alapok után kutatnak.”<sup>40</sup> Tudta, hogy az alap, amit ő érzékelt, különbözik attól, amit a közönsége érzékel, melynek Emersonhoz való viszonyát – ahogy azt ő látta – az *Illusions* utolsó bekezdése megfogalmazza: „A világegyetemben nincs véletlen, és nincs anarchia. Minden rendszer és fokozat. Minden isten ott ül a maga szférájában. Az ifjú halandó belép az égbolt csarnokába, egyedül van ott, egyedül velük. Áldásokkal és ajándékokkal halmozzák el, és odaintik őt trónusaikhoz. Abban a pillanatban és szakadatlanul illúziók hőzápora hull rá. Hatalmas tömegben képzeletileg magát, amely ide-oda hullámozik. Engedelmeskednie kell mozdulatának és tetteinek: szegénynek, elárvultnak, jelentéktelennek képzeletileg magát. Az örült tömeg ide-oda sodródik, most dühösen ezt, majd pedig azt parancsolja neki. Hogy jönne ő ahhoz, hogy ellenálljon akarataknak, és önállóan gondolkodjon vagy cselekedjen? Minden pillanatban új változások és csalódások zápora ejti őt zavarba és nyugtalanítja. Amikor pedig idővel egy pillanatra kitisztul a levegő, és a felhők egy kissé felemelkednek, ott ülnek körülötte az istenek a trónjaikon

<sup>35</sup> Complete Works. VI. 319.

<sup>36</sup> Complete Works. VI. 318–319.

<sup>37</sup> Complete Works. VI. 319.

<sup>38</sup> Complete Works. VI. 319.

<sup>39</sup> Complete Works. VI. 320.

<sup>40</sup> Complete Works. VI. 322.

– egyedül ők, egyedül vele”.<sup>41</sup> Az *Illusions* ezen utolsó bekezdése Emerson retorikájának a végét képviseli. A *The Conduct of Life* volt az utolsó olyan kötet, melyet publikálásra szánt és meg is jelentetett, és az *Illusions* a benne található utolsó esszé.

Az *Illusions* azért is jelenti Emerson retorikájának a végét, mert az esszében elveti annak huszonöt évig uralkodó vezérelvét. Egy idézetben megidézi az „erényt”, ám lemond egy igazságon és erényen alapuló közösség lehetőségéről. Ehelyett az erényt az értelmén túl helyezi el, a „sok szerep és játékos zsúfolt életén” túlra, valamint az „abszolút természetben”.<sup>42</sup> Úgy tűnt számára, hogy új felismerésének, miszerint a társadalom egy hatalmas kauzális rendszer eredménye, amit a társadalom szinte egyik tagja sem ért meg, nincs retorikai értéke. Emerson szemében a retorika rendkívül gyakorlatias célt szolgált: a természetes szentimentális egység helyreállítását. Miután lemondott ennek lehetőségéről, nem sok mondanivalója maradt közönsége számára.

Emerson történelmi jelentősége a szentimentalizmushoz való hosszú ideig tartó elkötelezettségében és annak az 1850-es években bekövetkező keserű és szomorú megtagadásában rejlik. Emersont tanulmányozva megfigyelhetjük a szentimentalizmus retorikai meggyőző erejét, valamint a társadalmi viszonyokban a 19. század első felében bekövetkezett változás erejét is. Emerson 1830-as és 1840-es években írott naplói egy, a szentimentalizmus és közös tudat mentén egyesült társadalom szentimentális gondolatát hordozták, egy olyan társadalomét, mely erényes egyénekből áll, meggyőző társadalmi eszményt biztosítva a számára. Az 1830-as években keletkezett nyilvános írásaiiban, mint például a *Nature*-ben, arra tett kísérletet, hogy az egységet a közös tudat helyreállítása és az erény szorgalmazása révén segítse elő. Emerson természettel való korai azonosulása a társadalmi egység felé mutató tudatos gesztus volt. Nyíltan bírálta a kapitalizmust mint ami az egység hiányának legfőbb forrása az Egyesült Államokban, de hamarosan elfogadta annak lehetőségét, hogy a tulajdon egy új egység alapját szolgálhatja. Az 1840-es években írt közéleti munkáiban, mint például a *Politics*-ben és az *Experience*-ben elfogadja, hogy a szentimentális egység valószínűleg nem fog megvalósulni az Egyesült Államokban, de megpróbál elősegíteni egy elvontabb és kevésbé közvetlen egységet, mely – paradox módon – az egység hiányára épül: az egyéneket a közös tudat hiánya, a relativizmusra és a szubjektivizmusra épülő episztemológiai állapotok egyesíti. Az 1840-es és 1850-es években azonban Emersonnak ebben a mégly csekély egységben való hite is megrendült, amint a rabszolgasággal és az abolícionizmussal kapcsolatos érdeklődése felerősödött. 1860-ra Emerson szentimentalizmusa kimerült. *Fate* című írásában újragondolja a társadalmat, mely számára most már pusztán egy hatalmas kauzális rendszer egyik eredménye, egy olyan rendszeré, melyben az egység, közös tudat és erény megbízhatatlan és lényegtelen, mivel a rendszert nemcsak az jellemzi, hogy illúziókkal borítja el az embereket, hanem az is, hogy az emberi szándékon és tudaton túli mély törvények grammatikája szerint működik. Az *Illusions* megmutatja, hogy mi az ára egy ilyen nézetnek egy olyasvalaki számára, aki értékeli az egységet az erkölcsben, tudásban és a társadalmi kapcsolatokban. Egy ilyen egység lehetőségének a hiányában Emerson feladta retorikáját, azon erőfeszítését, hogy befolyásolja az amerikai kultúrát, és hamarosan még a rabszolgaság előadásában érintett témájától is megfosztva, visszavonult a világtól, és „a concordi bölcsként” utazgatott, előadásokat tartott és újraírta régi írásait.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Complete Works. VI. 325.

<sup>42</sup> Complete Works. VI. 324–325.

<sup>43</sup> Emerson életéről a polgárháború és 1882-ben bekövetkezett halála közötti időszakban – a jegyzetei rendezésére tett erőfeszítéseiről, az olyan népszerű témákról tartott előadásairól (melyeket gyakran megismételt), mint a szokások, ismerősei halála és az öregedés – lásd Rusk 481–508. Allen 647–670., és különösen McAleer, John: Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter. Boston, 1984. 588–596., 640–666.

Mindezek ellenére *The Conduct of Life* című műve révén Emerson az eszmetörténet egy olyan mozgalmának volt a részese, melyet nem értékelt és nem értett meg egészen, mivel annak körvonalai az 1860-as években még nem voltak tisztán kivehetők. A szentimentalizmushoz való tartós elkötelezettsége, a kapitalizmussal és rabszolgasággal szembeni ellenérzése, erőfeszítése társadalmának közéletében való részvételre, valamint az egyetemi morálfilozófusok kompromisszumaival szembeni ellenállása lehetővé tette Emerson számára, hogy egy sor olyan, a későbbiekben elterjedő eszmét és magatartásmódot fogalmazzon meg, amely számos modern értelmiségi számára meggyőző erővel bírt.<sup>44</sup> Az amerikai liberálisok a 19. és 20. század egyik legnagyobb hatású ideológiáját határozták meg – a liberalizmust, mely megengedi a népen belüli mély megosztottságot, egyúttal ragaszkodik a szabadság, tulajdon és egyenlőség jogaihoz. Emersonnak nem sikerült felélesztenie azt a társadalmi világot, melyben a józan ész, erény és egység az élet fontos elemei voltak, ám sikerült korai meghatározását adnia egy szellemi hagyománynak, mely a 20. század egyik ideológiájaként még ma is él.

A *The Conduct of Life* számos olyan eszme és attitűd köré épül, amelyet Jonathan Culler a modern gondolkodás nagyhatású hagyományának alapvető elemeként határoz meg, és amelyek szerinte Freud, Saussure és Durkheim munkásságáig vezethetők vissza.<sup>45</sup> Az általuk kidolgozott terminusok – sorrendben – a tudattalan, a *parole* és *langue*, valamint a társadalmi tények. Ezeknek a tudósoknak különleges szókincsre és egy sor feltevésre volt szükségük ahhoz, hogy megtarthassák a szükséges távolságot kutatásuk tárgyától, a hétköznapi emberektől és a társadalmi struktúráktól. Ugyanakkor ezek a terminológiai különbségek és ez a specializáltság nem szabad, hogy elfedje az Emerson és a modern gondolkodás egyik vonulatának eme művelői közötti alapvető hasonlóságokat. Emersont valójában nem hagyta hidegen a társadalom tudományos igényű vizsgálata, hiszen jelen volt a társadalomtudományok egyesült államokbeli létrejötténél, mely Emerson alma materéhez, a Harvard Egyetemhez és az ottani morálfilozófia születéséhez köthető.<sup>46</sup>

A harvardi morálfilozófusokkal szemben Emerson empiricistaként igyekezett írni és pozícióját meghatározni, úgy jellemezve a természetet és a tudatot, ahogy azt a skót iskola által inspirált tanulmányai alapján helyesnek vélte, ám sohasem törekedett egy olyan modern, elvont tudományos nyelvre, mint amelyet Freud, Saussure vagy Durkheim használt. Ehelyett a szentimentalizmus és republikanizmus nyelvére támaszkodott, belevegyítve ezekbe a neoplatonizmus és idealizmus nyelvét. A társadalomtudomány absztrakt terminológiája haszontalan lett volna Emerson számára, mivel semmi olyan gyakorlati értéket nem tudott volna benne felfedezni, ami elősegítette volna az erényt és az egységet.

A *Fate* és *Illusions* című esszéiben kifejtett eszmék és attitűdök azt mutatják, hogy Emerson elfogadta a „modernista gondolkodás formális stratégiáit.” Culler a „modernista gondolkodás” egyik elemeként írja le azt a meggyőződést, mely feltételez egy olyan „rendszert (...), amely közvetlenül nem hozzáférhető a tudat számára, mégis úgy gondolják, hogy mindig jelen van, mindig működik abban a viselkedésben, amelyet struktu-

<sup>44</sup> A „hallgatólagos alkuról, amit a harvardi morálfilozófusok igyekeztek megkötni a kereskedőkkel,” mely szerint „a moralisták a kapitalizmus létét és a vagyoni védelmét szolgáló érveléssel állnak elő, ha a kereskedők kulturális és erkölcsi vezetői pozíciókat adnak nekik.” lásd Howe, Daniel Walker: *The Unitarian Conscience: Harvard Moral Philosophy, 1805–1861*. Middletown, 1988. (1970.) (a továbbiakban: Howe) különösen 140–142., 229–235.

<sup>45</sup> Culler, Jonathan: *Ferdinand de Saussure*. New York, 1977. (1976.) (a továbbiakban: Culler); Cullerhez hasonlóan érvel Paul Ricoeur *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* című művében. (Tr. By Denis Savage. New Haven, 1970.) Különösen 3–56.: „Problematic: The Placing of Freud.”

<sup>46</sup> Howe 2.

rál, és lehetővé tesz.<sup>47</sup> Emerson ezt a „rendszer” írja le úgy, mint „sorsot”, „a jellem felett zsarnokoskodó szervezet”, „egyetlen gyökeret”, „szükségyszerűséget” és „törvényt”.<sup>48</sup> Culler a rendszerről való tudást úgy írja le, mint ami perspektíva kérdése: azon keresztül nézve mások nézetei és tevékenységei önkényesnek tűnnek.<sup>49</sup> Emerson is úgy beszél a rendszer ismeretéről, mint ami egy olyan „perspektíva” kérdése, melyen keresztül látható „a strukturális, jótékony illúziók” valódi természete, mely lehetővé teszi mások életét.<sup>50</sup> Emerson elismeri, hogy nem lehet bizonyítani e perspektíva érvényességét, mivel az pusztán egyike a rendelkezésre állóknak: „Geometriánk nem képes arra, hogy átfogja az uralkodó eszmék hatalmas pályáit, meglássa visszatérésüket és kibékítse ellentéteiket. Csak saját polaritásunknak tudunk engedelmesskedni.”<sup>51</sup>

Culler a következőképpen írja le azt a szerepet, melyet a „modernista gondolkodás” azok számára jelöl ki, akik nem tudják magukévá tenni perspektíváját arról a rendszerről, amely valójában megteremti őket: „A szubjektum alkotóelemeire töredezik, melyekről kiderül, hogy a konvenció interperszonális rendszerei. »Feloldódik«, mivel funkcióit a rajta keresztül működő sokféle rendszernek tulajdonítják.”<sup>52</sup> Emerson hasonló módon írja le az egyéneken keresztül működő rendszert, mely feloldja annak közönséges én-tudatát: „Az ember látja, amint jelleme kiárad az eseményekben, melyek – úgy tűnik – találkoznak, de amelyek belőle válnak ki, és elkísérik őt. Az események a jellemmel együtt terjeszkednek. Ahogy egykor játékok között találta magát, úgy most kolosszális rendszerben játszik szerepet, és növekedése ambícióiban, társaiban és teljesítményében nyilvánul meg. Úgy tűnik, mintha a véletlen műve volna, de valójában az okságé; ő a mozaik, mely szögletes és csiszolt annak érdekében, hogy beilleszkedjen az általa betöltött résbe.”<sup>53</sup> A gondolkodás ilyesfajta igazításainak a következménye – a „rendszer”, „perspektíva” és az értelmiségiek, valamint az egyszerű emberek közötti episztemológiai megosztottság újonnan elismerése – éppen a szentimentalizmus és a racionális intuicionizmus együttes megszűnése.

A sors iróniája, hogy Emerson gondolkodásának leghagyományosabb aspektusa, egység eszméje készítette őt elő a legmodernebbre. Korai műveiben még úgy mutatja be az egyéneket, mint akik egy rendszerben, a természetben viszonyulnak egymáshoz és egyesülnek egymással. A természet és annak törvénye Emerson korai írásaiban a tudat empirikus tényei, melyek a közös tudatban találhatók, és egyetemességükön keresztül a szentimentális egységet segítik elő azok között, akik odafigyelnek a közös tudatra. A *The Conduct of Life*-ban a természet valami alapvetően különbözővé, „abszolút természeté” válik.<sup>54</sup> A természettől és a természeti törvénytől eltérően az „abszolút” természet és annak törvénye, a sors nem a tudat empirikus tényei, nem a közös tudat elemei, csupán egy „perspektíván” keresztül hozzáférhető a racionális intuíció számára. A *The Conduct of Life*-ban az egység – következőképpen – nem szentimentális egység, hanem egy ok sokszoros hatásainak az egysége. A késői Emerson számára az eszmék és cselekedetek minden szempontból önkényesek, leszámítva azt, hogy a sorsból erednek. Habár „a kullisszák, színpadi hatások és ceremónia, mellyel élnek”, jelentéssel bírnak a velük élő emberek számára, egyúttal elveszítik hétköznapi jelentésüket a sors, a szükségyszerűség és a törvény szemszögéből, vagyis egy olyan perspektívából szemlélve, amely – Emerson elismeri – csakis úgy jön létre, hogy az „érzelmek régióját,” ahol a legtöbb emberi gondol-

<sup>47</sup> Culler 80.

<sup>48</sup> Complete Works. VI. 8., 42., 49., 314.

<sup>49</sup> Culler 9–16.

<sup>50</sup> Complete Works. VI. 36., 319.

<sup>51</sup> Complete Works. VI. 3.

<sup>52</sup> Culler 82.

<sup>53</sup> Complete Works. VI. 42.

<sup>54</sup> Complete Works. VI. 324.

kodás és cselekvés végbemegy, feladják.<sup>55</sup> Emerson különbségtétele a sors és az egyes eszmék és cselekedetek között párhuzamos azzal, ahogy Saussure megkülönbözteti a *langue*-t és a *parole*-t, „a viselkedés különféle típusait lehetővé tevő felszín alatti rendszert és az ilyen viselkedés tulajdonképpeni eseteit.”<sup>56</sup> Saussure elemzése szerint a mondatok a nyelvtani szabályokat követik, de önkényes nyelvi jelekből, szavakból épülnek fel.<sup>57</sup> A *The Conduct of Life*-ban az eszmék és cselekedetek hasonlóan a sorsot követik, ám szintén önkényesek a tekintetben, hogy nem tárják fel a valóságot. Ez a meglátás, miszerint az önkényes elemek egy szabályok uralta rendszerben funkcionálnak, a modern gondolkodás egyik alapvetése, és egyik első megfogalmazását a késői Emersonnál találjuk meg.

„A modernista gondolkodás formális stratégiáinak” a felfedezése a késői Emersonnál többféle szempontból is gazdagíthatja a modern eszmetörténetről való ismereteinket. Először is, segítségével megmutatható, hogy Emerson a „modernista” perspektívához úgy jutott el, hogy reflektált társadalommal kapcsolatos tapasztalásaira, a naplóiban lejegyzett történésekre és folyamatokra, a polgárháború előtti Egyesült Államokat jellemző létélményre, mely magában foglalta a rabszolgaságot, népi és pártpolitikát, a bővülő gazdaság jelenségét, a mozgásban lévő népességet, racionalizált kereszténységet és – ami Emersont a leginkább foglalkoztatta – a fejlődést, amely a szentimentális hagyomány által eszményített társadalmi viszonyok ellen hatott. Az, hogy Emerson „modernista” perspektívát alakított ki, egyrészt arra utal, hogy a „modernista” gondolkodásmód, bármi is legyen a tudományos vagy filozófiai státusza, egy modern kulturális és társadalmi helyzetre adott válaszként fogható fel. Másodsor, rámutat a „modernista gondolkodás” 18. és 19. századi eszmékben és attitűdökben rejlő gyökereire. Emerson fejlődése megmutatja, hogy a rendszerről és nyelvtanról szóló modernkori gondolatok a természetről és természeti törvényről szóló régebbi nézetekben gyökereznek: az értelmiség perspektívájából tekintve a modernitásba való átmenet nem más, mint a természeti törvény közös tudattól való visszavonulása a csupán az értelmiség számára rendelkezésre álló tudás szintjére. Harmadszor, feltárja azt az érzelmi áldozatot, ami azzal járt, hogy Emerson elfogadta a „modernista” perspektívát. A közös tudatban egyesített közösség szentimentalista gondolata – úgy tűnik – mélységesen meggyőző és értékes volt Emerson és sok elődje számára. Miután Emerson elvetette azt, megkeseredett emberré vált, és visszavonult a „modernista gondolkodás” – általa annak tapasztalt – szinte teljes elidegenedésébe.

Fordította: Vajda Zoltán

<sup>55</sup> Complete Works. VI. 316.

<sup>56</sup> Culler 27.

<sup>57</sup> Culler 10–15.

JOHN SAILLANT

*“What terrible questions we are learning to ask”:  
Abolitionism, transcendentalism, and modernism in  
Emerson’s thought*

The article discusses Ralph Waldo Emerson’s abolitionism, arguing that his transcendentalist philosophy was replaced by a modernist one developed in the wake of his participation in the abolitionist movement and expressed in his *The Conduct of Life* of 1860. The interplay between Emerson’s thought and his antislavery activism led in the 1850s to a radical revision of his ideas and his sense of his relationship to his audience. Through analysis of two essays in *The Conduct of Life*, “Fate” and “Illusions,” it is shown how, for Emerson, a transcendentalism based on shared experience and sentiment was replaced by one based on some immense impersonal metaphysical force. Emerson offered an early definition of a set of modernist ideas and attitudes later to be developed by such thinkers as Freud, Saussure, and Durkheim. These include the existence of an underlying system structuring behavior working through individuals and, in the philosopher’s mind, undermining their ordinary sense of self. Emerson’s distinction between fate and particular ideas and actions is parallel to Saussure’s distinction between langue and parole. Emerson’s case shows that the modernist line of thought is a response to a modern cultural and social situation, that the roots of modernist thought can be found in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century ideas (natural laws based on common sense) and that Emerson’s adoption of a modernist perspective involved an emotional sacrifice, the abandonment of the sentimentalist notion of a community united in common sense.

VAJDA ZOLTÁN

# Rasszizmus és a fejlődés eszméje John C. Calhoun politikai gondolkodásában

A 19. század első felében az Egyesült Államok újkori történetét alapvetően meghatározó gazdasági és társadalmi átalakulás vette kezdetét. Ez az az időszak, melynek során a modernizáció és az ahhoz kapcsolódó folyamatok kibontakozásával megteremtődtek a 20. századra nagyhatalommá váló ország fejlődésének alapjai. A korszakot jellemző döntő jelentőségű változások jó része konkrét történelmi eseményekhez köthető. Ezek egyike volt az úgynevezett Louisiana Purchase, a Franciaországhoz tartozó, a Mississippi folyó és a Sziklás-hegység között elterülő Louisiana terület Thomas Jefferson nevéhez fűződő megvásárlása 1803-ban, amely kedvező feltételeket teremtett a későbbi gazdasági növekedés és népességyarapodás számára. A tranzakcióval megkétszereződött az ország területének nagysága és óriási távlatok nyíltak a gazdasági erőforrások kiaknázására, illetve az Egyesült Államok geopolitikai helyzetének megerősödésére. Új földek fokozatos mezőgazdasági művelés alá vonása, a termelés és a piacok bővülése, vagy a népesség beáramlása az újonnan megszerzett területekre egymást erősítő folyamatokként jellemezték az ország kontinentális terjeszkedésének újabb szakaszát.

A másik fontos eseménynek, amely ebben az időszakban az amerikai gazdaság fejlődését nagyban befolyásolta, az 1812 és 1814 között Nagy-Britanniával vívott háború tekinthető, melynek nyomán az egyre inkább önállósuló és izmosodó, az északi államokban összpontosuló hazai ipar fejlődése lendületet vehetett. A kor vezető ipari nagyhatalmát, Nagy-Britanniát jellemző termelési struktúrák és üzleti kultúra meghonosodása sikerrel kecsgette a textil- és nehézipari beruházásokat és segítette a gazdasági tevékenység élénkülését.

A Louisiana Purchase és az azt követő további területi szerzeményeknek – Florida, Texas vagy a Sziklás-hegységen túli területek – a már meglévő politikai és gazdasági struktúrákba való integrálását is eredményezte többek között az ugyancsak ebben az időszakban kibontakozó, a közlekedési feltételek javítását eredményező úgynevezett szállítási forradalom (*transportation revolution*). A szövetségi kormányzat gyakori pénzügyi támogatásával zajló út-, csatorna-, majd vasútépítések sora jelezte a nemzetállami keretek között zajló modernizálódás főbb állomásait, melyek nem pusztán a hatékonyabb és nagyobb volumenű termelést, az ipari és mezőgazdasági termékek olcsóbb és gyorsabb piacra juttatását tették lehetővé, hanem egyben szorosabbra fűzték a szálakat a nemzetgazdaság és az abba újonnan bekapcsolódott területek között.

A forradalmi jelentőségű gazdasági változásokat szimpátiával szemlélő kortársak a fejlődés elvont fogalmának segítségével igyekeztek megfogalmazni véleményüket a körülöttük zajló gazdasági folyamatokról. Fejlődésfelfogásuk a felvilágosodás eszmekörének keretein belül alakot öltő elképzelések folytatásának tekinthető, és a nyugati történelemfilozófiának az emberi civilizációról hirdetett nézeteihez kapcsolódva alakult ki az Újvilágban a 19. század elejére.<sup>1</sup> Az emberi ráció javító erejébe vetett hit, a tudomány vív-

---

<sup>1</sup> Erről lásd Ekirch, Arthur Alphonse, Jr.: *The Idea of Progress in America, 1815–1860*. New York, 1951. (a továbbiakban: Ekirch) 20–23.

mányain alapuló gazdasági és anyagi gyarapodás emberi létezésre gyakorolt pozitív hatása, illetve az ember önmagáról és a természeti világról szerzett ismeretei folyamatos bővülésének a gondolata képezte a fejlődésről vallott elképzelés főbb elemeit az amerikai köztársaságban.<sup>2</sup> A kortársak számára nem volt kétség afelől, hogy a tudomány és gazdaság fejlődése egy jobb jövőt, növekvő jólétet hoz majd az egész emberiségnek. Ezt az optimizmust fogalmazta meg például a *Southern Quarterly Review* egyik szerzője a század közepén: „A fizika tudományának csodálatos fejlődése a jelenkor egyik legbámulatosabb jellemvonása. Ahhoz, hogy józanul és lelkesedés nélkül írjunk a tudomány fejlődésének jelenlegi állapotáról a flegmatizmusnak olyan fokát igényelné, melynek ódiúmát nem szívesen vállalnánk magunkra.”<sup>3</sup>

Ugyanakkor a fejlődés nem pusztán anyagi természetű folyamatként jelenik meg ezekben a nézetekben. Létezett ugyanis annak egy másik aspektusa is, mely az egyén állandó erkölcsi és szellemi gyarapodásának a szükségességét hangsúlyozva John Lockenak az emberi nevelésről és tökéletesedésről vallott nézetein alapult és elsősorban William Godwin angol filozófus közvetítésével jutott el az Újvilágba.<sup>4</sup> A tudomány fejlődése és az annak eredményeit közvetítő oktatás és nevelés képezheti az alapját az egyén ilyen irányú fejlődésének – vélte számos amerikai, köztük Thomas Jefferson is, aki 1818-ban a következőket írta egyik levelében: „Amikor eltűnök, a tudomány hatalmas fejlődésén és vívmányain, melyek életem során jöttek létre, bizodalommal tekintek az utánunk jövő nemzedék hasonló fejlődése elé, és nincs kétségem afelől, hogy annak eredményeképpen ők sokkal bölcsőbbek lesznek nálunk, mint amennyire bölcsőbbek mi vagyunk apáinknál, vagy amennyire ez utóbbiak bölcsőbbek voltak boszorkányégető [elődeinknél].”<sup>5</sup>

Az 1815-től 1860-ig terjedő időszakban, amikor a fejlődés eszméje a szélesebb közvélemény számára is ismertté és elfogadottá vált, az emberi akarat és szerepvállalás motívuma egyre nagyobb hangsúlyt kapott az amerikaiak fejlődéssel kapcsolatos nézeteiben. Több korabeli gondolkodó hangot adott abbéli nézetének, miszerint bár a haladás – melyet gyakran az isteni gondviseléssel hoztak összefüggésbe – végeredményben feltartóztathatatlan, emberi tevékenység révén gyorsítható, illetve lassítható. Másrészt úgy vélték, hogy az ember saját sorsának irányításával is kapcsolatban áll a fejlődés, amennyiben az egyénre alkalmazva kifejezi annak fokozódó képességét arra, hogy mind magasabbra törjön, mind többre vágyjon.<sup>6</sup> E szellemi háttér ismeretében válnak érthetővé a későbbiekben Calhoun fejlődéssel kapcsolatos nézetei.

John C. Calhoun<sup>7</sup> (1782–1850) politikai karrierje az 1812 és 1814 között zajló angol-amerikai háború nyomán ívelt fel: kezdetben a képviselőházban a háború-párti politikusok táborának meghatározó személyiségeként, majd a Monroe-kabinet hadügy-minisztereként szorgalmazta a honvédelem fejlesztését, illetve a szövetségi kormányzat részvételét a nemzetgazdaság – elsősorban az ipar és infrastruktúra – fejlesztésében. Az ő nevéhez fűződik például annak a törvényjavaslatnak a beterjesztése, amely a gazdasági fejlesztésekhez, illetve a háború nyomán jelentkező államadósság kezeléséhez elengedhetetlenül szükséges, az Egyesült Államok második nemzeti bankjának nevezett (*Second Bank of the United States*) pénzintézet létrehozásáról rendelkezett 1816-ban. Az 1824. évi

<sup>2</sup> Ekirch 25–29.

<sup>3</sup> Idézi Ekirch 120.

<sup>4</sup> Ekirch 37., 18.

<sup>5</sup> Idézi Ekirch 32.

<sup>6</sup> Ekirch 32., 11., 36.

<sup>7</sup> Calhoun politikai pályájáról részletesen többek között lásd: Wiltse, Charles M.: John C. Calhoun. Indianapolis, 1944–1951. 3 kötet; Niven, John: John C. Calhoun and the Price of the Union: A Biography. Baton Rouge and London, 1988.; Bartlett, Irving H.: John C. Calhoun: A Biography. New York, 1993.

elnökválasztás nyomán alelnökként vett részt a John Quincy Adams kabinet munkájában, majd az 1828-ban választást nyert Andrew Jackson adminisztrációjában töltötte be ugyanezt a tisztséget a Demokrata Párt színeiben. Ugyanebben az évben azonban sorsfordító események vették kezdetüket az Egyesült Államok történetében, melyek döntő hatással voltak Calhoun politikai pályafutására.

Az 1828 és 1833 között zajló úgynevezett nullifikációs válság során (*Nullification Crisis*), mely a szövetségi kormányzat és Dél-Karolina állam – Calhoun szűkebb pátriája – közötti, kezdetben a déli államok ültetvényeseit sújtó importvámok kiváltotta konfliktusként indult, majd később az Unió természetét érintő, alkotmányjogi kérdéseket is felvető eseménysorozattá szélesedett, az 1820. évi Missouri válság után rövid időre ismét felszínre kerültek az Egyesült Államok különböző régiói közötti érdekellentétek és viták. Calhoun hosszas habozás után nyíltan a dél-karolinai „nullifikátorok” (nullifiers) mellé állt a szövetségi kormányzattal szemben és tevékeny részt vállalt mozgalmukban, melynek célja – az 1828. és 1832. évi vámtörvények semmissé tételén túl – annak igazolása volt, hogy az Unió egyetlen állama vétőjával megsemmisítheti a szövetségi kormányzat által hozott törvényeket. Bár a válság végül 1833-ban kompromisszummal, békésen zárult, rövid ideig fennállt a fegyveres konfliktus kirobbanásának a veszélye Dél-Karolina és a szövetségi kormányzat között.

A nullifikációs válság Calhoun politikai pályája további alakulására nézve is nagy jelentőséggel bírt. Azonkívül, hogy 1832 végére lemondott alelnökségéről – annak érdekében, hogy Dél-Karolina szenátoraként hatékonyabban képviselhesse az ültetvényesek érdekeit a szövetségi kormányzatban –, megromlott a viszonya Jackson elnökkel, ami azzal a következménnyel is járt, hogy a jövőbeni esetleges demokrata elnökjelöltség lehetőségétől egy csapásra igen távol került, és egyúttal nyíltan elkötelezte magát a déli szekcionalista érdekek védelme, illetve az egyes államok szuverenitásának elvén alapuló, vétőjogukat hirdető elmélet mellett. Pályájának hátralévő részében, melyre rányomta bélyegét a Dél és Észak között a rabszolgakérdés nyomán egyre súlyosbodó szekcionális konfliktus, Calhoun árgus szemekkel figyelt minden olyan eseményt és problémát, amely valamilyen hatással lehetett a Dél Unión belüli hatalmi pozíciójára – lett légyen az a rabszolgakérdés felvetése az 1830-as években, a szövetségi kormányzat Északot támogató ipar- és pénzügyi politikája, vagy a két nagy régió Egyesült Államokon belüli hatalmi egyensúlyát veszélyeztető területszerzések az 1840-es években. Calhounnak az ezekre a problémákra adott reakcióiban gyakran megjelenik a fejlődés eszméjére való hivatkozás, illetve az azzal összefüggő kérdések felvetése, melyeket az alábbiakban kívánok elemezni.

Calhoun kortársai többségéhez hasonlóan fejlődésen anyagi, szellemi és erkölcsi gyarapodást értett, és optimizmussal szemlélte kora tudományos eredményeit. Gondolkodásában nyoma sincs a modernizációval szembeni esetleges fenntartásoknak. Ugyanakkor Calhoun nem önmagukért tartotta fontosnak kora tudományos-technikai eredményeit: többször hangsúlyozza, hogy a fejlődés végső célja az erkölcsi értelemben vett haladás kell hogy legyen, melynek csupán alapja, eszköze az anyagi progresszió. 1831-ben a következőket írta ezzel kapcsolatban: „Olyan érzelmekkel tekintek a mechanikai és kémiai tudományok területén bekövetkezett fejlődésre, melyek kis híján lelkesedésnek nevezhetők; nem pusztán a nemzeti és egyéni jólét gazdag forrásának tekintem őket, hanem úgy is, mint olyan nagyszerű eszközöket, melyek segítségével az ember fokozhatja uralmát az anyagi világ felett; és ily módon mind morális, mind pedig politikai tekintetben szilárd alapjait veti meg egy magasan fejlett társadalomnak. [...] Nem tartok attól, hogy túlságosan kiterjesztjük hatalmunkat a természet nagyszerű erői felett, ellenkezőleg, úgy vélem,

hatalmunk ilyenét való megnövelése biztosabban és erőteljesebben javít az emberi nem helyzetén, mint bármely más ez irányba ható meghatározó jelentőségű tényező.”<sup>8</sup>

A fejlődés eszméje elsősorban akkor jutott szerephez Calhoun politikai gondolkodásában, amikor az rasszista nézeteinek, az emberi nem egyenlőtlenségéről vallott téziseinek a legitimálását szolgálta. Az 1776-ban az amerikai Függetlenségi Nyilatkozatban megfogalmazott, az emberek közötti természetes egyenlőségről szóló elveket bírálva, az amerikai kontextusra utalva Calhoun a következőképpen fogalmazta meg a faji egyenlőtlenségről vallott meggyőződésének lényegét egy 1848-ban elhangzott beszédében: „Az a nézet, miszerint Délen a fekete faj a fehérnek alá lenne vetve, alapvetően hibás, és következőképpen az a tétel is, hogy az előbbi, jóllehet teljesen alkalmatlan a szabadság birtoklására, épp olyan mértékben jogosult a szabadságra és egyenlőségre, mint az utóbbi, és hogy [ezért] igazságtalan és erkölcstelen volna őket megfosztani azoktól.”<sup>9</sup>

Fejlődés és faji egyenlőtlenség összefüggéseivel kapcsolatban három nagyobb témakört vizsgálok Calhoun eszmerendszerében: mindenekelőtt a fejlődés, szabadság és kormányzat összefüggéseit az *A Disquisition on Government* című politikaelméleti művén keresztül, majd a fekete rabszolgaságról kifejtett elveit, végül az 1846–48-as mexikói-amerikai háború kapcsán a mexikóiakkal összefüggésben kifejtett nézeteit elemzem a fejlődés problematikájának szemszögéből.

Calhoun *Disquisitionje*, melyet az 1840-es évek végére fejezett be, és amely halála után, 1851-ben jelent meg, egyén, társadalom és kormányzat viszonyának a kérdéskörét vizsgálja, különös tekintettel a politikai reprezentáció problémájára, valamint a többségi demokrácia kritikájára a kisebbségi érdekek védelmére. Bár a szöveg az e dolgozatban később elemzendő témakörök megjelenése után nyerte el végleges formáját, mégis célszerű a *Disquisition* tárgyalásával kezdeni, mivel egyrészt Calhoun elméleti síkon itt fejt ki azokat a gondolatokat, melyek részben a gyakorlati problémákkal kapcsolatban korábban már felvetődtek, másrészt a fejlődésről szóló nézetei itt jelennek meg a legteljesebb formában és artikulálódnak a legvilágosabban, és ezek ismeretében egyszerűbbnek tűnik a többi probléma vizsgálata.

Calhoun elméletében a fejlődés olyan folyamatként jelenik meg, melyben egyének és társadalmi csoportok egyaránt részt vesznek, és melynek biztosítása a kormányzat egyik fő feladata. Calhoun számára itt a fejlődés fogalma az anyagi gyarapodás mellett kétféle jelentéssel bír: egyrészt az egyén vagy embercsoport erkölcsi és szellemi képességeinek a tökéletesedését jelenti, másrészt az abból következő, annak megfelelő javulást társadalmi helyzetükben. A fejlődés ezen felfogása Calhounnál ugyanakkor – amint majd látni fogjuk – szorosan összefügg a szabadság és egyenlőtlenség problémájával is.

Calhoun úgy véli, a társadalom az a közeg a természeti állapottal szemben, ahol az individuum teljes emberi életet képes élni, mivel itt találja meg a tökéletesedéséhez szükséges feltételeket. Szerinte kizárólag a társadalomban képes az egyén arra, hogy „erkölcsi és szellemi képességeit teljes mértékben kibontakoztassa”.<sup>10</sup> Ugyanakkor Calhounnak ez a fejlődésfelfogása arra is szolgál, hogy megpróbálja igazolni antropológiájának egy másik

<sup>8</sup> Calhoun, John C.: *The Papers of John C. Calhoun*. Szerkesztette: Robert L Merriwether, W. Edwin Hemphill, Clyde N. Wilson, Shirley Bright Cook. 25 kötet. Columbia, S. C., 1959–1999. (a továbbiakban: Calhoun 1959–1999.) XI. kötet. 438.

<sup>9</sup> Calhoun, John C.: *The Works of John C. Calhoun*. Szerkesztette: Richard K. Crallé. 6 köt. New York, 1968. (Az 1851–1856. évi kiadás reprint változata) (a továbbiakban: Calhoun 1968.) IV. köt. 512.

<sup>10</sup> Calhoun, John C.: *A Disquisition on Government*. In: *A Disquisition on Government and Selections from the Discourse*. Szerkesztette: C. Gordon Post. Indianapolis, 1953. 3 kk.; (a továbbiakban: Calhoun 1953.) idézet a 7. oldalon.

alapvető tételét, nevezetesen az emberek társadalmi helyzetét jellemző egyenlőtlenség gondolatát.

A Calhoun által a *Disquisition*ben megrajzolt társadalom hierarchikus jellegű, ahol isten „az élőlények mindegyikét olyan érzésekkel, ösztönökkel, tehetséggel és képességekkel ruházta fel, melyek a leginkább illenek a számára kijelölt társadalmi helyzethez”.<sup>11</sup> Ez a társadalmi helyzet ugyanakkor semmi esetre sem statikus, és az egyén fő célja Calhoun szerint az, hogy erkölcsi és szellemi képességeinek fejlesztésével kedvező irányban változtasson társadalmi helyzetén. Ez az az ösztönző erő, ami az anyagi fejlődést mozgásban tartja a társadalom szintjén is. Megfogalmazása szerint „az emberek fejlődésének mozgatórugója, és ezen keresztül a progresszió, javulás és civilizáció – ezek minden áldásával együtt – alapja az egyéneknek az a vágya, hogy javítsák a helyzetüket”.<sup>12</sup>

A fejlődés ezen folyamatával összefüggésben nyer jelentőséget a szabadság eszméje Calhoun érvelésében, ugyanis ez teszi képessé az embereket arra, hogy érvényt próbáljanak szerezni érdekeiknek, illetve hogy élvezzék a fejlődés gyümölcseit a szabadság ellentéte, a hatalom által biztosított korlátokon belül. Ezek a korlátok ugyanakkor közösségről közösségre változnak azoknak a „körülményeknek” megfelelően, melyeket – mindegyik előtt – egy adott közösség erkölcsi és szellemi fejlettségének foka határoz meg.<sup>13</sup> Mindebből viszont az is következik, hogy az eltérő morális és intellektuális szinten lévő közösségek szükségszerűen egyenlőtlen mértékben részesülhetnek csupán a szabadságból annak érdekében, hogy a társadalmi rend fennmaradjon. Ez az érvelés teszi lehetővé Calhoun számára, hogy megfogalmazza a faji egyenlőtlenségről szóló alaptételét: „A szabadság, ha egy olyan népre erőszakolják rá, amely nem alkalmas arra, áldás helyett csapást jelent a számára, mivel következményeiben egyenesen anarchiához vezetne, ami a legnagyobb csapás. Egy nép sem élvezhet valójában több szabadságot annál, mint amely helyzete, valamint szellemi és erkölcsi fejlettsége alapján őt jogosan megilleti”.<sup>14</sup>

Calhoun számára tehát a szabadság és hatalom aránya szükségképpen változik annak megfelelően, hogy egy adott embercsoport vagy egyén milyen helyet foglal el a fejlődés skáláján. A kormányzat hatalma és az általa gyakorolt ellenőrzés a nép fölött fordítottan arányos az utóbbi erényével, értelmével és szabadságával. Következésképpen egy magasan fejlett nép számára a demokrácia tekintendő a megfelelő állami berendezkedésnek, mivel a szabadság lehető legnagyobb fokát képes számára biztosítani, míg a despotizmus, amely a hatalom legnagyobb mértékén alapszik, az alacsony fejlettségű nép számára felel meg, mely az erkölcsi és szellemi képességek legalacsonyabb fokával bír, és ezért a szabadságból csak a legkisebb mértékben részesülhet.

Mivel a fejlődés – a szellemi és erkölcsi előrehaladás – lehetősége adott Calhoun rendszerében, a következtetés az, hogy a kormányzati forma megváltozhat, amennyiben egy nép erkölcsi és szellemi fejlettségi szintje is emelkedik, és ezzel együtt nőhet az őt megillető szabadság mértéke. Az ilyen változás azonban nem egyik napról a másikra következik be Calhoun szerint: „Egy nép előrelépése a szabadság alsó fokáról annak egy magasabb fokára szükségszerűen lassú, és ha megkíséreljük felgyorsítani azt, azzal vagy lefékezzük vagy örökre meggátoljuk [fejlődését]”.<sup>15</sup> Tehát Calhoun számára a társadalmi helyzetet és a szabadságot jellemző egyenlőtlenség szoros összefüggésben áll a fejlődéssel: egyének és közösségek egyre nagyobb fokú szabadság kivívására törekednek, megpróbálván javítani társadalmi helyzetükön és egyúttal csökkenteni a kormányzat hatalmát. Ezeket a célokat viszont csak úgy képesek elérni, ha erkölcsi és szellemi tekintetben

<sup>11</sup> Calhoun 1953. 7.

<sup>12</sup> Calhoun 1953. 40.

<sup>13</sup> Calhoun 1953. 40.

<sup>14</sup> Calhoun 1953. 42.

<sup>15</sup> Calhoun 1953. 43.

fejlődnek: „A társadalmi helyzet egyenlőtlensége, amíg szükséges feltétele a szabadságnak, [egyben] elengedhetetlen a fejlődéshez”, mivel – amint arra Calhoun emlékeztet bennünket – „a fejlődés mozgatórugója az embereknek az a vágya, hogy javítsák helyzetüket”.<sup>16</sup> Ezért nála az emberek közötti egyenlőtlenség a köztük lévő szellemi és erkölcsi különbségek természetes következményeként jelenik meg, e különbségek viszont nem gördítenek leküzdhetetlen akadályt a szabadság növelése elé, mivel a fejlődés révén a társadalmi feltételek megváltoztathatók. Ennek alapján érzi jogosnak Calhoun, hogy az egyenlőtlenséget a haladás mozgatórugójaként értékelje, mivel az „a fejlődésnek a legnagyobb lökést adja”, és „azzal, hogy a kormányzati beavatkozás révén az elől lévőket hátra vagy a hátul lévőket az elől lévőekkel egy sorba kényszerítjük, megszüntetnénk a motiváló erőt, és végeredményben lefékeznenk a fejlődést”.<sup>17</sup>

A *Disquisition*ben Calhoun más módon is felhasználja a fejlődés eszméjét: az részbeni alapját képezi annak a szükségletnek, hogy bevezesse az úgynevezett egyetértő többség kormányzatának fogalmát.

A fejlődésről értekező korabeli amerikai szerzők közül néhányan úgy vélték, hogy a tudomány és technika fejlődése egyenlősítő hatást gyakorol a társadalomra: olyan erőnek tételezték azt, amely idővel megszünteti a társadalmi különbségeket és feszültségeket. Henry C. Carey, korabeli közgazdász optimista megfogalmazása szerint: „A civilizáció fő jellegzetessége [az emberek] fizikai, erkölcsi és szellemi, valamint politikai állapotának a javítása és kiegyenlítődése, továbbá az egyének és nemzetek közötti egyesülés és harmónia felé való törekvés. A legfejlettebb civilizációt a tökéletes individualitás és az egyesülésre való törekvés legmagasabb foka jellemzi, legyen bár szó emberekről avagy nemzetekről.”<sup>18</sup>

Calhoun véleménye ezzel szöges ellentétben állt. Az ő szemében a fejlődés olyan folyamat, melynek nyomán nőnek a társadalmi különbségek, az egymástól eltérő érdekek megsokszorozódnak, és olyan állapot jön létre a folyamat végeredményeként, melynek a numerikus többség hatalmán alapuló demokrácia kormányzata helyett az egyetértő többség kormányzata felel meg. Ez utóbbiban a társadalom főbb érdekei nyernek képviselést, és vétő joguk folytán megakadályozhatják a rájuk nézve sérelmes politikai döntéseket.

Calhounnak ez a véleménye fent említett premisszájából, nevezetesen a nép fejlettségi foka és a kormányzat közötti törvényszerű megfelelésből fakad. Szerinte ugyanis a numerikus többségi demokrácia kormányzata, melyben a többség akarata az egész politikum akaratával azonosítódik, csak olyan közösségben működhet tökéletesen, melyet az érdekek viszonylagos homogenitása jellemez úgy, hogy a kormányzati döntések nem kedveznek egyes érdekeknek mások rovására. Viszont ott, ahol az érdekek sokfélesége a jellemző, nem ez a helyzet: „Minél nagyobb területű és népességű egy ország, annál változatosabb népességének az állapota és céljai. Minél gazdagabb, fényűzőbb és heterogénebb egy nép, annál nehezebb semleges hatásúvá tenni a kormányzat tevékenységét, és annál könnyebb a közösség egy része számára, hogy visszaéljen hatalmával és kismérmizze a másikat.”<sup>19</sup>

A numerikus többség zsarnoksága kialakulásának megakadályozására leginkább egy olyan közösségben van esély, amely még nem jutott el a civilizáció, kifinomultság és sok-

<sup>16</sup> Calhoun 1953. 43.

<sup>17</sup> Calhoun 1953. 44.

<sup>18</sup> Ekirch 83.

<sup>19</sup> Calhoun 1953. 13–14. Itt röviden visszautalhatunk a fent említett nullifikációs válságra, melynek során Dél-Karolina állam azért szegült szembe a szövetségi kormányzat akaratával, mert úgy vélte, az 1828. és 1832. évi vámtörvények alkotmányellenesek és durván megsértik a déli importőrök érdekeit az északi ipari érdekek védelme céljából.

feleség magas fokára. Ezért az olyan kis és fejletlen közösségekben, ahol a gazdagság még nem érte el ezt a szintet, a választójog és a numerikus többségen alapuló kormányzat megfelelő biztosítékot nyújt a szabadság védelmére.<sup>20</sup> A fejlődés révén azonban olyan változások következnek be a közösségekben, melyek a demokratikus többség abszolútista uralmához vezetnek szétzilálják azt. Calhoun így érvel: „A népesség növekedésével nő a vagyon felhalmozódása, és mindent meghaladó mértékben nő a bevételek és kiadások volumene is. Emiatt az ilyen kormányzati forma [azaz a numerikus többségi demokrácia] egyre kevésbé felel meg a társadalom állapotának”.<sup>21</sup> Egy másik oka a numerikus demokrácia csődjének az ilyen körülmények között az, hogy a tehetősek és nincstelenek közötti szakadék növekedésével egyenes arányban nő a közöttük lévő konfliktus valószínűsége.<sup>22</sup>

Ezért Calhoun szerint a fejlődés magasabb fokára kerülve a társadalomnak az egyetértő többség kormányzata felel meg, melyben a kisebbség vétőjoga révén képes megakadályozni a szabadságát veszélyeztető döntéseket. Ugyanakkor a további fejlődésre is jótékony hatással van az ilyesfajta kormányzat – érvel Calhoun –, mivel az a szabadság nagyobb fokát engedi meg: „Az egyetértő többség kormányzata, mivel jobban kedvez a szabadság növelésének és megőrzésének, szükségszerűen kedvezőbb közeget jelent a fejlődés, gyarapodás, javulás és civilizáció számára, mint a numerikus többségi kormányzat”.<sup>23</sup>

Calhoun ezen elméleti felvetései a fejlődés és egyenlőtlenség közötti kapcsolatról konkrét formában már az 1830-as években a fekete rabszolgasággal kapcsolatos nézeteiben is kimutathatók, bár némileg más összefüggésben. Annak a meggyőződésének képezték részbeni alapját, miszerint a rabszolgaság az ideális állapot a feketék számára az Egyesült Államokban, és ezért annak eltörlése beláthatatlan következményekkel járna az Unióra nézve. Calhoun feketékkel kapcsolatos nézetei összhangban álltak a rabszolgaság más kortárs dél-karolinai védelmezőinek álláspontjával. George M. Fredrickson szerint Dél-Karolina „ültetvényes-politikusai” nem pusztán propagandacélból hangoztatták a feketék alsóbbrendűségéről vallott véleményüket, vagyis hogy megnyerjék maguknak a nem rabszolgatartó polgártársaikat, hanem ténylegesen meg voltak győződve a feketék és fehérek közötti faji különbségek meglétéről.<sup>24</sup> Ugyanakkor rasszizmusuk arra is szolgált, hogy legitimálják a rabszolgaságot mint olyan intézményt, melynek segítségével ellenőrzés alatt tarthatják az általuk alsóbbrendűnek tekintett embercsoportot.<sup>25</sup>

Arra, hogy Calhoun a fejlődés eszményét részben a rabszolgaság igazolására használta, magyarázatot adhat az a tény – amint arra Robert A. Garson rámutatott –, hogy a rabszolgaság védelmében érvelők úgy igyekeztek azt elfogadtatni a szélesebb amerikai közvéleménnyel, hogy az amerikai ideológiai hagyomány egyéb vonulataiból merítették,<sup>26</sup> így támaszkodván a korabeli amerikai fejlődéssel kapcsolatos attitűdökre. Ezekon kívül ugyanakkor a 19. századi amerikai közgondolkodásban már meglévő, rasszizmussal összefüggő vélemények is kedvező kontextust biztosítottak a számukra.

A 18. századi Európában uralkodóvá váló feltételezéssel szemben – mely az emberiséget olyan egységes faj, amely korlátlan erkölcsi, fizikai és szellemi fejlődésre képes, és amely az emberek közötti testi és kulturális különbségeket a környezet hatásának tulaj-

<sup>20</sup> Calhoun 1953. 33.

<sup>21</sup> Calhoun 1953. 34.

<sup>22</sup> Calhoun 1953. 36.

<sup>23</sup> Calhoun 1953. 47.

<sup>24</sup> Fredrickson, George M.: *The Arrogance of Race: Historical Perspectives on Slavery, Racism, and Social Inequality*. Middletown, CT, 1988. (a továbbiakban: Fredrickson 1988.) 22.

<sup>25</sup> Fredrickson 1988. 27.

<sup>26</sup> Garson, Robert A.: *Proslavery as Political Theory: The Examples of John C. Calhoun and George Fitzhugh*. *The South Atlantic Quarterly* 1985. 2. szám. 201.

donította – a 19. század elején megjelenő elméletek tagadták az emberiség alapvető egységét, és az inherensnek tartott faji különbségek hangsúlyozásával kétségbe vonták azok megváltoztathatóságát. Az Észak-Amerikában élő feketék feltételezett alsóbbrendűségének tudományos elfogadására a feketékkel szembeni egyenlőtlen bánásmód gyakorlata már korábban előkészítette az alapot, melynek segítségével igazolni próbálták rabszolgaságba való kényszerítésük jogosságát.<sup>27</sup>

Az 1830-as évektől kezdve, részben válaszul az abolicionista támadásokra, a rabszolgaság védelmében kidolgozandó érvrendszer részeként a déli ideológusok nyíltan hangoztatni kezdték a feketék megváltoztathatatlan alacsonyrendűségéről szóló tézist, amely tehát egy általánosabb, európai véleményt is tükrözött.<sup>28</sup> E kulturális, biológiai és antropológiai (elsősorban frenológiai<sup>29</sup>) feltételezéseken alapuló tézis alapján a déli rasszista gondolkodók úgy vélték, a feketék állítólagos testi, morális és szellemi alsóbbrendűségét nem lehet megváltoztatni nevelés vagy a környezet módosítása által.<sup>30</sup> Ugyanakkor, habár az 1850-es évekre az emberi rasszok közötti alapvető egyenlőtlenséget tudományos tényként fogadták el az Egyesült Államokban,<sup>31</sup> a rabszolgaság védelmezői közül sokan úgy érveltek, hogy a feketék természete némileg megváltoztatható, vadságuk mérsékelhető és bizonyos fokig civilizálható a rabszolgaság intézményének a segítségével.<sup>32</sup>

A polgárháború előtti Délen a fekete rabszolgaság igazolására a fejlődés eszméjét is felhasználták. Az intézmény védelmezői gyakran hangoztatták, hogy az alapvető az amerikai fehér civilizáció fejlődéséhez, s hogy a rabszolgaság mint állapot szükséges ahhoz, hogy a feketék eljussanak a barbárságból a civilizáció állapotába.<sup>33</sup> A *The Pro-Slavery Argument* című 1852-ben kiadott, a rabszolgaság intézményét védelmükbe vevő írásokat tartalmazó kötet szerzői számára a rabszolgaság „az isteni terv részeként egyike azon legalapvetőbb eszközöknek, melyek arra szolgálnak, hogy az emberi állapotba emeljünk egy máskülönbben barbár népet, mely hajlamos az elzűllésre, és melynek így szüksége van egy magasabb rendű állapot segítségére – egy külső erőre – ahhoz, hogy megmentse őket egy reménytelenül civilizálatlan állapotból”.<sup>34</sup> Ugyanakkor ez a gondolat azt is lehetővé tette a hasonló módon gondolkodók számára, hogy hirdessék, amennyiben felszabadítják a fekete rabszolgákat, azok hamarosan visszazuhannak a civilizálatlanság állapotába, és levetközve egykori engedelmes természetüket, veszélyt jelentenek a fehér társadalomra.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Horsman, Reginald: *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonomism*. Cambridge, 1981. (a továbbiakban: Horsman) 98–100.

<sup>28</sup> Fredrickson, George M.: *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817–1914*. Hanover, 1987. (a továbbiakban: Fredrickson 1987.) 43.; Horsman 122.

<sup>29</sup> A frenológia a korban divatos áltudományként az emberi koponya alakjának vizsgálatából igyekezett következtetéseket levonni az illető személy szellemi, erkölcsi és egyéb tulajdonságaira vonatkozóan.

<sup>30</sup> Fredrickson 1987. 49–50.; Horsman 124–125.

<sup>31</sup> Horsman 134.

<sup>32</sup> Fredrickson 1987. 53.

<sup>33</sup> Ekirch 225., 236.

<sup>34</sup> Idézi Ekirch 237. Az ilyen, a rabszolgaság civilizáló erejébe, annak nyomán az egyén erkölcsi gyarapodásába vetett hit nem kizárólag az amerikai rasszista gondolkodást jellemezte. Előzményei megtalálhatók az antik és korai keresztény filozófiában vagy Hegelnél is, azzal a nézettel a középpontban, hogy a rabszolgaság az emberi fejlődés elkerülhetetlen fokát jelenti. Lásd Kyrtatas, Dimitris J.: *Slavery as Progress: Pagan and Christian Views of Slavery as Moral Training*. *International Sociology* 1995. 10. szám. (a továbbiakban: Kyrtatas)

<sup>35</sup> Fredrickson 1987. 55.

A fejlődés mint érv Calhoun rabszolgaspárti retorikájában az 1830-as évektől kezdve jelenik meg, amikor éles támadást intéz északi abolitionisták kampánya ellen, akik petíciókkal ostromolták a Kongresszust annak érdekében, hogy napirendre kerüljön a rabszolgaság problémájának a megvitatása. E probléma lehetőséget adott Calhounnak arra, hogy kifejtse – az ültetvényesek körében elterjedt eufemizmussal élve – a „sajátos intézménnyel” (*peculiar institution*) kapcsolatos nézeteit, alátámasztva azokat a fejlődés eszméjével.

Az abolitionista petíciókra reagáló egyik szenátusi beszédében, mely elsősorban az abolitionista veszélyre próbálta felhívni a figyelmet,<sup>36</sup> Calhoun igyekezett megcáfolni azt a nézetet, miszerint – ahogy azt Jefferson generációja tartotta a Délen – a rabszolgaság szükséges rossz (*necessary evil*). Éppen ellenkezőleg, mondja Dél-Karolina szenátora, a „sajátos intézmény” áldás mind a fehér rabszolgatartók, mind pedig a fekete rabszolgák számára, és hozzájárul a „két faj” közötti jó viszony fenntartásához. Calhoun számára a rabszolgaság eszköz arra, hogy az afrikai feketéket felemeljük a barbárságból a „viszonylagos civilizáltság” állapotába. Ugyanakkor az abolitionista mozgalom, amely felszabadításukra törekszik, megállítaná ezt a folyamatot. Calhoun szerint „Közép-Afrika fekete faja a történelem hajnalától mostanáig még sohasem ért el ilyen nagyfokú civilizált és fejlett állapotot – és nem csupán testileg, hanem erkölcsi és szellemi értelemben is. Gyenge, fejletlen, barbár állapotban érkezett hozzánk, és néhány nemzedék alatt sokat gyalázott intézményeink gyámolító gondoskodása alatt felnőtt, és elérte jelenlegi viszonylagosan civilizált állapotát”.<sup>37</sup>

A feketék eme feltételezett erkölcsi és szellemi fejlődése a Délen teszi Calhoun szemében a rabszolgaságot „kifejezett jótétéménnyé” (*positive good*),<sup>38</sup> mivel az kevésbé tekinthető kegyetlennek, mint a termelő osztályok nem termelő osztályok általi kizsákmányolásának egyéb formái. A rabszolgatartók által biztosított paternalista gondoskodás miatt – véli Calhoun – a rabszolgaság intézménye kedvezőbb sorsot jelent a feketék számára.

Az északi, iparosodó területeken a 19. század első felében megjelentek olyan hangok – főleg az ipari munkásság képviselőinek a részéről –, amelyek rámutattak a fejlődés árnyoldalaira, és reformokat sürgettek annak érdekében, hogy Amerika elkerülje Anglia sorsát, a modernizáció nyomán jelentkező és növekvő társadalmi különbségeket és feszültségeket.<sup>39</sup> Ezekkel az aggodalmakkal a déliek is tisztában voltak, és a rabszolgaságot védő retorikájukban építettek is rájuk. Eugene Genovese szerint a fejlődés eszméjének a népszerűsége a déli ültetvényesek körében jelentős mértékben annak tudható be, hogy a rabszolgaság védelmére kidolgozott retorikájuk részeként igyekeztek rámutatni arra, hogy a déli társadalmi rend, mely „a sajátos intézményen” nyugodott, ideális környezetet jelentett a fejlődés számára, kiküszöbölte az olyan nem kívánt mellékhatásokat, melyeket a kapitalizmus szabad bér munkán alapuló rendszerével hoztak összefüggésbe.<sup>40</sup> A szabadságra úgy tekintettek mint a fejlődés mozgatórugójára, ám képtelenségnek tartották a rabszolgaság eltörlését, melynek segítségével – úgy vélték – ellenőrzés alatt tartják a fejlődést.<sup>41</sup>

Calhoun is úgy véli, hogy a rabszolgaság eszköz arra, hogy kezelni lehessen a fejlődés amerikai köztársaságra gyakorolt káros hatásait, mivel általa biztosítani lehet a stabili-

<sup>36</sup> Calhoun 1957–1998. XIII. köt. 391–397.

<sup>37</sup> Calhoun 1957–1998. XIII. köt. 395.

<sup>38</sup> Calhoun 1957–1998. XIII. köt. 395.

<sup>39</sup> Ekirch 131., 132.

<sup>40</sup> Genovese, Eugene D.: *The Slaveholders' Dilemma*. Columbia, S. C., 1992. (a továbbiakban: Genovese) 7.

<sup>41</sup> Genovese 11–12.

tást, segítségével kizárható a magasan fejlett kultúrákat jellemző munka-tőke ellentét.<sup>42</sup> A Dél viszont, mely mentes ettől a problémától, a rabszolgaság révén konzerváló tényezőként funkcionálhat az Unión belül. Továbbá, figyelmeztet, a civilizáció fejlődésével a tőkés és munkások közötti feszültség nőni fog Északon, és ezért a Dél a rabszolgaság intézményén keresztül egyre fontosabb szerepet fog játszani a köztársaság stabilitásának a fenntartásában. Ezért érzi jogosnak megjegyezni: „Valójában éppen most jutottunk el a társadalomnak abba az állapotába, ahol politikai intézményeink ereje és tartóssága próbatételre megy keresztül”. A rabszolgaság „előnyei” a stabilitás biztosítását illetően „egyre inkább nyilvánvalóbbá válnak [...], ahogy az ország gazdagságát és népességét tekintve gyarapszik.”<sup>43</sup> Ezért az abolíció azáltal (is) veszélyezteti az Unió létét, hogy annak egyik legfőbb stabilizáló elemét, a rabszolgaságot veszi támadás alá, melynek jelentősége a fejlődés előrehaladtával, az ipari munkásság és a tőke közötti ellentétek növekedésével egyenes arányban nő. Következésképpen a rabszolgaságellenes mozgalom felszámolása az Unió minden egyes állampolgárának az érdekében áll.

Néhány, a rabszolgaság védelmében fellépő déli író a „sajátos intézményt” a társadalom nem rabszolga részének a fejlődése szempontjából is fontosnak tartotta. Amint azt egyikük megjegyezte: „A rabszolgaság mindig is az a lépcsőfok volt, mellyel a civilizált országok a barbárság állapotából a civilizáció állapotába lépnek át.”<sup>44</sup> Vagy ahogy egy másik kortárs fogalmazott: „A rabszolgaság révén ebben az országban a fejlődés előre- és felfelé mutat; olyannyira, hogy a gondviselés egyetértő mosolya kíséri.”<sup>45</sup> Calhoun szintén úgy ítélte meg, hogy a rabszolgaság elengedhetetlen a fehér társadalom fejlődéséhez. 1837-ben a déli rabszolgartartók postaládáit abolitionista irodalommal elárasztó kampánnyal kapcsolatban kijelentette: „Nézetem szerint még sohasem létezett olyan gazdag és civilizált társadalom, amelyben a közösség egy része valójában nem a másik munkájából élt volna. Jóllehet ez a megállapítás túl általánosnak tűnik, a történelem már tökéletesen igazolta azt.”<sup>46</sup>

George M. Fredrickson rámutat arra, hogy a rabszolgaság védelmezői, még ha meg is engedték annak lehetőségét, hogy a feketék civilizálódhatnak a rabszolgaság révén, és ennek következményeként elfogadták, hogy a civilizáció idővel alkalmassá teszi a feketéket a felszabadításra, évszázadokban gondolkodtak.<sup>47</sup> Ezzel összefüggésben elmondható, hogy habár, amint láttuk, Calhoun valóban felhasználta a fejlődés eszméjét a rabszolgaság igazolására, hangsúlyozva annak rövid távú hatását a feketékre, nem bocsátkozott hosszú távú jóslatokba a fekete rabszolgaság egyesült államokbeli jövőjével kapcsolatban vagy a civilizációnak a feketék jellemére gyakorolt hatását illetően.<sup>48</sup>

A fejlődés eszméjének a rabszolgaság védelmében történő alkalmazásának megvolt az az előnye, hogy elmozdította a hangsúlyt az evangelizált rabszolgartartók<sup>49</sup> „isteni gond-

<sup>42</sup> Calhoun 1959–1999. XIII. köt., 396.

<sup>43</sup> Calhoun 1959–1999. XIII. köt., 396.

<sup>44</sup> Idézi Ekirch 225.

<sup>45</sup> Idézi Genovese 22.

<sup>46</sup> Calhoun 1959–1999. XIII. köt., 395–396.

<sup>47</sup> Fredrickson 1987. 55.

<sup>48</sup> Ebben a tekintetben nézeti nyilvánvaló ellentétet mutatnak azon antik és korakeresztény gondolkodókkal, akik úgy vélték, hogy a rabszolgaság annak a folyamatnak egy szükséges állomása, mely végül a szabadság elnyeréséhez vezet. (Lásd Kyrtatas.) Calhoun számára a rabszolgaság mint a civilizációs folyamat része nem szolgált a megváltás eszközeként.

<sup>49</sup> Azokról a rabszolgartartókról van szó, akik az 1830-as évekre kibontakozó, úgynevezett második nagy vallásos ébredés (Second Great Awakening) megújodási mozgalom során megtértek, elfogadván a bűneiktől való megtisztulás szükségét. A többi evangelizálthoz hasonlóan az istenben való hit, valamint az erkölcsös, keresztényi élet révén remélték elnyerni az isteni kegyelmet,

viselés” érvéről. Ők a rabszolgaság elleni támadásokat vallásos alapon igyekeztek elhárítani, mondván, hogy az az isten által elrendelt társadalmi rend részeként legitim intézménynek tekintendő.<sup>50</sup> Habár Calhoun nem cáfolta az evangélikus érvelést, kisebb hangsúlyt fektetett a rabszolgaság védelmének vallásos aspektusára és inkább annak erkölcsi oldalát hangsúlyozta. Ezáltal sikerült elkerülnie az evangélikus kereszténységből fakadó, a hívő rabszolgatartókat gyöttrő problémát, vagyis azt, hogy szembesülniük kellett a „sajátos intézmény” elméletét és gyakorlatát ostromozó vádakkal. Calhoun az evangelizált rabszolgatartókkal ellentétben hidegen hagyta az a tény, hogy – James Oakes szavaival élve – „a korabeli kereszténység megkérdőjelezte a rabszolgaság dehumanizáló hatását”.<sup>51</sup>

Amint láttuk, ami a fejlődés társadalomra gyakorolt hatásait illeti, Calhoun a korabeli amerikai helyzetet két okból tartotta nyugtalanítónak. Egyfelől aggódva figyelte az érdekek pluralizálódását, másfelől feltételezte, hogy a munka és tőke ellentéte növekedni fog Északon, és mindkét jelenség társadalmi feszültségekhez és nyugtalanisághoz vezet. Az első problémára az egyetértő többség kormányzatát ajánlotta megoldásként, míg a másodikra a rabszolgaság intézményét.

Az 1846-ban az Egyesült Államok és Mexikó között kitört háború szintén felvetett olyan kérdéseket, amelyekre reagálva a kortárs amerikaiak nagymértékben építettek a fejlődés eszméjére, akár a háború mellett vagy az ellen emelték fel szavukat. Calhoun az utóbbiak közé tartozott. A háborúval összefüggő állásfoglalásának a jelen tanulmány témájához kapcsolódó legfontosabb vetületét a mexikói nép alsóbbrendűségéről vallott nézetei alkotják, melyeket ugyanakkor nem a haladás, hanem annak hiányának a következményeként vezetett le. Ahhoz, hogy ezeket megértsük, szükségesnek tűnik a Mexikó népességével gyakran párhuzamba állított amerikai őslakossággal összefüggő korabeli feltételezések ismertetése.

A népek közötti faji egyenlőtlenségről vallott 19. század eleji elképzelések az amerikai fehérek képzeletében élő indiánképre is rányomták a bélyegüket. A felvilágosodás korában uralkodó optimizmust, illetve az indián mint „nemes vadember” (*noble savage*), a nyugati normákat elsajátítani és így fejlődni képes amerikai bennszülött képét fokozatosan felváltotta az a feltételezés, hogy az amerikai indiánok képtelenek kilépni a fehérek által civilizálatlannak tartott állapotukból, és megjelentek olyan vélemények, melyek szerint a fehér civilizáció terjedésével alkalmazkodásra való képtelenségük miatt pusztulásra vannak ítélve, és sorsuk az, hogy átadják helyüket a felsőbbrendű fehér kultúrának.<sup>52</sup>

Az 1840-es években Texas, a mexikói háború és az oregoni terület<sup>53</sup> megszerzésével új távlatok nyíltak az amerikai kontinentális expanziós törekvések előtt. Számos amerikai úgy vélte, hogy az USA területi terjeszkedése és a gazdaság fejlődése történelmi szükségszerűség következménye, s az ország, mintegy ifjúkorába lépve, az emberiség fejlődésének az élvonalába kerülve a haladás jótéteményeinek terjesztésére vállalkozik a területi expanzió révén. Amint azt egy kortárs kongresszusi képviselő magabiztosan kijelentette: „Népünk az emberi történelemben mindezidáig páratlan vállalkozó szellemtől hajtva tör

---

melyet – a többi protestánshoz hasonlóan – az üdvözülés végső feltételként fogadtak el, de melynek elnyerésében döntő szerepet szántak az egyéni bűnbánatnak és aktivizmusnak.

<sup>50</sup> Oakes, James: *The Ruling Race: A History of American Slaveholders*. New York, 1982. (a továbbiakban: Oakes) 10.

<sup>51</sup> Oakes 109.

<sup>52</sup> Horsman 103., 114–115., 156–157., 191.

<sup>53</sup> A Sziklás-hegység, a Csendes-óceán, a mexikói határ, valamint a 49. szélességi fok által határolt térség, a későbbi Oregon, Washington és Idaho államok területén.

előre, terjesztve a felvilágosult szabadság jótéteményeit.<sup>54</sup> A terjeszkedés hívei az úgynevezett *manifest destiny*<sup>55</sup> ideológiájának keretében akként érveltek, hogy az Egyesült Államoknak feladata a szabadság és demokrácia terjesztése a szomszédos népek körében, és hogy mindez összhangban van a fejlődés általános nyugati irányú progressziójával a világban. Ettől kezdve a fejlődés amerikai fogalma a fizikai és politikai expanzió jelentéstartalmát is magában hordozta.<sup>56</sup>

Ugyanakkor a terjeszkedéssel kapcsolatos viták részben arról is folytak, hogy milyen a szomszédos népek viszonya a fejlődéshez, és ennél fogva a háború kapcsán a mexikói területek lakói hamarosan az érdeklődés középpontjába kerültek. Az Egyesült Államokban olyan nézetek láttak napvilágot, melyek a korabeli rasszista elképzelésekre építve tagadták a mexikói nép fejlődésre való képességét, így próbálván igazolni a köztársaság rovásukra történő terjeszkedését.<sup>57</sup> Az egyik fő érvként az hangozott el, hogy – hasonlóan az amerikai indiánokhoz – a mexikóiak – alsóbbrendű nemzet lévén – „képtelenek megfelelni a földet”, ahol éltek, mivel származásukat tekintve végső soron indián és kevert vérű (mixed blood) egyedekből állnak. Ezért az amerikaiak úgy vélték, „nem számít bűnnek elvenni egy alsóbbrendű barbár lakosságtól a földet; (...) csupán az isteni szándékot követik annak érdekében, hogy a földet termővé tegyék”.<sup>58</sup> Mindazonáltal a fejlődésre való képtelenségükről szóló tétel arra is szolgálhatott – amint azt Calhoun esetében később látni fogjuk –, hogy egyes amerikai politikusok a mexikóiak által benépesített területek meghódítása ellen lépjenek fel a republikánus intézményeket fenyegető veszélyre hivatkozván.<sup>59</sup>

Calhoun mexikói háború elleni retorikájának fontos elemét képezte a fejlődés eszméjének összekapcsolása rasszizmusával. A háborúval szembeni legfőbb kifogásként azt fogalmazta meg, hogy nehézséget jelentene véget vetni a háborúskodásnak úgy, hogy Mexikóból egy független mexikói köztársaságot hoznak létre, vagy úgy, hogy anektálják. 1848. január 4-i, Unió-szerte nagy visszhangot kiváltó beszédében fejtegette ki ezzel kapcsolatos elveit.<sup>60</sup>

A beszédben Calhoun fő érve Mexikó anektálása ellen az, hogy annak lakói képtelenek a republikánus kormányzati forma átvételére és fenntartására. „Hol található Mexikóban az az intelligencia, mely egy ilyen [azaz republikánus] kormányzat létrehozásához és megőrzéséhez szükséges?” – kérdezi Calhoun. „Már több mint húsz éve próbálkozik ezzel, de népe olyannyira alkalmatlan a feladatra, hogy már kezdettől fogva elvetélt volt a kísérlet.”<sup>61</sup> Calhoun Mexikónak az Egyesült Államokba egyenrangú állammént való integrálását vagy alárendelt tartományként való beolvasztását egyaránt célszerűtlennek tartja. Ennek fő okaként az ország népességét nevezi meg, ugyanis annak

<sup>54</sup> Idézi Mcinig, D. W.: *The Shaping of America: A Geographic Perspective on 500 Years of History*. I. köt. *Continental America, 1800–1867*. New Haven–London, 1993. 212.

<sup>55</sup> A *manifest destiny* fogalmát John L. O’Sullivan demokrata párti politikus és újságíró vezette be a köztudatba az 1800-as évek közepén. Frederick Merk szerint az ideológia köré szerveződő mozgalom követői nem voltak egységesekek a tekintetben, hogy pontosan milyen, mely területre terjedjen ki az expanzió (a Csendes-óceánig, az észak-amerikai kontinensre vagy az amerikai kontinens egészére). Nem volt viszont különbség közöttük annak hangsúlyozásában, hogy ki kell nyitni „a szabadság templomának” a kapuit a környező országok népei előtt, lehetőséget kell biztosítani számukra az Unióhoz való csatlakozásra. Lásd Merk, Frederick: *Manifest Destiny and mission in American History: A Reinterpretation*. New York, 1963. 24–25.

<sup>56</sup> Ekirch 38–71.

<sup>57</sup> Ekirch 50–51.

<sup>58</sup> Horsman 210., 211.

<sup>59</sup> Horsman 231., 237–38., kk.

<sup>60</sup> Lásd Calhoun 1968. IV. köt., 396–424.

<sup>61</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 405.

„több mint a fele tiszta indián, a maradék döntő része pedig kevert vérű [azaz mesztic].”<sup>62</sup> Egy ilyen lakosságnak a beolvasztása az Unióba ugyanolyan nehézséget okozna, mint amilyentől „spanyol Amerika” szenved, s melynek oka a fehér és „színes faj” egyenlőségéről szóló Calhoun szerint hibás feltételezés.<sup>63</sup> Calhoun azon az állásponton van – amit kortársai többsége is osztott –, hogy a „színes fajok”, amint azt a történelem szerinte bebizonyította, képtelenek államalkotásra a civilizált állapotban, és a barbárság állapotában is csupán az Egyesült Államok „nemes vademberei” képesek önállóan szabad politikai intézmények fenntartására.<sup>64</sup>

Mexikó alávetett tartományként való beolvasztása az Unióba szintén katasztrofális következményekkel járna a köztársaság politikai berendezkedésére nézve. Ennek legfőbb oka – érvel Calhoun a korabeli republikánus gondolatmenetet követve – az, hogy a mexikói nép fölötti ellenőrzés fenntartásához a szövetségi kormányzat hatalma veszélyes mértékben növekedne, illetve a befolyásolás<sup>65</sup> – a köztársaság létét aláásó intézmény – kiszélesedne. A folyamat az Unió pusztulásához vezetne, és anarchia vagy pedig despotikus uralom valósulna meg az egész országban – véli Calhoun.<sup>66</sup>

Calhoun tétele a fajok közötti szellemi és erkölcsi egyenlőtlenségről képezi az alapját afelőli kétségének, hogy a mexikóiak képesek az öngazgatásra, és így azt is megkérdőjelezi, hogy integrálni lehetne őket az Unióba. Ezen a ponton rasszizmusa olyan hőfokra jut, hogy még az expanzió korabeli támogatói számára nagy vonzerővel bíró *manifest destiny* eszméjét is elveti: „Nagy hibát követünk el akkor, ha azt hisszük, hogy minden nép képes az öngazgatásra. [...] Manapság igen tiszteletreméltó körökben arról lehet hallani, hogy ennek az országnak az a küldetése, hogy az egész földgolyón és főként ezen a kontinensen elterjessze a polgári és vallásszabadságot – akár erővel is, ha szükséges. Mindez azonban hiú ábránd.”<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 410.

<sup>63</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 410.

<sup>64</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 411. Calhoun itt feltehetőleg az – Atlanti-óceán észak-keleti partvidékétől a Nagy-Tavakig terjedő terület felett a fehérek tömeges betelepülése előtt ellenőrzést gyakorló – úgynevezett irokéz konföderációra (League of the Iroquois, Iroquois Confederacy) gondolt, melynek bizonyos, a hasonló nyugati szerveződésekkel összevethető hatalmi struktúrái számos amerikai érdeklődést váltottak ki. Őt törzsből álló, rokonsági kapcsolaton alapuló szövetségről van szó, amely a 15. század végén elsősorban abból a célból jött létre, hogy véget vessen a törzsek közötti gyakori háborúskodásoknak, illetve megszüntesse azok elsődleges okát, a vérbosszú intézményét.

<sup>65</sup> A befolyásolás (*patronage*) intézménye, mely Andrew Jackson elnöksége (1829–37) idején vált bevett gyakorlattá az amerikai politikában, azt jelentette, hogy a győztes párt saját híveit ültette kormányzati hivatalok pozícióiba. A befolyásolás révén a végrehajtó hatalom nagyobb ellenőrzést tudott megvalósítani a szövetségi kormányzatban, ami magyarázatot ad az ellenzéknek a hatalom túlbujánzásával és a korrupció növekedésével kapcsolatos aggodalmaira. Az intézmény 18. századi angliai eredetéről magyarul részletesen lásd Borus György: Politikai játékszabályok Angliában a 18. század közepén. Aetas, 1994. 4. szám. 55.; illetve Tandori Mária: A reformmozgalom irányzatai a brit parlamentben az 1780-as évek elején. Aetas, 1994. 4. szám. 80–81.

<sup>66</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 411–412. A kormányzati ágak közötti hatalmi egyensúly megbomlásától való félelem, a végrehajtó hatalom zsarnoki ambíciókkal való gyanúsítása a kezdetektől fogva jelen volt az amerikai politikai retorikában. Az antiföderalisták vagy Jefferson Republikánus Pártja hasonló vádakot fogalmaztak meg a végrehajtó hatalmat illetően. (Erről lásd például Banning, Lance: The Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology. Ithaca–London, 1978.), illetve a Jackson elnököt támadó crók (Lásd Kruman, Marc W.: The Second American Party System and the Transformation of Revolutionary Republicanism. Journal of the Early Republic 1992. 12. 527.)

<sup>67</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 416.

Calhounnak a küldetés célszerűségével kapcsolatos szkepticizmusának oka az a feltételezése, hogy az öngazgatás megkívánja a társadalmi fejlettség megfelelő szintjét: „Csupán az erkölcsi és szellemi kiválóság magas fokára jutott nép képes arra a civilizáció állapotában, hogy szabad kormányzatot hozzon létre és tartson fenn; és azok közül is, amelyek megfelelő mértékben fejlettek, valójában csak nagyon kevésnek volt része abban a kivételes szerencsében, hogy tartós alkotmányokat hozzon létre.”<sup>68</sup> A mexikóiakra vonatkozó következtetés nyilvánvaló Calhoun ezen és korábban bemutatott elvei alapján: Mexikó indiánjai és meszticei miatt képtelen arra, hogy önmagát szabadon kormányozza e népek erkölcsi és szellemi fejlettségének alacsony szintje miatt. Mexikó indiánjai, akik még mindig a vadság állapotában élnek, nem érik el az Egyesült Államok öngazgatásra képes „nemes vadembereinek” a fejlettségi szintjét, és ezért veszélyeztetnék a republikánus intézményeket, amennyiben integrálnának az Unióba.

Amint azt már láthattuk a *Disquisition*-ben kifejtett nézeteivel összefüggésben, Calhoun úgy vélte, hogy egy nép fejlettségi szintje és karaktere határozza meg azt a kormányzati formát, melyben él. A fejlődésnek ugyanez a felfogása képezi az alapját a mexikói háborúval kapcsolatos érvelésének: a republikánus kormányzat megfelelő „karakterrel” bíró népet igényel, megfelelő szellemi és erkölcsi képességekkel. „Mindig is úgy véltem, hogy egy ilyen [azaz republikánus] kormányzat a nép spontán óhajának az eredménye kell hogy legyen, hogy a nép szívéből kell fakadnia és a nép odaadásán kell alapulnia.”<sup>69</sup> A mexikóiak nem felelnek meg ennek a kívánalomnak, ellenkezőleg, jellemük csupán a despotikus kormányzatra teszi őket alkalmassá. Calhoun szenvedélyes szavakkal érvel: „Meg kell mondanom, képtelen vagyok megérteni, hogy miként lehetne létrehozni egy szabad és független köztársaságot Mexikóban hódítóinak [azaz az USA] védelme és fennhatósága alatt. Azt meg tudom érteni, hogy egy arisztokráciát vagy despotikus kormányzatot miként lehet [ott] létrehozni, de azt, hogy egy szabad republikánus kormányzatot miként lehet ilyen körülmények között megalkotni, számomra felfoghatatlan.”<sup>70</sup>

A fentiek alapján megállapítható, hogy a fejlődés eszméjének központi szerepe Calhoun politikaelméletében részben azzal a ténnyel függött össze, hogy segítségével legitimálni tudta kortársai számára a faji egyenlőtlenségről, a locke-i természeti állapotban gyökerező jogok semmisségéről vallott tételét. Azzal, hogy kapcsolatokat és összefüggéseket állított fel az egyén és a népek szellemi és erkölcsi képességeinek fejlettsége, az őket „megillető” szabadság mértéke és az annak megfelelő kormányzati forma között, Calhoun enyhíthetett rasszizmusán, a feketék, mexikói indiánok és meszticék feltételezett velük született alsóbbrendűségéről vallott téziséen. Ez a fajta gondolkodásmód kiválóan építhetett a fejlődés eszméjére, amely a különböző népeket és nemzeteket olyan entitásokként kezelte, melyek a haladás egymástól minőségileg eltérő és különböző értéktételekhez kötődő szintjein állnak, és ily módon lehetővé tette a viszonylagos elmaradottságukról és alsóbbrendűségükről szóló állítások megfogalmazását. A fokozatokon alapuló fejlődésnek ilyen módon való felfogása összeegyeztethetőnek bizonyult a rasszista gondolkodásmóddal, mivel magában hordozta azt a feltételezést, miszerint a természetes fejlődés folyamata olyan hierarchikus stációkból tevődik össze, melyeken egy társadalomnak végig kell haladnia ahhoz, hogy fennmaradjon.

<sup>68</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 416.

<sup>69</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 405.

<sup>70</sup> Calhoun 1968. IV. köt., 405.

## ZOLTÁN VAJDA

*Racism and the idea of progress in the political theory of John C. Calhoun*

In the essay I offer a discussion of Calhoun's understanding of the interrelationship between progress, inequality and government through an analysis of his major work of political theory entitled *A Disquisition on Government* (1851); his attack on the abolitionist movement in the 1830s; and finally, his views on the Mexican War of 1846–48. In the *Disquisition*, progress is intimately linked with the development of the individual and society and the form of government that they live under. Although Calhoun denies the Lockean-Jeffersonian state of nature, and the equality of men, for him, individuals can improve their conditions by developing their moral and intellectual capacities and thus can reduce the amount of power under which they exist. Progress also serves Calhoun with a rationale to introduce his concept of the concurrent majority. Since progress results in a growing diversity of interests, it is ultimately harmful to the government of the numerical majority, which can function only in a society where there is a relative homogeneity of interests. It is the government of the concurrent majority that can exclude tensions derived from the increasing diversity of interests as well as allowing for more liberty, thus promoting progress and civilization. Calhoun's theoretical arguments about the links between progress and inequality also inform, in part, his views about black slavery, for him, being a means of civilization and progress. Under the supervision of supposedly benevolent white masters, African blacks can develop their intellectual and moral faculties and can thus rise from a state of savagery to that of relative civilization. Slavery is also a means to handle the disadvantageous impact of progress on the American Republic: through its presumed patriarchal harmony, the South can balance the instability of the North resulting from the growing labor-capital tension. Calhoun's racism is articulated through the conception of progress when it comes to his view of the Mexican people, who, for him, are inherently inferior, possessing a low intellectual and moral level, incapable of improvement, hence posing a threat to republican institutions if incorporated into the Union. The Mexicans do not meet the criterion of a high moral and intellectual level of development and therefore are unable to live under a republican government with the greatest degree of liberty.

SIMONE CINOTTO

## „Vasárnapi ebéd? Ott kell lenned!”

Az étkezés társadalmi jelentősége olasz Harlemben  
1920 és 1940 között

Számos bevándorlással foglalkozó történész hangsúlyozza a család központi társadalmi és lélektani jelentőségét az amerikai olaszok életében. Ennek megfelelően egyes kutatók rámutattak arra, hogy az étkezési szokások és rituálék kitüntetett szerepe az olasz-amerikai kultúrában összefügg a különlegesen erős családi ethosszal. A gazdag családi életnek az étel közös elfogyasztásán keresztül megvalósuló és szimbolikusan kifejeződő, magánzférához kapcsolódó eszménye az olasz-amerikai etnicitás lényegének jelenik meg a tudományos munkákban, az olasz-amerikai elbeszélésekben, az „oral history”-ben, etnikai szakácskönyvekben és a populáris kultúra olyan ágaiban, mint a film vagy a reklám.

A kutatók többnyire úgy értelmezték az ételek kultúrája és a családi kultúra közötti szoros kapcsolatot és a sajátos étkezési szokások ebből következő viszonylag tartós továbbélését, mint a hagyományos dél-olasz paraszti kultúra visszamaradt örökségét, amely úgy maradt fent Amerikában, hogy viszonylag akadálytalanul hagyományozódott át generációról generációra.<sup>1</sup> A jelen dolgozat ettől eltérő álláspontot foglal el, amellyel érvelve, hogy az ételk családi életben játszott fontos szerepének és az etnikai azonosságot jelölő funkciójának a kialakulása az olasz-amerikaiak különböző nemzedékei körében egy, a modern Amerikában lejátszódó összetett folyamat végső eredményének tekinthető. Annak az esettanulmánynak a vizsgálata, amit e dolgozat tárgyául választottam

---

<sup>1</sup> Herbert Gans a bostoni másodgenerációs olasz-amerikai munkásközösségről szóló klasszikus tanulmányában azt írja, „általánosságban elmondható, hogy a második nemzedék nem örítte meg az Amerikába magukkal hozott olasz és szicíliai kultúrát. Számos olasz kulturális minta ugyanakkor továbbélt. Ezek közül a legérzékeltetőbbek az étkezési szokások. Az etnikai hagyomány ételekhez kötődő részének a tartóssága valószínűleg az ételnek a családi és közösségi élethez való szoros kapcsolatának tudható be.” Gans, Herbert J: *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian Americans*. New York, 1962. 33. Richard Gambino hosszasan hangsúlyozza a családi élet és az étkezési szokások közötti kapcsolatot, mint az olasz-amerikai kultúra egyik fontos vonását. Lásd Gambino, Richard: *Blood of My Blood: The Dilemma of the Italian Americans*. New York, 1974. (a továbbiakban: Gambino) 17–23. Az erről a kapcsolatról szóló elbeszélő, önéletrajzi beszámolóra többek között lásd: Mangione, Jerre: *Mount’Allegro*. New York, 1952. (a továbbiakban: Mangione), a tudatosan „etnikai reneszánsz” szempontú megközelítésre pedig lásd Barolini, Helen: *Festa: Recipes and Recollections of Italian Holidays*. San Diego, 1988. Az e kapcsolatot tárgyaló elbeszélésekről, önéletrajzi beszámolókról szóló legismertebb történeti perspektívájú munkák talán Harvey Levenstein nevéhez fűződnek, aki erősen érvel amellett, hogy az olasz bevándorlók ellenállást mutattak az étkezési szokásaikkal kapcsolatban, különösen a különböző ügynökségek abbéli törekvéseivel szemben, hogy „amerikanizálják” az étrendjüket. Lásd Levenstein, Harvey A.–Conlin, Joseph: *The Food Habits of Italian Immigrants in America: An Examination of the Persistence of a Food Culture and the Rise of ‘Fast Food’ in America*. In.: Browne, Ray et al. (Eds.): *Dominant Symbols in Popular Culture*. Bowling Green, 1990. (a továbbiakban: Levenstein and Conlin); Levenstein, Harvey A.: *The American Response to Italian Food. Food and Foodways*, 1985. 1. szám. (a továbbiakban: Levenstein 1985.)

– a két világháború között a New York kelet-harlemi negyedében élő olasz-amerikai közösség – azt mutatja, hogy az effajta folyamat kettős irányú, dialektikus kölcsönhatást eredményezett a család szférája és a változó társadalmi-gazdasági környezet között. Az elemzésből kiderül, hogy a két háború közötti időszakban az olasz-amerikai család kevésbé jellemezhető olyan entitásként, ahol egy nem domináns etnikai csoport képes megőrizni etnikai hagyományait a szociális munkások, táplálkozástudományi szakemberek és a tömegfogyasztás csábítása ellenében, illetve azok ellenére. Inkább egy olyan szféraként fogható fel, ahol az etnikai hagyományok – a régi értékek és jellegzetességek szelektív felhasználásával és átdolgozásával – új feszültségek és ellentmondások, társadalmi kényszerek és szükségletek eredményeként jöttek létre. Az elemzés nyomán vitathatónak bizonyul a család mint az etnikai hagyományok átadásának forrását jelentő intézmény „elkülönültségének” koncepciója is. Jóllehet az olasz Harlemben élő családok az ideológia és hagyományok létrehozóiként meghatározták azokat a – egyenrangú, uralgó vagy alárendelt – viszonyokat, amelyeket az olasz-amerikai közösség a vele együtt élő etnikai csoportokkal az idők folyamán kialakított, ám egyben azok rájuk is szabályzó erővel hatottak.

Négy különböző szakaszra osztva tárgyalom azt a folyamatot, melynek során az ételek a kelet-harlemi olasz-amerikaiak számára az etnicitást kifejező jelképként kezdtek el funkcionálni. Először a „hagyományos” étkezési szokások megtartásával kapcsolatos nemzedéki konfliktust értem. Ez leginkább annak a közéleti diskurzusnak a hatására jelentkezett, mely a bevándorlók étkezési szokásait a szociokulturális alsóbbrendűség állapotával kapcsolta össze. Ezután az ételfogyasztás köré csoportosuló kollektív rituálék – mint a közösségi ideológia generálása eszközei – használatát vizsgálom meg, majd az ételek szimbolikus és ideológiai alkalmazását elemzem a bevándorlók gyermekeik felé irányuló szocializációs stratégiáiban. Végül az étkezési szokásoknak a faji-etnikai megkülönböztetést, valamint a bevándorlók „amerikaiságának” a kifejezését szolgáló eszközként való szimbolikus és ideológus használat tárgyalom.

A 20. században a Manhattan északkeleti részén található Kelet-Harlem olyan újonnan érkezett bevándorlók otthona volt, akik régebbi bevándorló csoportok helyébe léptek. Ez utóbbiak olyan társadalmi és gazdasági helyzetbe jutottak, mely lehetővé tette számukra a kedvezőbb környékre való költözést. Az évszázad első évtizedében a zsidók és olaszok tömeges beáramlása nyomán a korábban megtelepedett ír- és német-amerikai közösségek kiszorultak a területről. Az olaszok, akiknek jó része írástudatlan, képzetlen dél-olaszországi munkásokból került ki, ebben az időben Kelet-Harlem gazdaságilag leghátrányosabb helyzetben lévő és legalacsonyabb társadalmi presztízsnak örvendő csoportjának tekinthetők. A húszas években a területet nagy számban kezdték elhagyni a zsidók és más európai etnikai csoportok, helyüket pedig lassan puerto ricoi és az amerikai Délről érkező bevándorlók vették át. Az 1930-as évekre a Kelet-Harlemben élő nyolcvanezeregynéhány olasz-amerikai végül viszonylagos politikai dominanciára tett szert a kerület fölött, és a társadalmi hierarchia alján a puerto ricoiak és fekete amerikaiak léptek a helyükbe. Az olasz közösség e viszonylagos biztonsága azonban törekénynek bizonyult, mivel a fiatalabb és tehetősebb olasz-amerikai családok egymás után hagyták el Kelet-Harlemet jobb lakáskörülmények, iskolák és biztonságosabb utcák reményében. Az 1950-es évek végére Kelet-Harlem egésze spanyol Harlemmé alakult át.

Az első világháborút követő években magán az olasz enklávéban belül is fontos társadalmi változások zajlottak le. Ebben a történelmi időszakban olasz Harlem lakossága mindennapi életének és kultúrájának megértéséhez fontos forrásként szolgálnak azok a bevándorlókkal és gyermekeikkel készített beszélgetések és életútinterjúk, melyek

Leonard Covello nevéhez fűződnek. Covello középiskolai igazgató, közösségi vezető és az olasz közösség kultúrájának a kutatója volt.<sup>2</sup>

Az 1920-as években, amint a nagy bevándorlási hullám alábbhagyott, a bevándorlók Olaszországhoz fűződő kötelékei meggyengültek, és az Amerikában született olaszok számbeli túlsúlyba kerültek. Ez volt az az időszak, amikor olasz Harlemben a bevándorló szülők növekvő aggodalmuknak adtak hangot a családi élettel kapcsolatban, keményen bírálták gyermekeiket a „tisztelet hiánya” és a „hagyománytól való eltávolodás” miatt, és mindezekért az amerikanizáció káros hatásait tették felelőssé. Amint az a Covello által elkészített interjúkból kitűnik, időnként heves nemzedéki konfliktusok robbantak ki olyan problémákkal kapcsolatban, mint például a már dolgozó gyermekek fizetésének a sorsa, pályaválasztással és továbbtanulással kapcsolatos döntéseik, a házastárs megválasztása, a lányok igénye arra, hogy felügyelet nélkül járhassanak szórakozni és így tovább. Voltaképpen az olasz-amerikaiak második generációját leginkább a városi Amerika azon értékei és életstílusai vonzották, amelyek ellentétben álltak a bevándorlók kultúrájával. A szüleik kultúrájához kapcsolódó alsóbbrendűség stigmájának eredményeképpen sokan úgy vélték, pusztán azáltal, hogy elvetnek mindent, ami „olasz” bennük, „amerikaiakká válhatnak,” és új identitásra téve szert,<sup>3</sup> a szélesebb – domináns populáris és polgári kultúrája által jellemzett – „fehér” társadalomhoz tartozhatnak. Covello megjegyezte, hogy számos olasz Harlemben élő fiatal úgy gondolta: „Az itt született amerikaiak azért amerikaiak, mert angolul beszélnek, a külföldön születettek pedig csak úgy válhatnak jó amerikaiakká, ha mindent elfelejtenek, amit a szüleik magukkal hoztak: nyelvet, szokásokat, kultúrát, viseletet, ünnepeket, dalokat, táncot, sőt még az ételeiket is.”<sup>4</sup>

A bevándorlók kultúrájának elutasítása a második generáció részéről különösen az étellel kapcsolatos szokásokat érintette. Kutatók rámutattak arra, hogy az étel hatékony eszköze az etnikai kötelékek és identitások kiépítésének, mivel olyan kulturális kód, mint a nyelv, amit az első években tanul meg az ember, és így kitörölhetetlen jeget hagy az ember személyiségében és identitásában.<sup>5</sup> Ez ugyanakkor visszafelé is érvényes, ugyanis egy adott étkezési szokás, mely a különbség erőteljes jelölője, elhagyható, amennyiben a kisebbség konformitásra és integrációra vágyik. Helen Barolini író, például a következőképpen emlékszik vissza a New York állambeli Syracuse-ban töltött

<sup>2</sup> Covello a basilicata tartománybeli Aviglianoban született 1887-ben. 1896-ban került New Yorkba és szinte megszakítás nélkül Kelet-Harlemben élt. 1911-ben végzett a Columbia Egyetemen, majd francia és olasz nyelvet oktatott a DeWitt Clinton nevű középiskolában Manhattan észak-nyugati részén. Covello egész életét annak szentelte, hogy segítse az olasz-amerikai diákokat tanulmányi teljesítményük színvonalának emelésében. 1934-ben egy új olasz-harlemi iskola, a Benjamin Franklin középiskola igazgatójává nevezték ki. Küldetésének tekintette, hogy ezt az iskolát – ahogy ő fogalmazott – „közösség-központú iskolává” alakítsa át, mely segít megoldani az alacsony jövedelmű, nagyrészt bevándorlókból álló közösség problémáit. Covello szerint ezt a célt multikulturális neveléssel – melyben a középiskola úttörő szerepet vállalt –, a szülőknek, egyesületeknek és a közösségi vezetőknek az iskola életében való részvételén, valamint a diákoknak és tanároknak a közösség életébe való bevonásán keresztül kellett elérni. 1944-ben Covello PhD fokozatot szerzett a New York-i Egyetemen *The Social Background of the Italo-American School Child* című disszertációjával, ami csak évek múlva jelent meg nyomtatásban. A jelen tanulmányban felhasználált legtöbb forrás olyan interjú és egyéb anyag, amit Covello a disszertációjához gyűjtött össze. Covello 1982-ben hunyt el Szicíliában. A Covello-iratokat a philadelphiai Balch Institute of Ethnic Studies őrzi.

<sup>3</sup> Sollors, Werner: 'Of Plymouth Rock and Jamestown and Ellis Island,' or, Ethnic Literature and Some Redefinitions of 'America'. In.: Horowitz, Donald L.–Noiriell, Gérard (Eds.): *Immigrants in Two Democracies: French and American Experience*. New York, 1992. 221–222.

<sup>4</sup> Covello, Leonard: *Language Usage in Italian Families*. New York, 1934. 329.

<sup>5</sup> Valeri, Renée: *Alimentazione*. In.: *Enciclopedia Einaudi*. Torino, 1977. 358.

gyermekkorára: „Az édesanyám időnként elvitt sajtot vásárolni egy import árukat forgalmazó üzletbe, ahová utáltam bemenni a szagok miatt – olyan szagokat lehetett ott érezni, amelyek olasz szagok voltak, és amelyek megerősítették bennem azt az elhatározást, hogy én nem leszek olasz. Utáltam a halüzletet is, az ott kirakott visszataszító nem amerikai angolnak és tintahalak miatt. Még Josie süteményboltját is utáltam, mert Josie, aki az ott kapható idegen kinézetű süteményeket készítette, kövér és maga is idegen kinézetű volt, fekete karikákkal a szeme alatt – mindez egyáltalán nem azt a képet sugallta, amit az életről láttam a moziban minden szombat délután.”<sup>6</sup>

Olasz Harlemben az iskola alapvető jelentőségű szerepet játszott abban, hogy efféle attitűdök alakultak ki az olasz-amerikaiak második nemzedékében. Az iskola nyújtotta azt a közösségi teret, amelyben a bevándorlók gyermekei első ízben voltak kitéve a kulturális és osztálykülönbségeknek, a hierarchikus viszonyoknak és szembesültek azokkal. Az iskolában pedig az alsóbbrendűség tudata, a fiatal olasz-amerikai gyermekekben az ismeretlen külső „amerikai” világ keltette félelem és ígázat érzései gyakran az ételek nyelvezetén keresztül artikulálódtak. „Az általános iskolában az ebéd komoly gondot jelentett a számomra” – emlékezett Covello egyik diákja. „Hogy ehessen valamit, vagy otthonról kaptam pénzt, vagy a szombati és vasárnapi cipőpucolás keresetéből vettem magamnak ételt. Ebből a pénzből tudtam megvenni azt a kaját, amit a nem olasz fiúk ettek. Édesanyám persze minden nap adott nekem egy olasz szendvicset, vagyis egy fél francia kenyeret sült paprikával és hagymával, vagy az egyik felét olajba mártotta és egy kevés apróra vágott fokhagymát tett rá. Egy ilyen szendviccsel minden bizonnyal a jó híremet kockáztattam volna, ezért nem vihettem az iskolába. Istenem, milyen problémát jelentett megszabadulni tőle, hiszen arra tanítottak, hogy soha ne dobjam el a kenyeret!”<sup>7</sup>

Ennél egyértelműbb volt az, ahogy az iskolák szabályzatai az etnikai étkezési szokások sokféleségét nem amerikai szelleműnek minősítették. Az 1910-es és 1920-as években a New York-i iskolákban a bevándorló gyermekek étrendje egyáltalán nem volt másodlagos jelentőségű dolog. A táplálkozástudományi és főzést oktató tantárgyak szerves részét képezték annak az oktatási programnak, mely arra irányult, hogy a több mint ötven százalékban dél- és kelet-európai bevándorlók gyermekeiből álló iskolai populációt asszimilálja és lojális amerikaikat neveljen belőlük.<sup>8</sup> Amint azt a New York iskolatörténetét kutató Diane Rovitch megfogalmazta, az új bevándorlók gyermekeinek amerikanizálására tett erőfeszítések során az iskolák fő feladatai a következők voltak: „megtanítani őket angolul beszélni; a haj rendszeres vizsgálata a tetvek végett; tisztaságról és higiénéről szóló előadások tartása; megtanítani a tanulókat arra, hogyan kell tisztelni az amerikai zászlónak, valamint arra, hogy el tudják mondani az állampolgársági esküt, el tudják énekelni a nemzeti himnuszt és hogy tiszteljék az amerikai hősokeket” – minden egyes részfeladat a nagyobb célt szolgálta.<sup>9</sup> A kelet-harlemi iskolákban oktató tanárok, akik többnyire alsó középosztálybeli másod- és harmadgenerációs ír- és német-amerikaiak voltak, ritkán mutattak megértést nehézséget jelentő olasz-amerikai diákjaik iránt. Az olasz-amerikai diák naponta hallott olyan bírálatokat, melyek családi szokásait illeték, de amelyek végső soron különbözőségét, a többségi kultúrából való kirekesztettségét hangsúlyozták. Az osztályteremben „az édesapját, akit [...] mindenhatónak, az önálló-

<sup>6</sup> Barolini, Helen: *Heritage Lost, Heritage Found*. In.: Gabaccia, Donna (Ed.): *Food, Recipes, Cookbooks, and Italian-American Life*. Italian Americana, 1998. 2. szám. 127.

<sup>7</sup> B. V., idézi Covello, Leonard: *The Social Background of the Italo-American Child: A Study of the Southern Italian Family Mores and Their Effect on the School Situation in Italy and America*. Leiden, 1967. (a továbbiakban: Covello 1967.) 339.

<sup>8</sup> Levenstein, Harvey A.: *Revolution at the Table: The Transformation of the American Diet*. New York, 1988. 109–120.

<sup>9</sup> Ravitch, Diane: *The Great School Wars, New York City, 1805–1973: A History of the Public Schools as Battlefield of Social Change*. New York, 1974. 178.

ság eszményének tekintett, tanárai kedvezőtlen színben tüntetik fel beszéde, ruházata miatt, amiért bort iszik és esetleg készít is. Édesanyját pedig háztartásvezetési módszerei, gyermekei etetése és ruháztatásuk mikéntje miatt kritizálják. [...] Megszokott ételeit is ugyanúgy elítélik, mivel reggelije valószínűleg ritkán egyezik meg pontosan azzal, amit a gabonapelyhek reklámjainak rózsás orcájú kerubja ajánlgat. A főzött gabonapépeket nehézkes elkészíteni, és a reggeli itala, [...] fiatal és idős számára egyaránt, a kávé marad. A »változatos« meleg ebéd helyett, amit az osztályban melegen ajánlanak neki, a fiú inkább gargantuai méretű szendvicset hoz az iskolába.”<sup>10</sup> A legtöbb másodgenerációs olasz-amerikai tanuló kész volt elfogadni az „étkezési szokások” és az „állampolgárság” közötti eszmei kapcsolatot, mint a „domináns kultúra” – mely megigézte őket, és amellyel azonosulni kívántak – nyilvános diskurzusának feltételét. Amikor azonban ez az eszményítés bekerült az otthon szférájába, a gyerekeknek gyakran szembesülniük kellett szüleik értetlenségével vagy éppen ellenséges magatartásával. Egy diák például a következőt mondta Covellonak: „Az általános iskolában minden olyanért lelkesedtem, amit Amerikáról tanítottak, történelméről, földrajzáról és arról, amit jelképez. Nagyon jó volt hallani minderről. Amikor viszont délután hazaértem, fájdalmas ellentmondást találtam aközött, amit otthon láttam, és amit napközben tanítottak. A tanár például azt mondta, hogy a tiszta kéz, tiszta ruha és a fogkefe nélkülözhetetlen dolgok. Meg hogy reggel sok tejet kell inni. Annyira szégyelltem magam, annyira alávalónak éreztem magam, amikor rádöbbentem arra, hogy otthon a szüleim nem felelnek meg ezeknek az elvárásoknak. ... Édesanyám ellene volt a tanár étkezéssel kapcsolatos ajánlásainak. Gúnyolni kezdte tanáraitam nézeteik miatt, és ettől én nagyon elszomorodtam, mivel szétrombolta azt az álmomat, hogy valamikor majd igazi amerikai leszek. Úgy éreztem, hogy a reggeli teje mindennél inkább szükségem van. Anyám azonban – és apám is – váltig erősködött, hogy ez a jó szokás ellen való, hogy az amerikai tej mérgező. »Ezek a te tanáraid megőrjítenek bennünket« – mondogatták nekem. Rá kellett döbennem arra, hogy mindaz, amit az iskolában tanultam, a szüleim rosszállásával találkozik.”<sup>11</sup>

Olasz Harlem bevándorlóinak ellenállása csak részben magyarázható az amerikai iskolához fűződő problematikus viszonyokkal, amit Covello és az őt követő kutatók alaposan feldolgoztak. A dél-olasz bevándorlók az ételeket és az egészséghez való kapcsolatot tekintve komplex tudásrendszert hoztak magukkal Amerikába. Úgy vélték, ez a tudás érdemes arra, hogy tapasztalatuk részeként átadják gyermekeiknek. Továbbá, amit azt az ételszociológia megmutatta, a gyermekek étrendje feletti szülői ellenőrzés szorosan összefügg a fiatal személyiség teljes fizikai és lelki fejlődésével. Különösen az anyának fontos ez, ugyanis a gyermek étrendjének a szabályozása teszi teljessé számára az anyai szerepet.<sup>12</sup> Ezért érthető, hogy az olasz Harlemben élő bevándorló szülők a hagyományosan a családi szférához tartozó témákat – mint például az étrendet – olyan fontosnak ítélték, hogy nyilvánosság elé vitelük ellen határozottan fel kellett lépniük. Egy bevándorló édesanya világosan fogalmazta meg ezt az érzést, amikor váratlanul megjelent az iskolában és nekítámadt az egyik tanárnak, mondván: „Azért jöttem, hogy megtudjam, Tony megeszi-e a szendvicset, amit reggelente adok neki, vagy pedig eldobja azt. Magukat az iskolában ez nem érdekli. Biztosan azt mondják neki, hogy ne hallgasson az anyjára. Maguknak itt más szokásaik vannak, és ha hagyom, hogy Tony azt csinálja, amit maguk mondanak neki, nem fog nekem szót fogadni.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Bromson, Archie. „The Italian Peg and the American Hole”, „Adjustment.” In.: Covello Papers, Box 92, Folder 2.

<sup>11</sup> D. diB., idézi Covello 1967. 341.

<sup>12</sup> Lásd különösen Fischler, Claude: Learned Versus „Spontaneous” Dietetics: French Mothers’ Views of What Children Should Eat. *Social Science Information*, 1986. 4. szám.

<sup>13</sup> C. G., idézi Covello 1967. 315.

A napi otthoni étkezések szimbolikusan fejezték ki a kelet-harlemi olasz-amerikai családok történelmének e nyugtalan időszakát. A bevándorló szülők mindent megtettek annak érdekében, hogy gyermekeik részt vegyenek a napi étkezésekben. Gyermekeiket *American*nak hívták, ami az Amerikában született nemzedék iránti szemrehányást fejezte ki, amiért az – legalábbis így látták – nem mutatott tiszteletet a szülői tekintély és a „családi értékek” iránt.<sup>14</sup> A bevándorlók ugyanakkor használtak egy másik kifejezést is, hasonló jelentéssel: *mangiacake* – süteményevők.<sup>15</sup> A *mangiacake* szó használata, mellyel a fiatalabbakat illették, azt jelzi, hogy a gyorséttermi ételek utcán való fogyasztásának a gyakorlata – a strukturált családi étkezéssel ellentétes ételfogyasztási forma – meglehetősen elterjedt volt, és a családi szféra nyomásával szembeni lázadás szimbolikus formáját jelentette. Egy 18 éves lány számára a zsarnoki apja halála utáni felszabadulás érzése a „tiltott gyümölcs” ízéhez volt fogható. „Sohasem fogom elfelejteni a hajnali két óraker elfogyasztott palacsinták nektárízének élvezetét, amit a furcsa izgalom és vakmerőség ízesített meg” – mondta a lány Covellonak.<sup>16</sup> A bevándorlók számára az ételek fontos narratív formát jelentettek a gyermekekkel való verbális és szimbolikus kommunikáció szempontjából, hangsúlyozva és megerősítve az apa mint *kenyérkereső* és az anya mint *kenyéradó* szerepét. Mindazonáltal gyakran ezen magánjellegű érintkezések során fordultak elő az új társadalmi-gazdasági kontextus által a bevándorló családoknál előidézett válságok és ellentmondások. New Yorkban kezdetben a kötelező iskolai oktatás, majd pedig a munkába állás szakította el mind a fiú-, mind a lánygyermeket az otthonról, ami a dél-olasz falusi társadalomban egykoron egyszerre volt a termelés, fogyasztás és szocializáció tere. Néhány Amerikában töltött év után természetesnek számított a gyermekek számára, hogy az amerikai élet tolmácsaiként közvetítsenek angolul nem beszélő szüleik felé, ily módon felborítva az életkoron és státuszon alapuló hierarchiákat. A családi vacsora, melynek során a két nemzedék szükségképpen közelebb került egymáshoz, gyakorta szolgált színpadként a nemzedéki konfliktus drámájához. Egy szociális munkást megdöbbenetette a konfliktus ereje, melyet az étkezések alatt olasz-amerikai otthonokban figyelt meg. „Az olasz gyerekek családjai ritkán fogyasztják el ételüket békességben” – jegyezte meg. „Valaki állandóan zsémbelődik, szitkozódik, vagy – ahogy ők mondják – valaki állandóan »üvöltözik« velük.”<sup>17</sup> Covello egyik adatközlője viszont arra emlékezett vissza, hogy apjának az étkezések alatt a családtagok felett demonstrált teljhatalma miként vált egyre inkább jelképpé és fiktívvé az Amerikában eltöltött évek során. „[Kezdetben] a vacsoraasztal a szertartásosság számtalan formája vette körül. Az apa az asztalfőn ült, a feleségétől balra. Az összes gyermek csöndben ült az asztal körül és arra várt, hogy kiszolgálják. Senki nem nyúlált az étel után. A gyerekeket egyenként szolgálták ki, életkoruk szerint. Csak olaszul lehetett beszélni az asztalnál, a beszélgetés szűkszavú volt, és a szükséges kommunikációra korlátozódott. Az apa töltötte be a figyelmező szerepét. Később [azonban], amikor a gyermekek közül már sokan felnőttek, a felnőttek nehezen tudták megakadályozni az angol nyelv használatát az asztalnál. A gyermekek bőbeszédűbbek lettek és a gyárakban megtanult Yiddish nyelven kezdtek el beszélni, amit hasznos eszközzé fejlesztettek arra, hogy szüleik ne szerezhessenek tudomást közös programjaikról és tevékenységükről. Egy idő után Francesco [az apa]

<sup>14</sup> „Italian Family in America.” In.: Covello Papers, Box 67, Folder 12.

<sup>15</sup> Corsi, Edward: *My Neighborhood*. Outlook, 1925. szeptember 16. 92.

<sup>16</sup> „Miss S. – 20 years. Born in Italy. Came to U.S. at age of 7”, „Girls.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 2.

<sup>17</sup> Gillett, Lucy: *Factors Influencing Nutrition Work Among Italians*. Journal of Home Economics. 1922. január 16.

már nem ragaszkodott a vacsoraasztalnál a csendhez vagy az olasz nyelv kizárólagos használatához.”<sup>18</sup>

A családi étkezéseknek mint rituáléknak és mint a családi szervezet szimbolikus formájának a válsága csupán egy bizonyítéka az önkényes patriarchális hatalom hanyatlásának a bevándorló családokon belül. Valójában sok, olasz Harlemben élő bevándorló szülő egyre inkább a tudatára ébredt annak, hogy az új társadalmi-gazdasági és kulturális kontextusban a gyermekek szocializációja és irányítása eszközöként alkalmazott imitativ viselkedésnek és a fegyelem erőszakos érvényesítésének hagyományos módszerei nem vezetnek célra. Michael J. Eula történész szerint ebben a fázisban, a húszas és harmincas években, az olasz bevándorlók új, közvettebb stratégiákat kezdtek kialakítani gyermekeik választásai és viselkedése ellenőrzésére.<sup>19</sup> Ezen új stratégiák részeként a bevándorlók már nem ragaszkodtak az amerikai életben kivitelezhetetlen szokások betartásához és látszólag elfogadták gyermekeik „amerikanizálódását” a nyilvános szférában. Valójában ebben az időben egyes szokásaik és intézményeik kezdtek elavulni. Az 1930-as évek végén az olasz Harlemben készített interjúkból például kiderül, hogy a bevándorló szülők 87%-a megengedné gyermekei számára, hogy maguk válasszanak házastársat. Az interjúk szerint még a lányok is oly mértékű szabadságot élveztek, amiről néhány évvel korábban álmodniuk sem lehetett.<sup>20</sup> Amíg azonban a fiataloknak látszólag sokkal nagyobb autonómiában lett részük, az első nemzedék azt kérte tőlük, hogy rituálékon és szimbolikus cselekedeteken keresztül, nevezetesen a rokonsági kötelekkel kapcsolódó családok összejövetelein való részvételükkel mutassák ki a családi szféra és értékei iránti lojalitásukat. Egy másodgenerációs olasz-amerikai például elmondta Covellonak, hogy az ő családjában, mely 1924-ben vándorolt be Szicíliából, már néhány évnyi kelet-harlemi tartózkodás után érzékelné lehetett az érdeklődés és társas tevékenységek szinte teljes hanyatlását a fiatalabb nemzedék körében. „A szülők összes társas tevékenysége jórészt csak a rokoni látogatásokra, olasz mozifilmek, olasz színdarabok megtekintésére és barátokra korlátozódik. A gyermekek jobban kedvelik az amerikai filmeket, az amerikai újságokat, amerikai tánclépéseket, sportokat és egyéb időtöltést.” A szülők főként szicíliai tájszólásban beszéltek, a gyerekek meg csak angolul. A fiúk és a lányok egyaránt egyre nagyobb szabadságot élveztek az otthonon kívül. Anyi sok veszekedés után végül elnézték a lányoknak, hogy kifestik magukat, és megengedték nekik, hogy fiúk társaságában menjenek el szórakozni. Amikor az utcán vagy az iskolában voltak barátaikkal, a gyermekek előszeretettel fogyasztottak „amerikai” ételeket. Otthon „a gyermekek hajlamosak elszakadni a legtöbb olasz mintától, kivéve az ételeket. Amikor fiatalabbak voltak, az apa volt a család feje, és az ő kívánságai élveztek elsőbbséget. Ma már nincs igazi családfő. Mindegyik családtag sok tekintetben meglehetősen független, és nincs arra kötelezve, hogy megtartsa azokat a rituálékat, amelyeket a család követ, *kivéve akkor, amikor jelen van a családi összejöveteleken.*”<sup>21</sup> Ez alapvető pontja volt a „nemzedékek közötti szerződésnek”.

A válság és változás kontextusában a bevándorlók meggyőződésévé vált az, hogy az immár nem működő kényszerítő formák helyett a kollektív rituálékon keresztül gyakorolt ideológiai befolyásolás révén képesek irányítani gyermekeik magatartását és lojalitását. Ezek voltak azok a körülmények, melyek között a bevándorló szülők az ételeket és

<sup>18</sup> „Study of a family”, „Family in America.” In.: Covello Papers, Box 93, Folder 17.

<sup>19</sup> Eulas, Michael J.: *Between Peasant and Urban Villager: Italian-Americans of New Jersey and New York, 1880–1980: The Structures of Counter-Discourse.* New York, 1993. 159–194.

<sup>20</sup> Concistre, Marie: *A Study of a Decade in the Life and Education of the Adult Immigrant Community in East Harlem.* Ph.D. diss., New York University, 1943. 345.

<sup>21</sup> Vicesvini, Victor J.: „The Italian Pattern in a Family That I Know Well.” In.: Covello Papers, Box 67, Folder 23. Kiemelés tőlem – S. C.

étkezési szokásokat elsődleges teremtő erőként mobilizálták az „olasz család” ideológiai megalkotása során. Az ugyanis hangsúlyozta a folyamatosságot, az újjal szembeni gyanakvást, a tekintélytiszteletet, a világosan elkülönülő nemi szerepeket, a szorgalmas munka iránti elhivatottságot, a boldogság egyéni eszményei korlátozásának az elismerését, a közjó iránti felelősséget és az egyéni törekvések feladását a közösség elvárásainak való megfelelés érdekében. Azok a szertartások, melyek során minden egyén a csoport kultúrájához szocializálódott – nevezetesen, alapvetően a család ideológiájához –, az étel elfogyasztásának rituáléja köré szerveződtek. Alapjában véve ezen a kompromisszumon keresztül vált az „olasz” étel – melyet az Amerikában született nemzedék korábban elutasított – a közösség kulturális önazonosságának a központi szimbólumává.

A „rituális családi összejöveteleken való jelenlét” kötelessége elfogadható kíváncsi volt a fiatalabb nemzedékek számára, mivel az ünnepi családi rituálékon való részvétel nem okozott összeütközést az otthonon kívüli életükkel. Ennek ellenére e részvétel kötelező jellege rajzolódik ki sok személyes elbeszélésből. Egy Kelet-Harlemben meginterjúvolt másodgenerációs olasz-amerikai adatközlő elmondta, hogy „a vasárnapi ebéd egészen különleges volt. Vallásos módon költöttük el. Kora délután fogtunk hozzá. Mindenki az asztalnál ült, nem volt jövés-menés. Mindannyiunknak az asztalnál kellett lennie.”<sup>22</sup> Egy másik másodgenerációs olasz-amerikai férfi így próbálta összefoglalni az olasz harlemi élet lényegét: „Vallásos nevelést kaptunk és családi életre tanítottak bennünket. Úgy bizony. Nem tanítottak nekünk a családról – egyszerűen ránk ragadt, amit tudnunk kellett. Nagyon közel voltunk egymáshoz. A vasárnapi étkezés volt az az étkezés, ahol ott kellett lenni.”<sup>23</sup> Valójában, amint e férfi szavai mutatják, a vasárnapi ebéd és a többi családi étkezési rituálé nagyban összefüggött azzal a folyamattal, melynek során a családi etikát – amit jóllehet nem „tanítottak” – elsajátították.

A nagycsalád összejövetelei, melyek az étkezés köré szerveződtek, a bevándorlók számára számos jelentős társadalmi jelentéssel bírtak. Először talán az étel viszonylagos bősége – melyben az olasz bevándorlóknak New Yorkban részük volt – volt az az ígéret, amit Amerika a legteljesebb mértékben betartott. Azok az ételek, melyeket Olaszországban rendszeresen csak a felső osztályok fogyasztottak, Amerikában gyakran még a szegényebb családok számára is elérhetőek voltak. Az olyan ételek, mint a tészta, fehérkenyér, hús, kávé és cukor fogyasztása nagy jelentőséggel bírt a bevándorlók számára – mind társadalmi, mind pedig érzelmi szempontból. Így az étkezési rituálék révén a szűkség fölötti győzelmet ünnepelték és az ételekkel való hivatkozás jelentős eleme volt a rituáléknak. Jellemző módon, az ünnepi étkezések több fogásból álltak, és a magas társadalmi státuszú ételek központi helyet kaptak az étkezés koreográfiájában. A bőséges húsfogyasztás alapvetőnek számított az ilyen alkalmakkor, ugyanis a társadalmi alsóbbrendűség markáns kifejezője volt az, amikor hiányzott a húsetel a dél-olasz paraszt asztaláról. „Hétköznapi vacsorára bőséges ételnek számított a leves és a húsos spagetti, amit saláta követett” – emlékezett vissza Jerre Mangione *Mount' Allegro* című művében. „Vasárnapokon és ünnepnapokon viszont elvárták, hogy az ember – a levesen és salátán kívül – legalább három különböző fogás hússal, négy-ötféle zöldséggel birkózzon meg, és mindezt betetőzte a sütemény, gyümölcsök és csonthéjasok.”<sup>24</sup>

Az étel közös rituális elfogyasztásra való előkészítése szintén fontos társadalmi jelentéssel bírt. Habár az olasz-harlemi nők a nyilvános szférában nem rendelkeztek formális hatalommal, a családi élet és rituálék mindennapi gyakorlatán keresztül közülük sokan uralni tudták a magánszférát. Gyakran ők döntöttek arról, hogy kit hívnak meg ezekre

<sup>22</sup> Interjú Peter Rofranoval. 1998. november 21.

<sup>23</sup> Orsi, Robert A.: *The Madonna of 115<sup>th</sup> Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven, 1985. 77.

<sup>24</sup> Mangione 136.

az alkalmakra, ily módon szabályozva az elfogadást, kizárást és a társadalmi érintkezést a családon és a rokonsági körön belül. Sőt a családi rituálékon az anyát „mint a szakács-tudománya révén a családban központi szerepet betöltő személyt ünnepték.”<sup>25</sup> Az étel elkészítése és tálalása az ünnepeken nem csupán törődést, szeretetet és együttléteket fejezett ki, hanem – kreatív és személyes tevékenység eredményeként – a státusz csoporton belüli kifejezésével kapcsolatos rivalizálást is. Egy kelet-harlemi olasz-amerikai felnőtt így idézte fel a húsvéti lakomákat: „*Pizza rustica, pizza dolce, struffele*.”<sup>26</sup> Mindegyik alapvetően ugyanazon recept alapján készült. Mindegyiknek különböző változatai léteztek, melyekről – kizárólag az íz alapján – meg lehetett mondani, hogy ki készítette. Egy íz és emlékezni lehetett, hogy azt az ételt *commara*<sup>27</sup> Lucia vagy Nannina vagy Zia Rosa készítette. Olyan volt, mintha egy művész aláírta volna remekművét.”<sup>28</sup> Ünnepeles alkalmakkor a nők konyhában végzett munkájának fontos része volt a viszonylagos „amerikai bőség” által nyújtott alapanyagok kulturális termékké való átalakítása. Olyan feladat volt ez, amit olasz Harlem sok bevándorló asszonya odaadással vállalt magára. Habár el kell kerülnünk a szépítést és az általánosítást, valószínűleg elmondható, hogy sokuk megtérülő elfoglaltságnak tekintette a főzést, mivel az időt és befektetett munkát ellentételezte a család elismerése. Egy nem olasz tanár a következőt mondta Covellonak: „Egy nő beszámolt nekem arról, hogy öt óráig tartott, amíg elkészítette az ízletes szószt, amit a spagettihez szolgált fel. Amikor célzást tettem a ráfordított időre, azt válaszolta, hogy ha a családjának és a vendégeinek ízlett az étel, nagyon is megérte. Ez, úgy tűnik, jól adja vissza (az olasz nők) főzésről alkotott filozófiáját.”<sup>29</sup>

A harlemi olaszok között a családi lakomák kultuszát szintén táplálta a vendéglátás dél-olasz kultúrája, ahol az étel kínálása a társadalmi „méltóság”, „hírnév” és „tisztelet” kivívásának az egyik eszköze volt. Ugyanakkor különösen rettegett helyzetet eredményezett a dél-olasz társadalomban az, amikor semmivel sem, vagy csak kevéssel kínálták a vendéget, illetve kénytelenek voltak kimutatni a szomszédok számára, hogy teljesen híján vannak az élelemnek. Covello visszaemlékezése szerint: „Aviglianóban előfordult, hogy nem volt étel a házban. Ilyenkor elreteszeltük az ajtót és csörömpöltünk a konyhai edényekkel és evőeszközökkel azért, hogy a közeli szomszédokban azt a benyomást keltjük, hogy a déli étkezés rendben zajlik.”<sup>30</sup> A *Mezzogiorno*<sup>31</sup> társadalomban a jómódúak étellel való hivalkodása és az éhezéstől szenvedők szegénye szembeszökő társadalmi jelenségek voltak, és azt mutatják, hogy az étellel való megvendégelés képessége szorosan összefüggött a család státuszával a közösségben, valamint a család önmagáról alkotott képével. Társas kapcsolataik szervezése során olasz Harlem bevándorlói nagymértékben merítettek ebből az eszményből. Számukra csupán apró eredmény volt az, hogy az Újvilágban az ételfogyasztás köré szerveződő összejöveteleket tarthattak.<sup>32</sup>

Az ételekhez kapcsolódó rituálék jelentős társadalmi funkciójának tekintendő az egy adott csoportba való befogadás és az abból való kirekesztés, a határvonalak meghúzása azok között, akiket meg kellett hívni az asztalhoz, illetve akiket nem kellett meghívni.

<sup>25</sup> Gambino 24.

<sup>26</sup> Desszertként fogyasztott ételek. (A fordító megjegyzése.)

<sup>27</sup> Commara: a családhoz fiktív rokoni szálakkal kötődő nő. (A fordító megjegyzése.)

<sup>28</sup> Colello, Vincent: East Harlem ... The Way It Was. Gépelt kézirat. Center for Migration Studies, Staten Island, New York.

<sup>29</sup> Smeltzer, Alexander C.: „Italian Customs in U. S. A.”, „Customs.” In.: Covello Papers, Box 93, Folder 7.

<sup>30</sup> Covello, Leonard: The Heart Is the Teacher. New York, 1958. 36. (a továbbiakban: Covello 1958)

<sup>31</sup> dél-olasz (A fordító megjegyzése.)

<sup>32</sup> Tepedino, C. L.: „Italo-American Family Problems, Jan, 1941”, In.: Covello Papers, Box 93, Folder 18.

Az idegenek nem nyertek bebocsátást a családi összejövetelekre, mivel a magánügyeket nem volt illendő mások előtt megbeszélni. A fiatalabb olasz-amerikaiak emlékeztek arra, hogy mennyire zavarban érezték magukat, amikor ezen alkalmakkor látogatóba érkezett barátaikat otrombán elűzték szüleik és rokonaik. „Nem akarjuk, hogy idegenek tudomást szerezzenek a családunk dolgairól” – mondták nekik.<sup>33</sup> Ugyanabban a családban a vendéglátás és a közös ételfogyasztás voltak a legerősebb és leggyakrabban használt társas eszközök a konfliktusok kifejezésére, kezelésére vagy megoldására. Mangione megjegyezte: „Ha nem lehetett az összes rokont egy tető alá összehozni, az néha ádáz családi veszekedést eredményezett. Némely rokon megsértődött, amiért nem hívták meg egy családi összejövetelre, és a veszekedés tovább folyt. Jó esély volt arra, hogy egy hónapig is elhúzódik, és egyre inkább elmérgesedik, végül eléri azt a pontot, amikor már senki sem emlékszik a veszekedés eredeti okára, és mindenki tucatnyi érvel igyekszik bizonyítani, hogy teljesen jogosan kezdődött és valószínűleg örökké folytatódnia kell.”<sup>34</sup>

Összegezve, az ezen ételekhez kapcsolódó rituálék társadalmi funkciója az volt, hogy segítségükkel a bevándorlók ünnepeik az amerikai élet nyújtotta magánjavadalmakat – a győzelmet az ínség felett, valamint a gazdag családi életet –, hivatkoznak velük és megosszák őket egy kiválasztott csoporttal, cserébe szorgalmas és fáradságos munkájukért. Mindkét eszmény távol állt a megvalósulástól abban a társadalomban, ahonnan a bevándorlók érkeztek. Amint arra Donna Gabaccia rámutatott, megkérdőjelezve egy régóta elfogadott történelmi feltételezést, erősen vitatható, hogy valaha is fennállt az együttműködés általános állapota azon háztartások között, amelyek a kiterjedt dél-olasz parasztcsaládokat alkották. Inkább arról van szó, hogy a családi kapcsolatok az Atlanti-óceán mindkét partján egyre fontosabbá váltak, és egyre nagyobb tiszteletnek örvendtek a migráció és beilleszkedés ideje alatt. Még a későbbi Amerikában töltött évek alatt is, különösen a munkásosztálybeli környékekre jellemző gyakori lakóhelyváltás miatt, a bevándorlók szolidaritásért és támogatásért továbbra is főként a családi kapcsolatokra támaszkodtak. Az olasz bevándorlók „családcentrikussága” – állapítja meg Gabaccia, leginkább az egyesült államokbeli bevándorlás és élet termékének tekintendő.<sup>35</sup> E folyamaton belül a közös étkezésen alapuló rituálék visszatérő gyakorlata mint a családi összetartozás szimbóluma, fontos szerepet játszott a családi kötelékek és ideológia kialakításában, reprodukciójában és megerősítésében. Végül, míg a bevándorló szülők azért küzdöttek, hogy elnyomják azt, amit ők gyermekeik „individualizmusaként” érzektek, ezek a rituálék olyan eszközökként működtek, melyek a fiatalokat a közösség ideológiája jegyében szocializálták.

Amerikában az „olasz család” ideológiája, mely döntő részben a migráció és beilleszkedés történelmi folyamatának az eredményeként alakult ki, a közösség sajátos kulturális identitását kommunikáló, szocializáló és meghatározó eszközként funkcionálhatott mindaddig, amíg a folytonosság jegyében érzékelték és használták, vagyis mint „hagyományt”. Figyelemre méltó módon, az olasz múlt felhasználása központi szerepet játszott az olasz Harlem bevándorlóit által alkalmazott, gyermekeik felé irányuló (re)szocializációs stratégiákban.

Amint arra Robert Orsi felhívja a figyelmet, a hagyomány efféle narratívájában az emlékezés ideológiai erejét növelte annak aszimmetriája. A bevándorlók egy olyan országról meséltek gyermekeiknek, amely különbözött attól, ahol ők születtek, egy elkép-

<sup>33</sup> „Louis Pesce”, „Friends etc. In America.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 2; „C. V., 2<sup>nd</sup> gen. Female, college grad.”, „Family (concept of friends) (America).” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 4.

<sup>34</sup> Mangione 24–25.

<sup>35</sup> Gabaccia, Donna R.: *From Sicily to Elizabeth Street: Housing and Social Change Among Italian Immigrants, 1880–1930*. Albany, 1984.

zelt „másik világról”, amit a New Yorkban született gyermekek soha nem ismertek.<sup>36</sup> Ebben az Olaszországban, melyről a bevándorlók a New York-i élet szükségétől és gyötrelmeitől inspirálva beszéltek és emlékeztek meg, a család egy olyan, mindent magában foglaló világ volt, ahol a szülők tekintélyét senki nem kérdőjelezte meg, a nők tudták, hol a helyük, a gyermekek gondját viselték az időseknek, minden rokon kötelességtudóan együtt dolgozott a közjéért, és következőképpen a család úgy evett, „mint egy család”. „Amikor mindannyian felnőttek, pénzt kerestek és megházasodtak, vennünk vagy építenünk kell majd egy házat, ami összetartja az egész családot” – mondta egy bevándorolt nő a gyermekeinek. „Egy olyan ház kellene nekünk, mint amilyen a nagyapámnak volt Olaszországban. Négy fia volt és négy házat építettek össze. Mindegyik fiúnak és a családjának megvolt a saját otthona, de az egész egy háztartás volt – persze nagyapa volt az *il padrone* (a főnök), és nagymama *comandava tutte le nuore* (uralkodott a menyei felett). *La famiglia* (a család) együtt étkezett és a hűvös őszi estéken vagy a hideg téli éjszeleken összejött a hatalmas tűzhely körül és elbeszélgetett az aznapi történésekről.”<sup>37</sup>

A családi összetartozást jelképező családi asztal körüli egység, valamint a családi együttléte szimbolizáló étel visszatérő témái voltak az olasz múltrol szóló elbeszéléseknek, melyeket a bevándorlók „amerikai” gyermekeiknek adtak elő. Az Olaszországról festett „valóságos” kép, amire a bevándorlók a legjobban „emlékeztek”, az asztal körül összegyűlt család képe volt. A legmeghatóbb és legmegindítóbb a kisgyermekeinek egy kis falusi kőházban vacsorát adó anya képe volt. A legélénkebb érzetekkel kapcsolatos visszaemlékezések a jó ételekhez kapcsolódtak: Gyümölcsfák, szőlőtőkék, frissen sajtolt olaj vagy a házikenyér illata. Ez az Olaszország azonban történetitlen mese volt, tele távoli hangokkal, ízekkel és illatokkal. Mangione így emlékezett vissza: „Abból, ahogy a rokonaim általában Szicíliáról beszéltek, úgy hangzott, mintha egy gyönyörű park lenne, körülötte szántóföld, fűgével, narancssal, gránátalmával és sok más olyan gyümölccsel, amely nem termett meg a New York állambeli Rochesterben. A levegő tökéletes volt Szicíliában: se nem hideg, se nem nyirkos, mint amilyen Rochesterben volt az év nagy részében. A bornak jobb íze volt, és az ember fáról szedhette a mandulát és az olajbogyót. Nyáron a férfiak gitárt pengettek és gazdag tenor hangon énekeltek, a nők pedig piknikelni jártak a zöldre. Mindenki sokkal boldogabb volt ott.”<sup>38</sup>

A bevándorlók számára „Olaszország” ellentétét „Amerika” jelentette, ahol az étel „ipari” és íztelen, és csak arra jó, hogy az ember megtöltse vele a hasát. Az „olasz család” ellentéte pedig az „amerikai család” (az „amerikai” a bevándorlók nyelvén mindazt jelentette, ami nem „olasz”) volt, melyet az önzés és a közömbösség uralt. Egy ötvennyolc éves bevándorló a következőket mondta Covellonak: „A gyermekek itt elvadulnak, és arra tanítják őket, hogy ne tiszteljék a szüleiket. Azt teszik, ami jólesik nekik. A fiatal férjes asszonyok már nem törődnek a házimunkával, hanem egész nap és egész éjszaka ide-oda futkosnak. Úgy gondolják, hogy teljesen rendjén van, ha nyilvános helyen olyan férfival mutatkoznak, aki nem a férjük, vagy egyedül vannak vele. Itt mindezt megtehetik. Olaszországban ilyesmire szó sem lehetett. A nők otthon maradtak és egyszerűen boldogok voltak, hogy gondját viselhették férjüknek és gyermekeiknek.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Orsi, Robert A.: The Fault of Memory: „Southern Italy” in the Imagination of Immigrants and the Lives of Their Children in Italian Harlem, 1920–1945. *Journal of Family History*, 1990. 2. szám.

<sup>37</sup> „C. G., 1<sup>st</sup> Generation, Came to America at age of 30”, „La famiglia in America.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 4.

<sup>38</sup> Mangione 18–19.

<sup>39</sup> „Family”, „Person Interviewed: Man, 58 years of age. Came to America about 1908, married here. Locality – Girgenti, Sicily. Class – Landless workers.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 10.

A nők, az otthon és a család eszményi összekapcsolása központi szerepet játszott az „olasz család” ideológiájában, amit a bevándorlók New York-i születésű gyermekeiknek továbbadtak és megvalósítottak. Konkrétan, az a gondolat, hogy az egész család jó híre erősen függ a női családtagok tisztességétől, azt eredményezte, hogy a bevándorlók nagy hangsúlyt fektettek lányaik erkölcsi nevelésére. A lányokat meg kellett óvni az ártatlanságukat fenyegető csábításoktól és helyzetektől, és fel kellett őket készíteni a házasságra és anyaságra. Egyúttal azonban olyan helyzetbe kellett kerülniük, hogy férjet találjanak maguknak: az olasz harlemi családok számára egy időskorú hajadon egyaránt számított szűgyennek – a társadalom szemében –, illetve komoly gazdasági tehernek. A bevándorlónak nem állt rendelkezésre egyéb elfogadható mód, mint az „olasz út” arra, hogy lányaikat felkészítsék e némileg disszonáns célok elérésére. Általában elvetették a szerelmi házasságot, mondván, az „amerikai” szokás, és sokan közülük úgy vélték, hogy csak az „olasz” nevelés képes a lányokba plántálni az illem, odaadás és körültekintés képességeit, melyek révén majd jó feleségekké és anyákká válnak. Mivel az étel elkészítéséhez szükséges tehetség és hozzáértés központi kategóriái voltak egy nő háziasszonyként és anyaként való megítélésének, az étel preferenciák és szakácstehetség stratégiai jelentőségű szimbólumok voltak a „derék olasz lány” meghatározásában. Egy férfi azt bizonygatta Covellonak, hogy a lánya az „olasz hagyomány” szerint jó háziasszony, mivel az olasz konyhát részesíti előnyben: „Szereti az olasz konyhát és tudja, hogyan kell főzni. Most tizennyolc éves, és már eldöntötte, hogyan kell majd kinéznie a saját otthonának. Biztos vagyok benne, tisztában van azzal, hogy biztonságosabb, ha egy olaszhoz megy feleségül, mert akkor tudja, mire számíthat.”<sup>40</sup> A bevándorló anyák magasztalták a háztartás és főzés oktatásának a hasznát abban a folyamatban, melynek során felkészítették lányaikat a számukra kijelölt munkásosztályhoz tartozók családi életére. Ragaszkodtak ahhoz, hogy fiaik csakis olyan olasz lányokat vegyenek feleségül, akik „szeretik az olasz konyhát,” mivel az ilyen lányt úgy nevelték, hogy megfeleljen ezeknek az elvárásoknak.<sup>41</sup>

Az olaszok kollektív reprezentációjában, melyben úgy jelennek meg mint az egyetlen olyan nép, amely rendszeren fel tud nevelni egy családot, az étel alapvető kódként funkcionált az azonosság és különbözőség diskurzusának az artikulálásában. Egy idős nő elmondta Covellonak, hogy „el van ragadtatva, amikor látja, hogy gyermekei és unokái jó és egészséges olasz ételt fogyasztanak, és a jó olasz hagyomány szerint nevelik őket.” „Nagyon jó amerikaiaknak lenni, még csak nem is nagy hiba, ha nem beszélnek olaszul” – fejezte be a nő. „Én csupán egy módját ismerem a család felnevelésének, ez pedig az olasz út.”<sup>42</sup> Nem számított, hogy a látszólagos szabadság külsőleg mennyire változtatta meg a bevándorlók lányait, az „olasz család” ideológiájába való szocializációra – amit kifejezett az „olasz” ételekhez való hűség – úgy tekintettek, mint ami mélyebb erkölcsi szinten gyökerezik. Az 1930-as években egy Dél-Olaszországból újonnan érkező bevándorló elégedetten konstatálhatta, hogy az olasz Harlemben lakó lányok – jóllehet látszólag amerikanizálódtak – megtartották „az olasz családi hagyományokat”. „Büszke voltam, amikor láttam, hogy összejönnek a családok vasárnaponként, és azt, hogy a jó öreg olasz kosztot részesítik előnyben” – mondta egy férfi Covellonak. „Amikor pedig láttam, hogy az olasz lányok a közösségben milyen szorgalmasak [...], hajlandó voltam

<sup>40</sup> „Marriage Concepts of Italian Girls”, „Italo-American 42 Years Old, Came to US as a Boy of 3, father of 5 Girls, 1 Boy.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 1.

<sup>41</sup> „C. G.”, Untitled. In.: Covello Papers, Box 68, Folder 6; „Endogamy among Italo-Americans. Old man, born near Bari, Apulia.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 1.

<sup>42</sup> „Case Study, R. M., 1943”, „Persistence of Italian Family Tradition.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 7.

megbocsátani nekik azt, hogy rúzsozzák magukat, és az egyik amerikai olasz lányt vettem el feleségül.”<sup>43</sup>

Azt, hogy a kelet-harlemi másodgenerációs olasz-amerikaiak mennyire magukévá tették az „olasz család” ideológiáját, valószínűleg jól mutatják házassági szokásaik. Az 1930-as évekre a család akarata szerinti házasság gyakorlatilag eltűnt, és a fiatalok – az „amerikai szokás szerint” – „szabadon választották” jövőbelijüket. Mindazonáltal olyan arányban házasodtak olasz-amerikaiakkal, ami csak kissé maradt el a szüleikre vonatkozó hasonló adattól. Mi történt hát azokkal a törekvésekkel, melyek az autonómiára, a szélesebb társadalomba történő integrációra és a bevándorló kultúrából való kitörésre irányultak, és amelyek annak a nemzedéknek jó részét konfliktusba sodorták a szüleikkel? Olasz Harlem második nemzedéke végül is magáévá tette az „olasz család” ideológiáját? Arról van szó, hogy az Amerikában született olasz-amerikaiak végül elfogadták a bevándorlók által teremtett erkölcsi világot, melyet – különösen a családi ünnepek során előadott – szimbolikus stratégiákon keresztül ismertettek meg velük? E nemzedék párválasztási szokásai igen jó választ sugallnak. Tony, húszas éveinek végén járó nápolyi bevándorlók fia, elmondta Covellonak, hogy szüleinek az általa szeretett német-amerikai lánnyal szemben táplált ellenszenvé miként rombolta szét terveit évekkel korábban arról, hogy a lányt elveszi feleségül. Most azonban Tony másként látta a dolgokat. „Nem tudom, hogy történhetett, de ma valahogy osztom édesanyám álláspontját. Nincs semmi bajom az amerikai lányokkal, de úgy érzem, hogy egy kicsit túlságosan messzire mennek el” – ismerte be. Kijelentette, hogy a múltban őt vezérlő romantikus szerelem eszménye többé már nem fontos a számára. Most a „derék olasz nő” archetípusa az, ami őt orientálja a „választásában.” „Az édesanyám nővére még mindig Olaszországban él, és nagycsaládjában tizenkét lány van. Anyám szerint nagyon jó nevelést kaptak. Tudnak főzni, varrni, segítenek a férjüknek megkeresni a mindennapi betevőt, és mentesek az örült modern nézetektől. Anyám évekig gyözködött engem, és azt mondogatta, hogy el kellene vennem valamelyik lányt. Nem tűnnek nekem valami nagy szépségeknek, de már régen lemondtam arról, hogy vonzzon engem a szépség ... Ahogy az anyám mondja, bármelyik lányból jó feleség lenne; ráadásul a házasságom nagy segítség lenne a családnak.”<sup>44</sup> Míg a bevándorlók gyermekei látszólagos autonómiát és választási lehetőséget kaptak, közülük sokan magukévá tették a család ideológiáját, annak szimbolikus kódjának elfogadása révén.

A család mindenki által elfogadott ideológiája által kiformalódott kollektív identitást felhasználta és megerősítette azon narratíva artikulálódása, amely azoknak a „nem fehéreknek” a „másságáról” szólt, akikkel az olasz-amerikaiak az 1930-as és 1940-es években egyre nagyobb számban találták szembe magukat Kelet-Harlem utcáin, iskoláiban, sőt még lakóépületeiben is. Ezekben az évtizedekben, ahogy az olasz-amerikaiak elkezdtek úgy érezni, hogy a puerto ricoiak és fekete amerikaiak „inváziója” fenyegeti és pusztulásba sodorja lakóhelyüket, felerősödtek a faji feszültségek. Amikor az olasz-amerikaiak úgy érezték, hogy fogalmilag és a nyilvános szférában meg kell magukat különböztetni a „nem fehér” emberektől, akikkel ugyanazon a társadalmi helyen osztoztak, identitásról és megkülönböztetésről szóló diskurzusuk ismét a család és az étel nyelvén keresztül artikulálódott.

Az 1930-as évekre a bevándorlók és gyermekeik egyaránt megtanulták a fajnak mint az amerikai társadalmi diskurzus alapvető kategóriájának a fontosságát, és megtapasztalták annak szükségét, hogy helyzetüket a kategória által teremtett társadalmi rendben be-

<sup>43</sup> „Cultural changes, from Life history, Vito Maglio, H. S. grad male,” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 1.

<sup>44</sup> „Tony the Cleaner”, „Marriage Among Italo-Americans.” In.: Covello Papers, Box 68, Folder 5.

lül alakítsák.<sup>45</sup> Az olasz-amerikai iskolás gyerekek számára például az „amerikaiak” többé már nem homogén csoportként jelentek meg, akiktől félni kell, és akiket távolról kell csodálni. Egy diák erről így beszélt Covellonak: „A legrosszabb az első két év volt az általános iskolában. Még csak szólni sem mertem a többi fiúhoz, nemhogy még barátkozzam is velük. A hatodik és hetedik osztályban már bátrabb lettem. Többé már nem féltem tőlük. Tudtam, vagyok én olyan, mint ők. Ők csak egy csomó zsidó, *spiks*.<sup>46</sup> Nincs köztük egy igazi amerikai sem. A középiskolában ugyanez volt a helyzet. Miért kellene alsóbbrendűnek éreznem magam, amikor tudom, hogy jobb amerikai vagyok, mint ez a rakás néger, puerto ricoi, lengyel meg német. Az apám ötven évvel ezelőtt jött ide és amerikaiabb náluk. Azt hiszem, Kelet-Harlemben jó lakni. A puerto ricoiak és a négerek nélkül viszont igazán pompás volna.”<sup>47</sup>

A bevándorlók és gyermekeik szintén megtanulták, jöllehet különböző módokon és helyeken, hogy az ételről szóló közbeszédnek rasszista felhangjai vannak: mindkét generáció magáévá tette a faji alsóbbrendűség és ételek alsóbbrendűsége között meglévő társadalmi összefüggést. A frissen egyesített Olaszországban az elégtelen táplálkozás – melytől a déli lakosság már régóta szenvedett – szolgált általában magyarázatként az „erkölcsi” és „biológiai” alsóbbrendűségekre mind a pozitivisták antropológusok, mind pedig az északi közvélemény körében.<sup>48</sup> Ennek megfelelően a századforduló Amerikájában, ahol a dél-olasz faji identitást talányosnak gondolták, és azt – bizonytalanul – a „fehérség” és „feketesség” között helyezték el<sup>49</sup>, a szakértők és tanárok elitelték a bevándorlók étkezési szokásait, és a gyermekeik között jelentkező alultápláltság, angolkór, valamint a tuberkulózis magas előfordulási arányáért tudatlanságukat, illetve szegényes és egyhangú étrendjüket hibáztatták. Az 1930-as években a New York-i etnikai étkezési szokásokról zajló vita az első- és másodgenerációs olasz-amerikaiak számára még inkább nyilvánvalóvá tette azt, hogy közvetlen összefüggés áll fenn egy etnikai csoport társadalmi helyzete, a róla kialakított kép és étkezési szokásai megítélése között. Amíg öt New York-i közül egy vagy olaszországi születésű volt, vagy Amerikában született olasz szülőktől, és amíg olasz-amerikai polgármester ült a városházán, a nem olaszok körében az olasz vendéglők és néhány olasz étel nagyon népszerűvé vált, a táplálkozástudományi szakemberek pedig helyeslően beszéltek az olasz-amerikai étrendről, mint amely „változatos” és kiváltképp gazdaságos a ráfordított költségek és a megtérülés tekintetében.<sup>50</sup> Ezzel szemben az újonnan érkezett puerto ricoi beköltözők étrendjét – mely egyhangú volt, mivel szénhidráton és olcsó sült zsiradékokon alapult, amit nagyon ritkán egészített ki hús, tej és egyéb tápanyagban gazdag élelmiszer – tették felelőssé testi alulfejlettségükért, mely miatt állítólag alkalmatlanok voltak a városi életre és munkára. Úgy vélték, az ilyen jellegű étrend az egyik fő oka kritikus egészségi állapotuknak, melynek társadalmi költségeit az adófizetőknek kell fedezniük. Az újságokban és hivatalos jelentésekben a puerto ricoiak egyúttal veszélyes trópusi betegségek hordozóiként jelentek meg.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> A rasszista diskurzusnak mint az olasz-amerikai identitás kialakulásának egyik alapvető szakaszaként való elfogadásáról lásd Richards, David A. J.: *Italian American: The Racializing of an Ethnic Identity*. New York, 1999.

<sup>46</sup> Az 1930–50-es években New Yorkban élő spanyol ajkúak – leginkább puerto ricoiak – gúnyneve. (A fordító megjegyzése.)

<sup>47</sup> L. V., idézi Covello 1967. 350.

<sup>48</sup> Teti, Vito: *La razza maledetta: origini del pregiudizio antimeridionale*. Roma, 1993.

<sup>49</sup> Jacobson, Matthew Fryre: *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge, 1998. 56–62.

<sup>50</sup> Gabaccia, Donna: *We Are What We Eat: Ethnic Food and the Making of Americans*. Cambridge, 1998.; Levenstein and Conlin; Levenstein 1985.

<sup>51</sup> Chenault, Laurence R.: *The Puerto Rican Migrant in New York City*. New York, 1938. Federal Writers' Project: *New York City Guide*. New York, 1939. 265–268. Hewitt, Charles E., Jr.:

A Kelet-Harlemben élő olasz-amerikaiak ugyanazokat a kategóriákat használták nemkívánatos és számukra fenyegetést jelentő szomszédai ellenségeként való meghatározására, mint amelyeket a saját maguk identitásának ideológiai megteremtésére mozgósítottak. Az „olasz család” fogalmát használták az olyan jelenségek megragadására, mint például a gyermeküket egyedül nevelő édesanyák, a családelhagyások, az elhanyagolt gyermekek vagy az albérliökkel kibővült háztartások nagy száma. Habár mindezek elsősorban a szegénység és a migráció következményei voltak, kulturális jegyekként értelmeződtek, feltárván a puerto ricoiak és fekete amerikaiak amoralitására és családi dezintegrációra való „veleszületett” hajlamát. Ráadásul e szegény jövevényeknek életkörülményeik nem tették lehetővé, hogy az idegenek előtt elrejtseik „magán” életüket. Velük ellentétben viszont ekkorra a kelet-harlemi olasz-amerikaiak helyzete már változóban volt, és a magánélet lehetősége, mely korábban nem volt adott a számukra, magával hozta a nyilvános és magánszféra elkülönítésének a kívánalmát.<sup>52</sup> A nagy gazdasági világválság első éveiben Nyugat (fekete)- és spanyol Harlemben szemetesekben étel után turkáló férfiakat, nőket és gyermekeket lehetett látni.<sup>53</sup> A puerto ricoi negyedben az emberek „az utcán ettek, ittak, szeretkeztek és szoptatták csecsemőiket, mert nem volt elég hely számukra, hogy mindezt otthonaikban tegyék.”<sup>54</sup> Az élet viszont egészen másként zajlott olasz Harlemben, amint azt egy másodgenerációs olasz-amerikai, aki egész életét itt töltötte, lelkesen mesélte az őt kérdezőnek: „Mondok magának valamit azokról az időről: soha nem mondtuk azt, hogy szegények vagyunk. Mindig volt mit ennünk.”<sup>55</sup> Azok, akik „családban” étkeztek, az a közösség, amely szimbolikusan az étel diskurzusán keresztül artikulált státuszt, szeretetet, befogadást és kirekesztést, magától értetődően használta az étkezési szokásokat arra, hogy erkölcsileg megkülönböztesse magát az éhenkórász külsejű jövevényektől, akik nem „családban” étkeztek.

Am ennél többről is szó volt, ugyanis a kelet-harlemi olasz-amerikaiak e különbség kifejezéséhez az elemeket ugyanabból az alapvetően rasszista, az étkezési szokásokat a társadalmi és kulturális hierarchiákhoz kötődő diskurzusból merítették, melynek nemrég még ők voltak a szenvedő alanyai. 1938-ban az olasz-amerikaiak és puerto ricoiak közötti heves etnikai összetűzéseket követően Covello bejárta a környéket, megpróbálván megérteni a konfliktus okait. Olasz-amerikai fiatalok egy csoportja a következő magyarázatot adta: „[A puerto ricoiak] nem olyanok, mint mi. Mi amerikaiak vagyunk. Mi hente legalább háromszor eszünk húst. Ők meg mit esznek? Babot! Tehát ők babért dolgoznak.”<sup>56</sup> Az olasz harlemi bevándorlók gyermekeinek azt tanították az iskolában, hogy senki nem lehet amerikai, ha nem azokat a dolgokat eszi, amiket az amerikaiak esznek. Ők ezt elfogadták és legitimálták, amint azt korábban még saját családjikkal szemben,

---

Welcome: Paupers and Crime: Porto Rico's Shocking Gift to the United States. Scribner's Commentator. 1940. március. Rusk, Howard, A.: The Facts Don't Rhyme – An Analysis of Irony in Lyrics Linking Puerto Rico's Breezes to Tropic Diseases. New York Times, 1957. szeptember 29.

<sup>52</sup> Corsi, Edward: Italian Immigrants and Their Children.” *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1942. szeptember 100–106.

<sup>53</sup> Sugrue, Thomas: The Toughest Street in New York. *New York Herald Tribune*. 1932. január 17. Federal Writers Project (Roy Ottley–William J. Weatherby, eds.): *The Depression in Harlem*. In.: Sternsher, Bernard (Ed.): *Hitting Home: The Great Depression in Town and Country*. Chicago, 1970.

<sup>54</sup> Woodbury, Clarence: Our Worst Slum: Can We Save It From Going Red? *The American Magazine*. 1949. szeptember 31.

<sup>55</sup> Pascale, Peter: East Harlem. In.: Kisseloff, Jeff: *You Must Remember This: An Oral History of Manhattan From the 1890s to World War II*. New York, 1990. 354

<sup>56</sup> Covello 1958. 223. A bab szó az angol eredetiben egyúttal „kevés pénz”, „bagó” jelentéssel is bír. (A fordító megjegyzése.)

sőt még a saját kárukra is megtették, és egyúttal elismerték, amerikaivá válni azt jelenti, hogy küzdeniük kell egy hierarchikus faji struktúrába való beilleszkedésükért, hogy bizonyos más csoportokkal szemben meghatározva magukat, azoktól elkülönüljenek.

Főként az „olasz család” ideológiája volt az – melyet nem tanultak, hanem egyszerűen „felszedtek” a családi asztal körül, a családi összejöveteleken –, amely kollektív identitást nyújtott a számukra. Ez, jóllehet néha konfliktust és bizonytalanságot hordozott, ám lehetővé tette számukra azt, hogy „olasz-amerikaiakként” beilleszkedjenek az amerikai társadalmi rendbe. Az egymást kölcsönösen erősítő családi élet és az etnicitás eszméi számára az etnikai étkezési kultúra az ideológia fő teremtő ereje volt. Otthon a kelet-harlemi másodgenerációs olasz-amerikaiak úgy érezhették, hogy bár szegények, a család mindig képes arra, hogy táplálja tagjait. Megtanulták, hogy azok a megbízható emberek, akikkel közösen fogyasztják el az ételt. Láthatták, hogy az ismerős étel és a családi társaság élménye volt a kézzelfogható, állandó jutalma a munkásosztálybeli létnek, melyre többségük rendeltetett.

Mivel azonban a falusi múltnak maga az etnikai ételkultúra nem élettelen öröksége volt, folyamatosan újradefiniálódott és újraértelmeződött. Mindenekelőtt különféle és örökösen változó piaci viszonyok befolyásolták, generációkon át tartó viszonylagos állandósága pedig egyáltalán nem volt problémamentes; küzdelmek és kompromisszumok végső eredményeként alakult ki. A kelet-harlemi olaszok ételkultúrája nem olyan hagyománya volt a múltnak, amely a család kívülről ostromolt falain belül maradt fent; inkább egy olyan hagyományról van szó, amely a szocializáció szimbolikus stratégiáján belül formálódott, válaszul a meglévő társadalmi szükségletekre és a családon belül és kívül egyaránt zajló változásokra.

Fordította: Vajda Zoltán

SIMONE CINOTTO

*„Sunday dinner? You have to be there!”:  
The social significance of food in Italian Harlem, 1920–1940*

Many scholars have pointed out that the particular relevance of food habits and food rituals in the Italian American culture is related to the group „familism”. Scholars have mostly interpreted the intimate connection between food culture and family culture among Italian Americans as a legacy of the traditional Southern Italian peasant culture. This paper offers a different opinion, suggesting that the important role of food in family life and in signifying ethnic identity for different generations of Italian Americans is the ultimate result of a process which took place in modern America itself. My analysis of the Italian American community of East Harlem, New York, in the interwar years, shows that the relevance of food habits resulted from the interaction between the family realm and the changing socioeconomic context. The Italian American family emerged therefore less as a place where a minority group could preserve its ethnic traditions against the forces of modernity, than as a place where ethnic „traditions” were created, drawing selectively on and recasting old features and values, as a result of new pressures and needs. The Italian American domesticity that many contemporary observers saw as „traditional” was, in fact, largely an American invention and an important feature of

„Americanness”. The essay discusses the way which food came to represent a symbol of ethnicity for Italian Americans in East Harlem and stresses four issues in particular. First, the generational conflict over the continuity of distinctive food habits, largely caused by the influence of a public discourse linking immigrant food to socio-cultural inferiority. Second, the use of collective rituals centered on food consumption as spaces where group ideology was produced. Third, the symbolic and ideological use of food in the strategies immigrants adopted to socialize their children. Fourth, the symbolic use of food habits as a means of differentiation from „non-white” neighboring groups and assertion of the „Americanness” of the group. Food and food rituals played a leading role in the construction of a particular family ideology that functioned as the moral foundation upon which many Italian Americans structured a large part of their ethnic experience and identity. The idealized relevance of the family, with its supposed devotion, solidarity, sense of responsibility, work ethic, but also suspicion for and impermeability to the outside world, not only influenced the „private” organization of generational and gender relations, roles, and identities, but also affected the way in which the immigrants negotiated their place as „Italian Americans” in the public realm.

KŐSZEGHY MIKLÓS

## ‘Azeqah fényei’\*

## I. Előljáróban

Izrael történetének kutatása nem könnyebb, de nem is nehezebb, mint bármely korszak, bármely problémakör feldolgozása. Ha valamit mégis kiemelhetünk mint speciális nehézséget, akkor az a rekonstrukció alapját jelentő források természete. Fő forrásunk ugyanis mind a mai napig a Héber Biblia, amelynek terjedelme nem nőtt az elmúlt kétezer esztendő során. Új forrás felmerülésére tehát – márpedig a tapasztalat szerint általában ez ad lökést egy-egy részterület kutatásának – aligha lehet számítani. A kanonizáció megőrizte számunkra a szöveget,<sup>1</sup> ám ugyanakkor egy bizonyos ponton le is zárta a relevánsnak tekinthető, sőt annak tekintendő szövegekörpuszt.

Igazi, mindent felbolygató, majd ideális esetben újra elrendező forrásként főként olyan szövegek vagy régészeti leletek jöhettek szóba, amelyek e kanonizált szövegekörpuszon kívül estek. Ebbe a csoportba kell sorolnunk szinte minden olyan egyiptomi vagy ékírásos szöveget, amelynek valamiféle kapcsolata volt, vagy lehetett Izrael történetével. Talán e helyütt elegendő arra a hatalmas érdeklődésre és szenvedélyes vitára utalni, amely a Gilgameš-eposz olvastán lángolt fel, amikor ugyanis kiderült, hogy a Genézis vízözönről szóló története távolról sem az egyetlen ilyen témájú szöveg a világirodalomban. Sőt meghökkentő egyezéseket és legalább ugyanennyire meghökkentő különbségeket lehetett látni a szövegek közt, s ez alaposan felkorbácsolta a kedélyeket a tudomány berkein belül. A legtöbb ószövetségi bevezetést<sup>2</sup> (introductio) eléggé alaposan foglalkozik e problémakörrel, amely találó módon *Bibel-Babel-Streit* néven vonult be a tudományos köztudatba. Mind a mai napig éppen a szűnni nem akaró bőségben áradó ékírásos forrásanyag kiértékelése jelenti az ószövetségi bibliatudomány egyik legnagyobb, legégetőbb, ugyanakkor csaknem megoldhatatlan feladatát.

A másik lehetőség, amelynek révén új források felbukkanására számíthatunk, az epigráfiai leletek folyamatos tanulmányozása. A Palesztina területén előkerült feliratok, legyenek héber, arámi, esetleg valamely föníciai dialektusban megformulázva, az újabb időkben jelentős mennyiségű anyagot tártak elénk, amelynek átfogó kiértékelése egyelőre várat magára. E várákozás oka más természetű, mint az a bőség, amelyet az ékírásos szövegek kapcsán említettünk. A szövegek közül még a héber nyelvűek is elég sok megjelentést okozhatnak azon kutatóknak, akik a Biblia felől közelítenek a szövegekhez. És ugyan honnan máshonnan lehetne közelíteni hozzájuk? Ma már nyilvánvaló, hogy

\* Köszönetemet szeretném kifejezni a Magyar Ősztöndíj Bizottságnak, amiért az Állami Eötvös Ösztöndíj odaítélésével lehetővé tette számomra, hogy három hónapon keresztül Basel ideális könyvtári viszonyai közt dolgozhattam.

<sup>1</sup> A bibliai szöveg természetesen tele van olyan típusú szövegkritikai nehézségekkel, amelyek az antik szövegek tanulmányozásakor is fellépnek. Túl messze vezetne megmagyarázni, hogy ennek ellenére miért nincs teljes átjárhatóság a kétféle szövegelemzési módszer között. Ami a Héber Biblia szövegének kritikai vizsgálatát illeti, két alapművet is ajánlhatunk: Barthélemy, D.: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. OBO 50/1.2.3. Fribourg–Göttingen, 1982., 1986., 1992. Tov, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis MN, 1992. (Német fordítása: *Der Text der hebräischen Bibel*. Stuttgart, 1997.)

<sup>2</sup> Magyar nyelven két kitűnő munka is hozzáférhető: Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése*. Budapest, 1986. Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Budapest, 1999.

a fogság előtti héber nyelv önmagában sem volt teljesen egységes,<sup>3</sup> sőt a teljes palesztinai-szíriai anyag feldolgozásával már egy dialektus-atlasz is rendelkezésre áll.<sup>4</sup> A feliratok természetéből fakadóan – egy történész számára – leginkább a mikrotörténeti jelleg jelent gondot. Hiszen a felirat esetleg egy olyan apró ponton segíthetné az értelmezést, amelyet eddig, a felirat nélkül talán észre sem vettünk. Az alábbi rövid írás adta keretek között egy ilyen pont megvilágítására szeretnék vállalkozni.<sup>5</sup>

## II. A szöveg és környezete

### I. A város

A bibliai Lákis<sup>6</sup> (Tell ed-Duweir<sup>7</sup>) Jeruzsálemtől 45 kilométernyire, délnyugatra fekvő *tellje* tekintélyt parancsolón magasodik az itt már csaknem teljesen sík táj fölé. 220×330 méter körüli, kissé deformált téglalapra emlékeztető alaprajza jól mutatja, hogy palesztinai viszonylatban nagy településről van szó.

A város története mintegy visszatükrözi szűkebb környezetének történetét. Első virágkora a késői bronzkorra<sup>8</sup> esik, vagyis az egyiptomi dominancia időszakára. Az egyiptomi hatalomgyakorlás módjából<sup>9</sup> következően a térség viszonylag nagy belső önállósággal rendelkező városállam<sup>10</sup> jellegű képződményekből állt össze. Az amarnai levelek<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Lásd például E. A. Knauf híres és fontos cikkét: War „Biblisch-Hebräisch” eine Sprache? ZAH 3. 1990. 11–23.

<sup>4</sup> Garr, W.: Dialect Geography of Syria-Palestine 1000–586 B. C. E. Philadelphia, 1985.

<sup>5</sup> Hogy van mit publikálni, azért most is hallgatóimnak tartozom hálával. E szerény írás „Héber epigráfia” című órám anyagának köszönheti létét, amelynek keretében 1999 őszén együtt dolgozhattam a PPKÉ BTK hebraisztika szakos hallgatói közül Pudleinerne Kamrada Doloresszel, Sturovics Andreával, Csobay Dáviddal, Frank Dénessel, Tahin Gáborral és Tamási Balázssal.

<sup>6</sup> Alapvető tájékozódás: Ussishkin, D.: Lachish. In.: Avi-Yonah, M.–Stern, E. (Eds.): Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Jerusalem, 1977. 735–752. (a továbbiakban: EAEHL); Mazar, A.: Archaeology of the Land of the Bible. New York, 1990. 427–435. (a továbbiakban: Mazar); Fritz, V.: Die Stadt im alten Israel. München, 1992. 84–89. (a továbbiakban: Fritz) Az újabb ásatásokról: Ussishkin, D.: Excavations at Tel Lachish 1973–1977. Preliminary Report, Tel Aviv, 5. 1987. 1–97. Ussishkin, D.: Excavations at Tel Lachish 1978–1983. Second Preliminary Report, Tel-Aviv, 10. 1983. 97–175.

<sup>7</sup> Noha a tudománytörténet oly kiemelkedő alakjai vonták kétségbe a Lákis–Tell ed-Duweir azonosítást, mint W. F. Albright, mégis mára egyértelműen ez a megoldás nyert polgárjogot.

<sup>8</sup> A korszakot V. Fritz alapján Kr.e. 1550 és 1200 közé datálom. Vö.: Fritz 171.

<sup>9</sup> Az egyiptomi Újbirodalom palesztinai berendezkedésének tengernyi irodalma van. E helyütt csak a legfontosabb tételekre szeretnék utalni: Helck, W.: Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. AA 5, Wiesbaden, 1971. 168–188. jelenti a klasszikusnak számító felfogást a provinciák topográfiája és a gazdasági kérdések szempontjából. Másként: Ahituv, S.: Economic Factors in the Egyptian Conquest of Canaan. IEJ 28. 1978. 93–105., ismét másként: Na’aman, N.: Economic Aspects of the Egyptian Occupation of Canaan. IEJ 31. 1981. 172–185.

<sup>10</sup> Egy-egy ilyen kisállam helyzetének leírása egyelőre csaknem leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik. Ha például csak az amarna-kori Jeruzsálem északi határát próbálnánk megrajzolni, számos adat mellett komoly gondjaink adódnának. A helynevek alapján ki lehetne jelölni egy vonalat (a részletekkel e helyütt felesleges foglalkozni), de például milyen információértéke volna, ha azt állítanánk: Abdi-hepa Jeruzsálem északon Lab’aju Sikemjével volt/lehetett határos. Egy bizonytalan tényezőt hogyan is magyarázhatnánk egy másik bizonytalan képlettel? A legújabb, az Amarna-kor diplomáciai struktúráit elemző és bőséges bibliográfiát tartalmazó tanulmánykötet nagy haszonnal forgatható: Cohen, R.–Westbrook, R. (Eds.): Amarna Diplomacy. The Beginning of International Relations. The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 2000.

alaján képet kaphatunk arról, milyen is lehetett a politikai és a mindennapi élet ebben a laza egyiptomi uralom alatt élő Palesztinában<sup>12</sup>. A városnyi méretű államok – bár természetesen nem feledhetjük el, hogy mindegyikükhöz tartozott valamennyi „terra ferma” – között a levelek mennyiségét tekintve előkelő helyen áll Lákis<sup>13</sup>. A város alig-hanem elpusztult abban a nagy levantei összeomlásban, amelyet a történettudomány a „tengeri népek vándorlásaként”<sup>14</sup> szokott aposztrofálni.

Jelen írásunknak nem lehet feladata, hogy akár csak vázlatosan is tárgyalja e fontos témakört. E helyütt legyen elég csak annyit jelezni, hogy egy csaknem kétszáz évig tartó néptelen periódus után Lákis a Kr.e. 10. században<sup>15</sup> újra betelepült. Az igazi kiépülést csak a Kr.e. 9. század hozta meg (ekkor épült az első vaskori palota a kapukörzettől északkeletre). Az ekkor kialakult struktúra<sup>16</sup> a Kr.e. 8. század során mindvégig megmaradt, egészen addig, amíg Lákis Kr.e. 701-ben Sin-ahhe-eriba, asszír nagykirály csapatainak ostromában<sup>17</sup> ismét el nem pusztult. Az asszír világhatalom bukása után Lákisban újjáépült a kapukörzet, és valószínűleg a régi kormányzói palotát is ismét használatba vették. Lákis mindazonáltal mégsem nyerte vissza régi fényét, bár lokális jelentőségű erődként egészen Kr.e. 587-ig működött, amikor azután II. Nabu-kudurri-usur csapatai elfoglalták és végleg lerombolták.

## 2. A szöveg

Az a szöveg, Lak (6):4,<sup>18</sup> ami jelen vizsgálatunk alapját jelenti, a városnak ebből a korszakából,<sup>19</sup> azaz a végső pusztulást közvetlenül megelőző időszakból származik. A kapukörzet egyik helységében találták meg 1935-ben a J. L. Starkey által vezetett *Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East* munkatársai. A könnyebb megértés érdekében tanácsosnak látszik magunk elé idézni a szöveg átírását:

<sup>11</sup> A korpusz máig alapvetőnek számító kiadásai: Knudtzon, J. A.: Die El-Amarna-Tafeln I–II. VAB 2 Leipzig, 1915. (Változatlan utánnyomásban 1964-ben is megjelent.) Kiegészítésként nélkülözhetetlen: Rainey, A. F.: El-Amarna-Tablets 359–379. Supplement to J. A. Knudtzon: Die El-Amarna-Tafeln, 2<sup>nd</sup> edition, revised, AOAT 8, Neukirchen, 1978. Moran, W. L.: The Amarna Tablets. Baltimore–London, 1992. A táblák tanulmányozásának egyik legnagyobb feladatát a kronológia tisztázás jelenti. Természetesen minden eset egyenként vizsgálandó, ám áttekintésül nagy haszonnal forgatható: Kühne, C.: Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna. AOAT 17. Neukirchen, 1973.

<sup>12</sup> A két alapvető monográfia további bőséges bibliográfiával: Mazar 232–294.; Weippert, H.: Palästina in vorhellenistischer Zeit. München, 1988. 255–343. (a továbbiakban: Weippert)

<sup>13</sup> A város öt levélben szerepel, további nyolcat pedig valószínűleg itt írtak. (vö.: EA 287, 292–294, 328–332, 335)

<sup>14</sup> A kérdéskör könyvtárnyi irodalmát lehetetlen ismertetni. Talán elegendő, ha csak két ellentétes nézetet említek meg: Drews, R.: The End of the Bronze Age. Princeton, 1990.; Lehmann, G. A.: Zum Auftreten von „Seevölker” – Gruppen im Östlichen Mittelmeerraum – eine Zwischenbilanz. In: Deger-Jalkotzy, S. (hg.): Griechenland, die Ägäis und Levante während des „Dark Age”. Symposium Zwettl, 1980. Wien, 1983. 79–97.

<sup>15</sup> Ez Lákis V. rétege.

<sup>16</sup> Vagyis: a IV. és a III. réteg.

<sup>17</sup> Lásd ehhez: Fritz 84. Régi és megoldatlan kérdés (Fritz sem foglalkozik vele), hogy vajon a híres ninivei Lákis-relief mennyiben tekinthető a város 701. évi ostroma hiteles, a részletekbe menően is értékelhető, értelmezhető ábrázolásának. A reliefet lásd Reade, J.: Assyrian Sculpture. London, 1983. 47–49., a leltári számokkal együtt.

<sup>18</sup> A szöveg legújabb kiadása alapján dolgozunk. Lásd Renz, J.–Röllig, W.: Handbuch der althebräischen Epigraphik I–III. Darmstadt, 1990., Tafel LI, 1. (a továbbiakban: Renz–Rölling) Ahol más kiadásokat is használunk, azt külön jelezzük.

<sup>19</sup> Azaz: Lákis II. rétege.

Quadrát átírásban:<sup>20</sup>

Előlap:

ישמע : יהוה [אח אד <sup>21</sup> ]ני עת כים:	1.
שמעת טב : ועת ככל אשר : שלח אדני	2.
כן : עשה : עבדך <sup>23</sup> כתבתי על הדלת <sup>22</sup> ככל :	3.
אשר : שלח[ת]ה [:] אלי : וכי : שלח א	4.
דני : על : דבר בית הרפד <sup>24</sup> : אין : שם : א	5.
דם וסמכיהו לקחה : שמעיהו ו	6.
יעלהו העירה <sup>25</sup> ועבדך : אינ[נ]	7.
י [:] שלח שמה את הע[ך] הים]	8.

Hátlap:

כי אם : בחסבת הבקר [י]ב[א]	9.
וידע כי אל : משאח <sup>28</sup> : לכש <sup>27</sup> : נח	10.
נו שמרם ככל : האחת : אשר נתן	11.
אדני : כי לא <sup>29</sup> : נראה את עז	12.
קה <sup>30</sup> :	13.

<sup>20</sup> Jelmagyarázat: az osztrakon szóelválasztó jeleit a : jellel adom vissza.

<sup>21</sup> A kifejezés formula-jellege, valamint a párhuzamos osztrakon-helyek alapján.

<sup>22</sup> Valószínűleg nem az „ajtó” értelemben kell fordítani a szót, hanem „kolumnaként”. Vö.: Jer 36,23, illetve Hal 215. Ugyanígy: Renz–Rölling 421. 2. jegyzet.

<sup>23</sup> Csaknem „össz-sémi” levélformula. Erre utal: Renz–Rölling 421. A számos helyen adatolható akkád formula, amely megfeleltethető mostani előfordulásunknak: „*ki ša šarru bēli iqbā eṭepuš anāku*”

<sup>24</sup> Bct-Harrapid lokalizációja nem egyszerű kérdés. Ha a hely nevét akár csak hevenyészve is „a síkság házának” fordítjuk (lásd a רפד jelentéseit!), akkor érdemes a helyet valahol Lákistól nyugatra keresni. Ott, ahol a tengerparti síkság már valóban csaknem teljesen sík. A levél kontextusából következően Bct-Harrapid erődjét Maresa és Lákis között kell keresnünk. Libna éppen úgy elképzelhető, mint Tell-Burnat. Vö.: Kallai, Z.: Historical Geography of the Bible. Jerusalem-Leiden, 1986. Map. No. 1.

<sup>25</sup> Alighanem Jeruzsálemről van szó.

<sup>26</sup> A passzus olvasata eléggé vitatott. A לקל hifil alakját azonban minden valószínűség szerint itt ‘elfog’, ‘letartóztat’ értelemben kell fordítanunk. Ugyanígy: Renz–Rölling 421.; Torczyner, H.: The Lachish Letters. In.: Harding, L.–Levis, A.–Starkey, J. L. (eds.): Lachish I. Oxford, 1938. 79. (a továbbiakban: Torczyner); Lemaire, A.: Inscriptions hébraïques I, Les ostraca. Paris, 1977. 110. (a továbbiakban: Lemaire); Smelik, K. A. S.: Historische Dokumente aus dem alten Israel. Göttingen, 1987. 116. (a továbbiakban: Smelik)

<sup>27</sup> Lákis említése ne vezessen félre bennünket: a levél feladója minden valószínűség szerint Maresa parancsnoka. Ő látja tehát Lákis jeleit, ahová ezt a levelet is küldi.

<sup>28</sup> ‘Tűzjel’. ‘füstjel’ értelemben fordítom. Vö.: Koehler, L.–Baumgartner, W.: Hebraisches und arameisches Lexikon zum Alten Testament, 3, kiadás, Leiden, 1967.-től. 605., illetve Renz–Rölling 422. 3. jegyzet.

<sup>29</sup> A „már nem látjuk” – fordítás két okból sem tartható. Egyfelől prekonceptióval közelítenénk a szöveghez, és eleve feltételeznénk róla, hogy ‘Azeqah babylóniak által történt elfoglalásáról akar beszámolni. Nyelvileg ugyanakkor egy ilyen fordítás legfeljebb a levél-formula megléte esetén volna helyes. Ugyanígy: Lemaire 113.: „nous ne voyons pas Azéqa”, ráadásul mint rossz fordítást említi meg a következő fordulatot: „nous ne voyons plus Azéqa”. Hasonlóan hibásan fordít Smelik 117 (...nicht mehr sehen). Mindazonáltal a passzus körül nem ez az egyetlen hiba. Gyakorta találkozni azzal a parafrázissal, hogy a levél feladója nem látja ‘Azeqah tűzjelét/füstjelét. Az effajta parafrázisok kiindulópontját valószínűleg a szöveg elő kiadásában kell keresnünk: Torczyner 79: „... because we do not see (the signals of ) Azeqah.” Holott a héber szöveg egyértelmű: a levél feladója nem látja ‘Azeqah-t magát.

Azaz magyarul:

Előlap:

1. *Adja YHWH az én uramnak, hogy ma halljon*
2. *jó hírt. Nos: mindannak megfelelően, amit az én uram meghagyott*
3. *úgy cselekedett a szolgálád, megfelelően mindannak,*
4. *amit meghagyál nekem. Az én uram érdeklődött*
5. *Bet-Harrapid felől: ott nincs sen-*
6. *ki. Ami pedig Šemakyahu-t illeti, Šemayahu elfogta őt és*
7. *felvitte a Városba. Ami szolgálodat illeti, é[*n**
8. *nem tudom a [tanút ma] odaküldeni,*

Hátlap:

9. *hanem csak a holnapi nap délelőtt [m]e[het].*
10. *És tudja meg (az én uram), hogy Lákis füstjelét figyel*
11. *jük, valamint minden jelet, amelyet az én uram ad. Nem látjuk 'Aze*
12. *qah-t.*

### 3. A szöveg értelmezése

A szöveg, a régészeti kontextusból következően, amelynek egyébként a paleográfiai jegyek sem mondanak ellent<sup>31</sup> a Kr.e. 587-et röviddel megelőző időszakból származik. Pillanatfelvétel egy vidéki, de fontos stratégiai feladatokat ellátó garnizon életéből. Katonai jelentés, amely minden bizonnyal kívül esett a kor udvari intrikáin, teológiai iskoláin, sem a deuteronomiumi, sem a papi ihletésű történetírás nem hagyott nyomot rajta: egyszerűen üdítően más, mint mindaz, amit a kor júdai történelméről tudunk vagy tudni vélünk. Éppen ezért rövideje ellenére számos olyan következtetésre ad lehetőséget, amelyek apró, ámde nem érdektelen pontokon módosítják a korszak történetéről alkotott képünket.

#### 3.1. Júda gazdasága Kr.e. 587 előtt

Először is kiderül, hogy a fogság előestéjén Júda államának déli határán komoly erődrendszer működött. Lákis ennek egyik láncszeme volt. Aligha tévedünk nagyot, ha feltételezzük: ezt a rendszert Jósiás<sup>32</sup> király korában élesztették fel, kezdték újra intenzíven használni. Bár az sem elképzelhetetlen, hogy az asszír hadisarcot előteremteni kénytelen Manasse kényszerű politikájának is szerepe lehetett abban, hogy a Negev-sivatag régiója felértékelődött. Az asszír adót ugyanis nem helyi terményekben, hanem főleg fémekben (arany, ezüst, vas) vagy luxusjavakban (bíborkelme, a helyi kézműipar legkiválóbb ter-

<sup>30</sup> Azonosításához lásd Kallai, Z.: Geograpy. Map. No. 1.; Keel, O.–Küchler, M.–Uehlinger, Chr.: Orte und Landschaften der Bibel II. Göttingen, 1977. (a továbbiakban: Keel–Küchler–Uehlinger) 826–829.; Aharoni, Y.: Das Land der Bibel. Neukirchen, 1984. (Aharoni 1984.) 221. 367. 424.; Hentschel, G.: 1 Samuel, Die Neuer Echter Bibel. Stuttgart, 1994, 108.; Stoebe, H. J.: Das erste Buch Samuelis. KAT VIII, 1. Gütersloh, 1973. 316.

<sup>31</sup> Lásd Torczyner táblázatát Torczyner 220. és 221. oldala közt, leprellóra nyomtatva.

<sup>32</sup> Jósiásról tengernyi irodalom áll rendelkezésünkre. A teljesség igénye nélkül csak a Magyarországon is elérhető legfontosabb tételekre hívnám fel a figyelmet: Donner, H.: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2. Göttingen, 1986. (a továbbiakban: Donner) 339–357.; Oded, B.: Judah and the Exile, 4. Josiah and the Deuteronomic Reformation. In.: Hayes, J. H.–Miller, J. M. (Eds.): Israelite & Judaeon History. London–Philadelphia, 1977. 458–468.; Herrmann, S.: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Berlin (DDR) 1985. 323–334.; Bright, J.: Izráel története. Budapest, 1993. 305–311.; Karasszon István: Izrael története. Budapest, 1991. 80–86.

mékei stb.) kellett leróni.<sup>33</sup> Mindezt ráadásul egy olyan Júda esetében kell elképzelnünk, amely nem rendelkezett e javakkal, ezért megszerzésükre csak mezőgazdasági export esetén adódhatott lehetősége. (Mást nem is tudott volna exportálni.) Ámde Hizqiyya balul sikerült lázadása után az ország jelentős termőterületeit veszítette el. Valósággal feldarabolták, s a területek nagy része filiszteus kézre került.<sup>34</sup> Talán Manasse korában kezdett éppen ezért felértékelődni a Negev szerepe, amelynek északi régióiban még elképzelhető némi földművelés.<sup>35</sup> Mindezek mellett mégis példa értékűnek tűnik, hogy Arad erődtéményét Jósias korában felújították és át is építették.<sup>36</sup> A rendszer feladata, hogy a Negev-sivatag felől Júdába irányuló forgalmat ellenőrizze. Arra, hogy a rendszer egyes elemei Jeruzsálemmel álltak kapcsolatban, a legjelentősebb sejtés éppen a jelen vizsgálat tárgyát jelentő szövegből származik.<sup>37</sup> E többé-kevésbé határrendészeti feladat mellett a komoly kihívást részben Edóm közelsége,<sup>38</sup> részben pedig – Lákis esetében – a via maris környékének ellenőrzése jelentette.

Természetesen egy ilyen rendszer fenntartása igen költséges lehetett. Hogy mégis működött, az a júdai állam gazdasági teherbíró képességét bizonyítja. Erre természetesen számos egyéb jel is utal. A Jer 22,13–15-ben például egy Jójákimról mondott, minden bizonnyal kortársi, esetleg jeremiási orákulumban<sup>39</sup> indirekt módon Jósiasról olvashatunk, aki a szöveg szerint jól élt, evett és ivott; azaz: komoly jövedelmei voltak.<sup>40</sup> De mindez igaz még az utolsó előtti királyra, Jójákimra is, aki a bibliai szöveg szerint hatalmas palotát építtetett.<sup>41</sup> Történetesen azt is lehet tudni, hol állt ez a palota: a szövegben

<sup>33</sup> Csak az illusztráció kedvéért két hely III. Tukulti-apil-ésarra felirataiból: Tadmor, H.: The Inscriptions of Tiglath-pileser III King of Assyria. Jerusalem, 1984.; Summary Inscription 4. from Calach (Tadmor 140sk.); Summary Inscription 7. from Calach (Tadmor 170sk.), azaz: arany, ezüst, ólom, vas, ón, tarka ruha, vászon ruha, az ország ruhái, bíborszövet.

<sup>34</sup> Lásd erről: Ézs 36–39, valamint az ezzel összefüggő passzus: 2 Kir 18,13–20,37, illetve Sîn-aîñeriba harmadik girrujának leírását: Taylor-prizma III, 23skk. Jósias korától kezdve a júdai állam határa a tengerpart vonatkozásában vitatott, hisz a kérdéses korból több tengerparti lelőhelyen is előkerültek júdai királyi pecsétnyomatok. E kérdéshez még mindig alapvető fontosságú: Welten, P.: Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hizkia und Josia. ADPV 4. Stuttgart, 1969. valamint: Ussishkin, D.: The Destruction of Lachish and the Dating of the Judacan Storage Jars. Tel-Aviv, 4. 1977. 28–60. Átfogó igényrel tárgyalja a problémát még: Elat, M.: On the Political Status of Judah after Sennacherib’s Conquest of Lachish. Yediot, 31. 1966–67- 140–156.

<sup>35</sup> A helyzet a belső piacon természetesen krónikus áruhiányt, szegénységet és szociális feszültségeket eredményezett, amint ezt a kortárs próféta szövegében olvashatjuk (Szof 1). A kérdéskörhöz lásd: Uehlinger, Ch.: Astralpriester und Fremdgekleidete. Kanaanvolk und Silberwäger. In.: Dietrich, W.–Schwantes, M. (hg.): Der Tag wird kommen. Ein intertextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zephanja. SBS, 170. Stuttgart, 1996. 49–83.

<sup>36</sup> A kultusz Jeruzsálemben történő centralizálását szorgalmazó jósiasí valláspolitikának megfelelően a király nem építteti újjá az erődben található szentélyt. (Lásd a VII. réteg alaprajzát!) A kronológiához és a sztratiográfiához lásd: Herzog, Z. et. al.: The Israelite Fortress at Arad. BASOR, 254. 1984. 1–34.; Mazar 438–441.; Weippert 624sk.

<sup>37</sup> Lásd a 7. sort!

<sup>38</sup> Lásd ehhez az aradi Eljašib-archívum kifejezett utalását: Arad (6): 24, 20. sor: שמה : אדם : חבא : פן – azaz: „nehogy Edóm oda menjen”. (A szöveg arról tudósít, hogy Aradból egy katonai kontingest egy bizonyos Elyáša ben Yirmeyahu parancsnoksága alá, Ramat-Negev-be kell rendelni, nehogy az edómiak elfoglalják ezt az erődöt.)

<sup>39</sup> A passzus szerzőségéről lásd: Seybold, K.: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk. Stuttgart, 1994. 96. skk.

<sup>40</sup> Jer 22,15: אבך הלוא אכל ושחה

<sup>41</sup> Jer 22,14, ahol a királyt a próféta egyes szám első személyben idézi: אבנה-לי בית מדרוה

minden valószínűség szerint Ramat-Rahel<sup>42</sup> (İrbet-Sāliī) felépítéséről, vagy talán inkább csak renoválásáról van szó. Akárhogy is, Ramat-Rahel Jeruzsálemtől körülbelül 6 kilométerre délkeletre, amolyan nyári rezidenciaként szolgálhatott. Félreismerhetetlen jele ez a hatalmi reprezentációnak, amely egyfajta gazdasági teherbíró képességet is jelent.<sup>43</sup> Vagyis: a fogság előtti Júda viszonylagos gazdasági prosperitást mutat. Hiszen királya nehézfegyverzetű görög zsoldosokat állomásoztat Arad erődjében,<sup>44</sup> utóda palotát tart fenn 6 kilométernyire a fővárostól, s mindketten életben és működésben tartanak egy igen költséges erőd-láncolatot a királyság déli határvidékén.

Az eddigi megfigyelések jelentősége leginkább talán abban áll, hogy még egy, a bibliai szövegekben gazdagon dokumentált korszakról is, mint amilyen a fogságot megelőző évtizedek időszaka, újat tud mondani egyetlen rövidke levél. Hiszen Júda királyainak görög zsoldosairól az Ószövetség nem szól. Ha pedig ez így van, akkor talán nem nagy merészség megfogalmaznunk egy általános érvényű megfontolást. Ha Izrael történetének bármelyik periódusát vizsgáljuk, akkor ma már legalább három tényezőt kell figyelembe vennünk, legalább három területről kell összegyűjtenünk a forrásokat. A bibliai szöveg, az archeológia mellé lassan érdemes felsorakoztatnunk – legalábbis bizonyos esetekben – az epigráfia tárgyát alkotó Biblián kívüli feliratokat. Jelen esetünkben ez a harmadik forráscsoport már eddig is pontosította azt a képet, amelyet az első kettő összevetésével kaptunk. Ugyanakkor azonban elegendő csak a híres tel-dáni óarámi felíratra vagy a Kuntilet-’Ajrudban<sup>45</sup> talált töredékekre gondolnunk ahhoz, hogy belássuk: az epigráfia olykor sorsdöntő kérdéseket vet fel vagy válaszol meg.

### 3.2. A vég előtti pillanatban?

Legalább ugyanilyen fontos kérdés az is, hogy vajon ez az osztrakon elárul-e valamit a Palesztinába vezetett 587-es babylóni hadjárat részleteiről. A szakirodalomban fel-felbukkan az a nézet, amely szerint e kérdésre igennel kell felelni. Talán érdemes egy idehaza valamelyest elterjedt tankönyvből<sup>46</sup> idéznünk: „A négyes számú (ti. osztrakon) elmondja, hogy Lákis és Jeruzsálem között küldöncökkel tartanak kapcsolatot, Lákis és Azéka között pedig jelzések segítségével. Ezekről a jelzésekről olvassuk a 12–13. sorban a következőket: »Azékáét<sup>47</sup> nem látjuk«. Ez bizonyára azt jelentette, hogy Azéka akkor már a babiloniak kezén volt.”<sup>48</sup>

<sup>42</sup> A telepről első megközelítésként lásd: Aharoni: Excavations at Ramat-Rahel, Seasons 1961 and 1962. Romc, 1964.; Fritz 109–112.; Mazar 424–427.; Weippert 597–600. Weippert felhívja a figyelmet arra is, hogy Ramat-Rahel, a többi korabeli palesztinai palotától eltérően nem az asszír modellt követi.

<sup>43</sup> Lásd a kérdéstről magyar nyelven: Komoróczy Géza: Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccár. In.: Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Budapest, 1992. 199. Illetve ezt megelőzően a nemzetközi szakirodalomban: Claburn, W. E.: The Fiscal Basis of Josiah's Reforms. JBL, 92. 1973. 11–22.

<sup>44</sup> Lásd Arad (6):1, 2–3. sor: ין : לכחיים : נתן, azaz: „adj a görögöknek ... bort!” Érdemes megfontolni, hogy a נתן -alakot ne imperativusként, hanem a katonai nyelvre talán jobban jellemző, parancsolást kifejező infinitivus constructusként pontozzuk.

<sup>45</sup> Természetesen a híres בִּיחָרוֹר-formulára, illetve Jahve és Asera esetleges isten-pár jellegű, illetve esetleges házastársi kapcsolatára gondolunk.

<sup>46</sup> Jagersma, H.: Izrael története az ószövetségi korban. Budapest, 1991. (a továbbiakban: Jagersma)

<sup>47</sup> A problémáról lásd e munka 27. lábjegyzetét.

<sup>48</sup> Jagersma 143. A szerző a 28. jegyzetben utal az ettől eltérő vélemények meglétére is. Ám minden további nélkül csak a héber epigráfia egyik nagymesterének, Lemairnek egyik cikkét említi. Ennek részben nyilván terjedelmi okai lehetnek. Ugyanakkor azt sem szabad elfelednünk, hogy

Ha meg akarjuk vizsgálni e kérdést kicsit közelebről, akkor két pontra kell irányítani a figyelmünket. Egyfelől meg kell bizonyosodnunk arról, nyerhetünk-e valamiféle információt a hadjáratról készült esetleges babylóni beszámolókból. Másfelől pontosan tájékozódnunk kell az erődök egymáshoz képest elfoglalt helyéről. E vizsgálatban a lehető, illetve az elérhető legnagyobb topográfiai pontosságra kell törekednünk, mert csak így juthatunk a megoldás közelébe.

### 3.2.1. A jelzőrendszer kérdései

A babylóni források több szempontból is nehézséget jelentenek. Az első, általánosnak tekinthető gond a babylóni királyfeliratok természete. A hatalomgyakorlás, illetve a legitimáció mikéntjéből következően a babylóni feliratokban a háború alig, szinte sosem kerül elő. Helyette a királyok civilizációt teremtő tevékenységéről olvashatunk bennük.<sup>49</sup> Mintha a világbirodalom urai csak építkeztek, csatornák karbantartásán fáradoztak, áldozathoz szükséges javak előteremtésén buzgólkodtak volna, illetve esetleg elődeik tettei kötötték volna le figyelmüket.<sup>50</sup> Mindez azonban ne tévesszen meg senkit sem: birodalmat építeni mindig is csak brutalitással lehetett. Ehhez képest pedig csak másodrangú az a kérdés, hogy vajon e brutalitás ábrázolása utat talál-e a hivatalos állami dokumentumokba vagy nem.

Az Újbabylóni-birodalom uralkodói egyetlen olyan feliratot sem hagytak ránk, ami összemérhető volna az Újasszír-birodalom királyainak katonai beszámolóival.<sup>51</sup> A mi kérdésfeltevésünk szempontjából ez komoly gondot jelent, hiszen ilyesféle babylóni beszámolók megléte esetén legalább reményünk volna rá, hogy találunk a lákisi levél szempontjából értékelhető adatokat.<sup>52</sup> Mivel azonban ilyen beszámolók egyelőre nem állnak a rendelkezésünkre, kénytelenek vagyunk más jellegű, illetve közvetett forrásokat keresni.

Nabu-kudurri-usur palesztinai hadjáratairól páratlanul értékes dokumentum, az úgynevezett Babylóni Krónika áll a rendelkezésünkre.<sup>53</sup> Talán helyesebb volna Krónika helyett krónikasorozatról beszélnünk, hiszen a szövegek jellege inkább ezt a felfogást erősíti meg. A szöveg bizonyos esetekben már-már gyanús tárgyilagossággal szemléli a babylóni hadsereg sorsát és kendőzetlenül beszámol a kudarckokról is. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy megleltük az ókori Elő-Ázsia Tacitusát, aki római kollégáját évszázadokkal megelőzve érvényre juttatta a „sine ira et studio” nemes, bár talán soha

---

tankönyvről van szó, amelynek nem feladata minden probléma beható vizsgálata, csak az, hogy szolid, biztosnak számító ismereteket adjon át.

<sup>49</sup> Kalla Gábor: Mezőpótámiai uralkodók. Budapest, 1993. 5.

<sup>50</sup> Elgondó talán, ha Nabu-kudurri-usur feliratairól közlünk itt egy rövid áttekintést. A szövegeket lásd: Langdon, St.: Die neubabylonischen Königsinschriften. Leipzig, 1912.

Építkezések: 72. old. Col. I,13-Col. III,52  
78. old. Col. III,20–29.  
80. old. Col. I,1-Col. II,31  
84. old. Col. I,1-Col. II,29 stb.

Áldozath bemutatás: 92. old. Col. II,18–53  
168. old. Col. VII,1–31 stb.

<sup>51</sup> Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy ez utóbbiak értelmezése egyszerű feladat volna, azt pedig még kevésbé, hogy az asszír feliratok clemzésekor nem kellene a legnagyobb óvatossággal eljárni a forráselemző munka közben. Lásd ehhez: Donner 364.

<sup>52</sup> Meggondolandó természetesen, hogy egy olyan hadjárat számára, amely Karkemistől indul és Egyiptom határáig ér el, van-e egyáltalán valamiféle jelentősége egy 'Azeqah-méretű erődítmény elfoglalásának.

<sup>53</sup> A szöveg legfontosabb részei Komoróczy Géza fordításában magyarul is hozzáférhetők az ÓK-TCh lapjain; alapvető fontosságú kiadása: Grayson, A. K.: Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources, No. 5. Locust Valles N. Y., 1975. (a továbbiakban: Grayson)

meg nem valósuló elvét. Arról pedig végképp nincs szó, hogy a Krónika körül minden egyes részlet világos volna. Túl messze vezetne e kérdéskör részletes körbejárása, de talán két probléma felvillantása is segít a nehézségek értékelésében.

Távolról sem mondhatjuk például azt, hogy a krónikasorozat egyetlen rendező elve az évek múlása lett volna. Szélsőséges és érdekes (de tegyük hozzá, távolról sem bizonyítható) megoldásként említhetjük az extravagáns ötleteiről híres Drews feltételezését, amely a babylóni asztrológia hatásával számol az egyes események időrendi elhelyezését, amelyek ebből adódóan a kor kronológiai vizsgálatát maguk elé tűző kutatók számára gyakorta megoldhatatlan gondot jelentenek.<sup>54</sup> Mindebből következik a második probléma, amely a Krónika-sorozat történeti adatainak kiértékelésekor jelentkezik. Bennünket itt most csak a Jeruzsálem eleste körüli idők érdekelnek. Olyan periódus ez, amelynek a Krónikán kívül bibliai és Biblián kívüli, de palesztinai forrásai egyaránt vannak. A források elegendő mennyiségben állnak rendelkezésünkre, mégsem akad ma már senki sem, aki olyan egyértelmű képet tudna adni az események egymásutánjáról, mint azt Malamat írsaiban láthatjuk.<sup>56</sup> Sokkal jellemzőbb a kutatás mai helyzetére Brinkmann tanulmánya,<sup>57</sup> amely nem szűkölködik a megoldandó problémákban, ám számos ponton új távlatokat nyithat meg a kutatás előtt.

Ha a krónikákban megmaradt híradásokat értelmezni próbáljuk, akkor nagyjából a következő kép bontakozik ki előttünk.

A Kr.e. 605-ös karkemisi csata<sup>58</sup> előtt nem számolhatunk babylóni csapatok jelenlétével Palesztina területén. Éppen az akkor még trónörökös legidősebb királyfi,<sup>59</sup> a későbbi Nabu-kudurri-usur karkemisi győzelme teremtette meg annak lehetőségét, hogy a babylóni hadsereg benyomuljon Szíriába, majd onnan Palesztinába. Ez a benyomulás távolról sem volt egyszerű feladat, még akkor sem, ha R. Labat nemes egyszerűséggel „militärische Spaziergänge”-ként aposztrofálja a történeteket.<sup>60</sup> Az mindenesetre tény, hogy számos esetet ismerünk, amikor független, részben jóval későbbi források komoly nehézségekről számolnak be, amelyet a babylóni hadseregnek le kellett gyűrnie ahhoz, hogy megszállhassa a levantei régiót. Hogy csak egyet említsünk: Ezekiel<sup>61</sup> és Josephus<sup>62</sup> is tudnak arról, hogy Nabu-kudurri-usur csapatai csak tizenhárom esztendei ostrom után tudták bevenni Tyros városát. Minderről azonban egyetlen babylóni forrás sem tesz említést. Arról viszont a Babylóni Krónikából értesülünk, hogy Kr.e. 601-ben, a Rapheia melletti csatában, amelyben eldőlt, hogy Babylón nem képes kiterjesztett fennhatóságát Egyiptomra, a babylóni hadsereg olyan súlyos veszteségeket szenvedett, hogy a következő év a felszerelés (főként a harci szekerek) pótlásával telt.<sup>63</sup> Kr.e. 604 és 598 között a babylóni hadsereg nem kevesebb, mint öt alkalommal vonult fel Hatti, azaz Szíria és

<sup>54</sup> Drews, R.: The Babylonian Chronicles and Berossus. *Iraq*, 37. 1975. 39–55.

<sup>55</sup> Gerber, M.: Die Inschrift H(arran) 1. A/B und die neubabylonische Chronologie. *ZA*, 88. 1998. 72–93. Külön figyelmet érdemel, hogy a szerző a legelterjedtebb vonatkozású források együttes clemzésével jut el egy-egy időpont datálásához.

<sup>56</sup> Lásd például *The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem*. *IEJ*, 18. 1968. 137–156.; *The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian Maelstrom*. *SVT*, 28. 1975. 123–145.

<sup>57</sup> Brinkmann, J. A.: *The Babylonian Chronicle Revisited*. In: Abusch. T.–Huehnergard, J.–Steinkeller, P. (Eds.): *Lingering Over Words, Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of W. L. Moran*. Atlanta, 1997.

<sup>58</sup> Grayson 5, előlap 1–7. Grayson 99.

<sup>59</sup> māršu (ti. Nabu-apal-usuré) rabu mār šarri šá bīt redutu, Grayson 5, előlap 1. sor, Grayson 99.

<sup>60</sup> In.: Fischer *Weltgeschichte* 4. Frankfurt am Main, 1967. 99.

<sup>61</sup> 26,1–28,19

<sup>62</sup> Ant X,11,1, illetve c.Ap. 1,21

<sup>63</sup> Grayson 5, hátlap 8. sor, Grayson 101.

Palesztina ellen. Tudomást szerzünk Askalon elfoglalásáról a király első évében kiszlév hónapban,<sup>64</sup> de sajnos a következő évről szóló rész töredékes volta miatt csak annyi bizonyos, hogy Nabu-kudurri-usur ebben az évben is Hattu ország ellen vonult. Ugyanez történt a harmadik és a negyedik, az ötödik és a hatodik évben is.<sup>65</sup> A Babylóni Krónika még Jeruzsálemet sem említi név szerint,<sup>66</sup> így hát nem csoda, ha Lákis nevét sem tartalmazza. ‘Azeqah erődjét pedig nyilván végképp reménytelen lenne keresni ezeken a táblákon. Akármilyen szerzői kört, akármilyen rendezői elvet feltételezünk is e kompozíció mögött, egyvalami egészen biztos: ‘Azeqah túl kicsi és jelentéktelen volt e világ-méretű optika számára.

Távoli utalásként érdemes egy pillantást vetnünk az úgynevezett Adon<sup>67</sup>-papiruszra. Az arámi nyelvű szöveget tartalmazó papirusz 1942-ben Szakkarában került elő. Sokáig nem lehetett tudni, melyik palesztinai város királya volt Adon. A legvalószínűbb hipotézis szerint Ašqalonban uralkodott.<sup>68</sup> Későbbi vizsgálatok során kiderült, hogy a levél hátlapján egy elmosódott, ma már csak műszerekkel látható demotikus betűkkel írt sor van, amelyből egyértelműen kiderül: Adon a filiszteus Eqron<sup>69</sup> királya volt. A szöveg szerint<sup>70</sup> (4. sor) Babel királya hadseregével megjelent a térségben, és elfoglalta Áfeket.<sup>71</sup> Áfek Eqrontól 40 kilométernyire északkeletre, Lákistól pedig körülbelül 60 kilométerre északkeletre található. Nem elképzelhetetlen, hogy ez a hadjárat, amelynek során Nabu-kudurri-usur elfoglalta Ašqalont,<sup>72</sup> érzékenyen érintette Eqront is. Dothan és Gittin egyértelműen ezzel a hadjáratral hozzák kapcsolatba Eqron pusztulását.<sup>73</sup> Mindebből valószínűleg az is következik, hogy a júdai állam délnyugati erődrendszere ezekben az években állandó veszélynek volt kitéve. De, mint az imént láttuk, sem a Kr.e. 604–603. év bejegyzésénél, sem pedig a Jeruzsálem első ostromáról szóló sorokban nem hallunk sem Lákisról, sem Azeqah erődjéről. Sajnos tehát sem a közvetlen, sem a közvetett forrás elemzésével nem jutottunk közelebb a kérdés megválaszolásához: valójában a babylóni hadjáratral függ-e össze a Lak (8):4 szövege, vagy sem. Más megközelítést kell hát keresnünk.

A kérdés eldöntéséhez a topográfiai problémák áttekintése adja meg a kulcsot. Lásuk csak, mit mond az osztrakon szövege! Előre bocsátva talán nem felesleges megjegyeznünk: nem baj, ha egy forrás valami tragikus esemény egy pillanatáról afféle kimerevített képet tár elénk. A tragédia szemlélése mindig, még két és fél évezred távolából is megdöbbenítő. Ám mindez természetesen csakis akkor igaz, ha az adott szöveg csakugyan tragikus képet vetít elénk, s nem mi szeretnénk (?) meglátni benne a tragikumot. No, de lássuk a tényeket!

<sup>64</sup> Grayson 5, előlap 18–19, Grayson 100.

<sup>65</sup> Grayson 5, hátlap 2–10, Grayson 101.

<sup>66</sup> al Ia-a-hu-du-ként szerepel a város, Grayson 5, hátlap 12., Grayson 102.

<sup>67</sup> A név hipokrosztikon, egyelőre rekonstruálhatatlan, melyik isten neve hiányzik belőle.

<sup>68</sup> Lásd például Donner 361 logikusan azt feltételezte, hogy a Babylóni Krónikában szereplő egyetlen név szerint megemlített város, Ašqalon lehetett Adon királyi székhelye.

<sup>69</sup> Qronról (Tel-Miqne) első megközelítésként: Stern, E.: *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Jerusalem, 1993.

<sup>70</sup> Az elemzésben a KAI kiadását használom: Nr. 266, Tafel XXXIII, de tekintetbe veszem B. Porten megjegyzéseit is: *The Identity of King Adon*. BA, 44. 1981. 36–52.

<sup>71</sup> Minden bizonnyal a Sarón-síkságon fekvő Áfekről (Ras el-'Ain/Tel 'Apheq) van szó. A város jelentőségét illetően talán elegendő egy megjegyzést tennünk: a késői bronzkor végére datálható X-12 rétegben található VI. palotából többek között egy főrangú hettita tisztviselő pecsétnyomata, egy akkád-sumer-kánaáni lexicográfiai lista apró töredéke, és egy, a helyi egyiptomi tisztviselőnek címzett, Ugaritban kelt akkád nyelvű, teljesen ép levél került elő. Lásd: Beck, P.–Kochavi, M.: *Apheq*. In.: NAEHL 62. skk.

<sup>72</sup> Vö. 64. jegyzet!

<sup>73</sup> EAEHL 1054.

A levél feladójáról semmi konkrétum nem derül ki, alighanem Maresa parancsnoka az.<sup>74</sup> A fényjelekre vonatkozó utalásokat tehát a következő helységek által határolt, viszonylag kis területen kell értelmeznünk: Lákis,<sup>75</sup> Maresa,<sup>76</sup> Bet-Harrapid<sup>77</sup> és 'Azeqah<sup>78</sup>. Mindez a jelzés fajtáját tekintve cseppet sem meglepő. A helyes tájékozódáshoz elegendő, ha egy hevenyészett vázlatához fordulunk segítségért.

'Azeqah

Tell el-Gudedeh

Bet-Harrapid

Maresa

Lákis

Könnyű elképzelni, miként működhetett a hírlánc egy ilyen topográfiai konstellációban. A Maresa erődjéből Lákisba írt levélen az volna a meglepő, ha a feladó arról írta: látja 'Azeqah jeleit. Hiszen Maresa és 'Azeqah, illetve Lákis és 'Azeqah közt mind a mai napig elzárja a kilátást Tell el-Gudedeh<sup>79</sup> hatalmas telephalma. Ha 'Azeqah azonosítása helyes, akkor azzal kell számolnunk, hogy ez az erőd csak közvetett úton, Bet-Harrapid érintésével kapcsolódhatott be az erődök közti kommunikációs láncba. Márpedig éppen a Lak(6):4 osztrakon 5. sorában olvassuk: „... *ami Bet-Harrapidot illeti: ott nincs senki.*”

Vagyis: Maresából semmilyen körülmények közt sem fohgatták 'Azeqah fényjeleit.<sup>80</sup> Ha viszont ez így van, akkor még a katonai bornírtsággal sem lehet megmagyarázni, miért kellett jelenteni valamiről, amit amúgy is lehetetlen volt látni, hogy nem látják.

<sup>74</sup> Renz, J.: Handbuch der althebraischen Epigraphik. Darmstadt, 1995. 419.

<sup>75</sup> Lákis lokalizásáról lásd e munka 6. jegyzetét az ott idézett irodalommal.

<sup>76</sup> Azonosításához lásd: Keel–Küchler–Uehlinger 854–861., kül.: 865.; Kloner, A.–Avi-Yonah, M.: Marsha (Marisa). In.: NEAEHL 948–957.

<sup>77</sup> Azonosítása mindmáig vita tárgya. Keel–Küchler–Uehlinger 880sk. Tell-Bornattal azonosítja, amely már a dombvidéken kívül esik, s mintegy izoláltan egymagában áll már a síkságon. A telepbejárások komoly mennyiségű kerámiát találtak itt a vaskor teljes egészéből, a hely tehát minden bizonnyal lakott volt a kérdéses időszakban. Felületén sohasem folytattak régészeti ásatásokat, és talán éppen ez a bizonytalanságok legfőbb oka. Aharoni 1984. 227.368.415. többnyire az ókori Libnával azonosítja Tell-Bornat telephalmát, ám egy alkalommal (Aharoni 1984.342.) saját maga kijelentését relativizálja, amikor megemlíti, hogy esetleg mégsem Libnával azonos a tell. Személyes tapasztalataim alapján főként azért tartom valószínűtlennek a Tell-Bornat = Libna azonosítást, mert Tell-Bornat egyszerűen túl kicsi, hogysem egy olyan jelentős várossal azonosítsuk, mint Libna. Ezzel az azonosítással kapcsolatban Lemaire is elég szkeptikus: Lemaire 115.

<sup>78</sup> Azonosításáról lásd e munka 30. jegyzetét!

<sup>79</sup> Azonosításához lásd: Keel–Küchler–Uehlinger 849. Felveti, hogy esetleg e tell azonos a bibliai Moreset-Gattal, Mikeás próféta szülőhelyével. Aharoni háromszor közli kérdőjellel a Moreset-Gattal való azonosítást (Aharoni 1984. 59.340.358.), egyszer anélkül (Aharoni 1984. 402.) Az azonosítás alapja minden valószínűség szerint: Abél, F. M.: Geographie II. 392. 948–957.; A. Kloner 1989 és 1991 közötti ásatásai nem találták nyomát semmiféle praecisraelita településnek Marcsánál, azaz a város I. évezredre alapításának tűnik. Igazi virágkora azonban a Kr.e. 2–1 század. Nem véletlen, hogy neve az Ótestamentumban nem fordul elő; Josephus alighanem a hely legkorábbi írásos említését adja: Bell 4,447. Éppen a hellenisztikus kori virágzás idején végzett nagyszabású építkezések lehetnek a felelősek azért, hogy a fogság előtti Maresából semmi sem maradt. Lásd Kloner, A.–Avi-Yonah, M.: Marsha (Marisa). In.: NEAEHL

<sup>80</sup> Lásd ehhez: Rainey, A. F.: Watching out for the Signal Fires of Lachish. PEQ, 118. 1987. 151.

E furcsa, 'Azeqah fényeiről szóló megjegyzésnek talán csak azért jutott hely az osztrakon szövegében, mert ezzel is utalni lehetett Bet-Harrapid elnéptelenedésére. Valószínű ugyanis, hogy Maresában csak Bét-Harrapid közvetítésével foghatták 'Azeqah füstjelét. Mindazonáltal az sem derül ki a szövegből, hogy ez utóbbi erődben miért nincs senki. Megölte őket a babylóni hadsereg? Lehet – ez lehetne a tragikus és heroikus megoldás. De – bár ez kevésbé magasztos eshetőség – az is lehet, hogy a katonák egyszerűen dezertáltak. És még sorolhatnánk a lehetőségeket napestig, miközben egyre fantáziadúsabb megoldásainknak egyetlen közös vonása lenne: egyiket sem támasztaná alá az osztrakon szövege. Ugyanakkor azonban el kell ismernünk: ugyanígy légből kapott feltételezés 'Azeqah elestéről beszélni pusztán a Lak(6):4 alapján. Lehet, hogy 'Azeqah ekkor már csakugyan babylóni kézen volt, de erről jelen szövegünk nem tesz említést.<sup>81</sup>

#### 4. Összegzés

A 4. számú lákisi osztrakon, különösen az Elyasib-archívum darabjaival, no meg a többi lákisi levéllel együtt értelmezve igen értékes forrásai a bukás előtt álló Júda hivatali mindennapjainak. Nélkülük nem tudnánk, kik szolgáltak a korabeli erődökben, milyen ellátást kaptak, kik voltak a parancsnokaik, milyen módon (levelek és füstjelek) kommunikáltak egymással. Néhány ponton, mint például a júdai gazdaságtörténet, értékes kiegészítő információkkal szolgálnak. Hiba volna nem felhasználni őket a történeti folyamatok rekonstruálásához. De talán még nagyobb hiba, ha olyasmit várunk tőlük, amire nem képesek. A Lak (6):4 szövege sok mindenről beszámol, 'Azeqah elestéről azonban nem.

MIKLÓS KÖSZEGHY

### *The lights of Azeqah*

Old Testament Studies often come up against historical issues that always pose particularly difficult problems due to the basically non-historical focus of the biblical text. This is more than usually true for the stormy decades before the Babylonian captivity. One of the items in the archives of the commander of Lachis says that those in Lachis kept in touch with the neighbouring fortresses through smoke signals. According to the customary and more or less accepted interpretation of the text, the light signals of the fortress of Azekah could not be seen in Lachis because the Babylonian troops had captured that place. The Lachis letter under discussion thus would come from the tragic moments before the end. The examination of the letter, however, strongly substantiates the claim that what could not be seen from Lachis was not the light signal of Azekah, but the fortress of Azekah itself. The topographical interpretation of this statement and the analysis of biblical and other written material throws a new light on this brief but important text of pre-captivity Hebrew epigraphy.

<sup>81</sup> Az pedig végképp meghökkentő, hogy Jagersma a 143. oldalon azt állítja: Jeruzsálem, Lákis és 'Azeqah mint a végsőkig ellenálló erődök szerepelnek a Jer 32,7-ben. Az adott helyen ugyanis jeremiás anatóli földvásárlásáról van szó. Előkerül Sallumnak, Jeremiás nagybátyjának Hanamél nevű fia, valamint Anatot, de Jeruzsálem, Lákis és 'Azeqah nevét hiába keressük.

KISANTAL TAMÁS–SZEBERÉNYI GÁBOR

# Hayden White „hasznáról és káráról”

## Narratológiai kihívás a történetírásban

„Úgy vélem, hogy a munkám iránti esetleges magyarországi érdeklődés elsősorban *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* című könyvem népszerűségének köszönhető” – írta Hayden White történetelméleti esszéiből összeállított, 1997-es magyar válogatáskötete előszavában.<sup>1</sup> Bár e – hiánypótló – gyűjteményes kötet megjelenését kétségkívül White 1973-ban napvilágot látott főművének nagy nemzetközi visszhangja indukál(hat)ta, maga a *Metahistory*<sup>2</sup> a mai napig sem túl széles körben ismert a magyarországi nagyközönség, és különösen nem a szűkebb történészszakma előtt. Mitöbb, nem csupán White-ről, de (közvetve) magáról a *Metahistory*-ról is e válogatásból nyerhetett először képet a magyar olvasó.<sup>3</sup> Ugyanakkor e kötet is – bár átfogó módon reprezentálja a szerző történetelméleti szempontjait – adós maradt a White-féle gondolatrendszer középpontjában álló – és e tekintetben talán a legeredetibbnek mondható – ún. *történeti tropológia*-modell bemutatásával.<sup>4</sup> White e modellt a legkonziszten-sebb formájában csaknem három évtizeddel ezelőtt, a *Metahistory* bevezető fejezetében (*Introduction: The Poetics of History*) foglalta össze, melynek magyar fordítását az alábbiakban közöljük. Úgy érezzük azonban, hogy nem haszon nélkül való, ha előjáróban fel-vázoljuk White munkásságának – számos tudományágot érintő – nemzetközi és (lényegesen csekélyebb mértékű) magyarországi recepcióját, majd szólunk a White-féle narratológia elméleti hátteréről. Végül a *Metahistory* révén gyakran a „posztmodern történetírás” előfutárának, vagy egyenesen a posztmodern történetelmélet alapszerzőjének tekintett historikus nézeteit a (valódi?) posztmodernhez való viszonyának tükrében tesszük vizsgálat tárgyává, mindenek előtt a „történelem relativizálásának” és általában a történetírói tevékenységnek az etikai aspektusaira összpontosítva.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> White, Hayden: A történelem terhe. Budapest, 1997. (a továbbiakban: White 1997.) 7.

<sup>2</sup> White, Hayden: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, 1973. (a továbbiakban: White 1973.)

<sup>3</sup> White-től az említett kötetten kívül eddig három tanulmány jelent meg magyarul: White, H.: A ténybeli ábrázolás fikciói. *Műhely*, 1997. 4. szám. 62–68.; White, H.: Megjegyzés az újhistorizmushoz. *Helikon*, 1998. 1–2. szám. 34–44.; White, H.: A narrativitás szerepe a valóság reprezentációjában. *Aetas*, 1996. 1. szám. 98–118. (fordította: Deák Ágnes) [Utóbbi a White-kötetben is szerepel, Braun Róbert fordításában: White 1997. 103–142.] Olvasható magyarul Ewa Domańska White-tal készített interjúja is: Domańska, Ewa: Fehér Tropológia, avagy Hayden White és a történetírás elmélete. „2000”, 1999. szeptember. (a továbbiakban: Domańska 1999.) 41–44.

<sup>4</sup> E hiányosságra már a kötet recenzense, Gyáni Gábor is felhívta a figyelmet. (Gyáni Gábor: Történelem: Tény vagy fikció? *BUKSZ*, 1999. ősz. 273–283., itt: 276.) A jelen tanulmány igen sokat köszönhet Gyáni e „könyvismertetésének”, ami inkább a White-féle koncepció alapos ismertetését nyújtó önálló tanulmánynak tekinthető. Némileg átszerkesztett változata megtalálható az alábbi kötetben is: Gyáni Gábor: Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. Budapest, 2000. (a továbbiakban: Gyáni, 2000) 48–70.

<sup>5</sup> A cikk szerzői köszönetet szeretnének mondani a tanulmány elkészítésében nyújtott támogatásért Thomka Beátának, a White-szöveg gondos lektorálásáért pedig Deák Ágnesnek (a fordítás megmaradt hiányosságai természetesen nem őt terhelik).

## 1. Történet- vagy irodalomtudomány? – A White-recepció

1998-ban Richard T. Vann sajátos „empirikus kutatás” eredményeit közölte a *History and Theory* hasábjain.<sup>6</sup> Hayden White műveinek<sup>7</sup> „hivatkozási mutatóit” vizsgálva az 1973 és 1993 közötti időszakban – az angolszász és egyéb folyóiratokban megjelent reflexiók alapján – arra a meglepő eredményre jutott, hogy míg 1974-ben csupán egy, sőt az 1978-ig terjedő időszakban is mindössze 18 reagálás fogalmazódott meg White nézeteire, addig az 1980-as évek végére ez a szám már évi 100 fölé ugrott.<sup>8</sup> A másik különös fejlemény az volt, hogy míg eleinte főleg a történész szakma reagált White írásaira – elsősorban a *Metahistory*-ra, ami a mai napig a szerző legtöbbet citált műve –, addig az idő előrehaladtával egyre inkább az irodalomárok vették át e szerepet.<sup>9</sup> (Igaz, közben a történész White „státusza” is megváltozott: az amerikai történészkörök gyakorlatilag kiközösítették.) Ugyanakkor White inspiratíván hatott számos olyan, egymástól igen távol álló(nak tűnő) tudományágra – legalábbis a szakfolyóiratok recenziói erre mutatnak –, mint az államigazgatásban, a kulturális antropológia, a művészettörténet, a kommunikáció, a filmesztétika, a földrajztudomány, a jogtudomány, a pszichológia vagy a színház-tudomány.<sup>10</sup>

Ha arra a kérdésre próbálunk meg választ találni, hogy vajon miben rejlik a White koncepciója<sup>11</sup> iránti hirtelen megnövekedett érdeklődés a különféle tudományágak képviselői részéről (az 1980-as évektől), akkor meglehetősen nehézséggel találjuk szembe magunkat. A történettudomány szempontjából első pillantásra nyilván az olyan provokatív erejű kijelentések kelthettek figyelmet, mint például „a történelem *nem* tartozik a szigorú tudományok közé”, vagy hogy „a történeti rekonstrukció fiktív karaktere” miatt a történelem épp annyira nem tudomány, mint amennyire – saját önképe szerint – nem művészet (azaz valahol a kettő között helyezkedik el).<sup>12</sup> A történészek részéről nem kevésbé lehet problematikus White-nak a történelmi tények és események „realista” ábrázolhatóságáról (illetve inkább ennek lehetetlenségéről) vallott teóriája, melyet Louis O. Mink „új retorikai relativizmusnak” keresztelt el.<sup>13</sup> E nézetek némelyike azonban rendkívül régi

<sup>6</sup> A *History and Theory* 1998. májusi száma Hayden White: *Twenty-Five Years On* címmel közölt tanulmányokat White 70. születésnapja és a *Metahistory* megjelenésének 25. évfordulója alkalmából. Vann, Richard T.: *The Reception of Hayden White*. In: *History and Theory* 37. (May 1998) (a továbbiakban: Vann 1998) 143–161.

<sup>7</sup> A vizsgált időszakban (1973–1993) White-nak három könyve volt forgalomban: az 1973-as *Metahistory*, az 1978-as *Tropics of Discourse* és az 1987-ben megjelent *The Content of the Form*. Az utóbbi két kötet White korábbi tanulmányaiból adott válogatást; köztük foglalt helyet első igazán figyelmet keltő cikke: „A történelem terhe” (1966) (magyarul: White 1997. 25–67.) és egyik legtöbbet idézett tanulmánya: „A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás” (White 1997. 68–102.). Összegyűjtött tanulmányain kívül számos kisebb-nagyobb esszéje jelent még meg különféle folyóiratokban. (Vann 1998. 144–145., ill. 7–8. jz.) Ezekből 1999-ben adtak ki újabb válogatást *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect* címmel.

<sup>8</sup> Vann 1998. 146.

<sup>9</sup> Megjegyzendő, hogy a 70-es évek közepén White volt a Murray Krieger és Hazard Adams – mindketten az amerikai irodalomtudomány fontos képviselői – által alapított *School of Criticism and Theory* állandó szervezési megbízottja.

<sup>10</sup> Vann 1998. 147–148.

<sup>11</sup> A White-féle történetelmélet összefoglalása: Gyáni 2000. 55–63.

<sup>12</sup> E nézeteit White már az 1966-os „A történelem terhé”-ben kifejtette. White 1997. 25–29. Lásd még Gyáni Gábor: *Miről szól a történelem? Posztmodern kihívás a történetírásban*. In: Gyáni 2000. 11–30., itt: 22–26.

<sup>13</sup> Vann 1998. 150. A történetírás retoricitásának jelentőségére J. H. Hexter egy 1967-es tanulmányában már felhívta a figyelmet. Arra mutatott rá, hogy a történészek által használt lábjegyzetek, idézetek és névfelsorolások aránya az olvasóra gyakorlódó „maximális hatás” elérése ér-

keletű,<sup>14</sup> más részük pedig – néha igen alaposan kifejtett formában – már a White-ot megelőző évtizedekben is napirenden volt: a történelem(tudomány) „objektivitásába” és egyfajta szigorú empirizmussal, tökéletesen alá támasztható voltába vetett „hítet” (a rankei forráskritika és a rajta keresztül meghatározott „tények” »fetiszizálására« való hajlamot) már több neves szerző is megkérdőjelezte, és nem „csupán” a (történet)filozófiával foglalkozók,<sup>15</sup> hanem a „szorosabb értelemben vett” történészek<sup>16</sup> részéről is. Nem véletlen, hogy az igazi áttörés White recepciójában azután következett be, hogy az 1980-as évek elején az irodalomkritika hatására megkezdődött a történettudományban az ún. „nyelvi fordulat” (*linguistic turn*),<sup>17</sup> melynek alapjául az a nehezen vitatható tény szolgál, hogy a történészek (is) végső soron *szövegekkel* dolgoznak: forrásokat (és történet-szi interpretációkat) *olvasnak* és történelmet *írnak*. Ez arra hívta fel a figyelmet, hogy a nyelvileg megkonstruált szövegekkel „hivatalból” foglalkozó nyelv- és irodalomtudománynak igenis van mondanivalója a történettudomány számára, melyben erős a hajlam arra, hogy semleges közvetítő közegnek tekintve figyelmen kívül hagyja a nyelvnek a történetírói tevékenységben játszott szerepét. Ezzel párhuzamosan a posztmodern interdiszciplinaritása és kételkedése a tudományos megismerés lehetőségeit illetően, valamint a történetírás részéről a „történelem elbeszélhetőségének” megkérdőjelezése<sup>18</sup> – miközben például a francia *Annales*-kör újabb nemzedéke a 80-as években ismét az „alapító atyák” (Marc Bloch, Lucien Febvre) által elutasított „narratív történetírás” új formája felé fordult<sup>19</sup> – olyan szellemi közeget teremtett, amely mintegy „felfedezte magának” Hayden

---

dekében bizonyos szabályszerűségek szerint alakul, melyek végső soron a retorika által meghatározottak. Ebből kifolyólag a történészek szignifikánsan más magyarázatokat nyújtanak, mint a (természet)tudományos magyarázatok, amikor a „valóság” megjelenítésére törekednek. Hexter, J. H.: *The Rhetoric of History. History and Theory*, 6. (February 1967) 3–13.

<sup>14</sup> „Újból és újból felmerül a kérdés: a történész művészi vagy tudományos módon végzi-e munkáját, vagy esetleg egyszerre művel mindkettőt.” – írta Johann Gustav Droysen 1857-ben. Droysen, J. G.: *Historika. A Historika alapvonalai*. In.: Csejtei Dezső et al. (szerk.): *Ész – Élet – Egzisztencia IV. Történetfilozófia 1*. Szeged, 1994. 49–151., itt: 51.

<sup>15</sup> A filozófiai „előzményekre” – Nietzschétől Sartre-on át Michel Foucault-ig –, illetve a narrativitás szerepére szintén rámutató angolszász analitikus történetfilozófia hatására (például Arthur C. Danto, William H. Dray, Louis O. Mink) maga White is utal: White 1973. 1.

<sup>16</sup> Itt olyan tudományelméleti (ön)reflexióra hajló történészekre gondolhatunk, mint Carl L. Becker, Robin G. Collingwood vagy Edward H. Carr. Vö. Gyáni Gábor: *Történetírás: A nemzeti emlékezet tudománya?* In: Gyáni 2000. 95–127. (különösen: 95–100.); Gurevics, A. J.: *Mi a történelmi tény?* In: Glatz F. (szerk.): *Történelemelméleti és módszertani tanulmányok*. Bp. 1977., 186–216. Collingwood, R. G.: *A történelem eszméje*. Budapest, 1987.; Carr, E. H.: *Mi a történelem?* Budapest, 1995. (különösen „A történész és a tények” című fejezet: 7–28.) Collingwood történetfilozófiájával maga White is több tanulmányban foglalkozott az 1950–60-as években.

<sup>17</sup> Vann, Richard T.: *Turning Linguistic: History and Theory and History and Theory, 1960–1975*. In.: Ankersmit, F.–Kellner, H. (ed.): *A New Philosophy of History*. Chicago, 1995. 40–69.; Czoch Gábor–Sonkoly Gábor: *Bevezető*. In.: Czoch G.–Sonkoly G. (szerk.): *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években*. Debrecen, é. n. [2000] 7–23. (a továbbiakban: Czoch–Sonkoly 2000.) itt: 15–17. Brian Fay ugyanakkor a *linguistic turn* kiteljesedett formáját – a Nietzschétől és Droysentől Dantoig, Roland Barthes-ig és Hexterig terjedő „előzmények” figyelembe vételével – egyenesen a *Metahistory* 1973-as megjelenéséhez köti. Fay, Brian: *Introduction. The Linguistic Turn and Beyond in Contemporary Theory and History*. In: Fay, Brian–Pomper, Philip–Vann, Richard T. (ed.): *History and Theory. Contemporary Readings*. Oxford, 1998. 1–12.

<sup>18</sup> Gyáni 2000. 11–30.

<sup>19</sup> Burke, P.: *Az eseménytörténet és az elbeszélés újjáéledése*. (ford.: Kisantal Tamás) In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Bp. 2000., 37–52. (a továbbiakban:

White történeti topológia-elméletét, és az addigi viszonylag szűk (el)ismertség után hirtelen a történetírás posztmodern paradigmaváltásának alapszerzőjeként kezdtek emlegetni.<sup>20</sup> (Eközben az eleinte az amerikai történettudomány „fekete bárányának”, majd „szakmán kívülinek” titulált White a történészek részéről lassacskán elnyerte az „irodalomkritikusi” minősítést,<sup>21</sup> miközben a 80-as évek végétől sorra fordították le műveit németre, olaszra, spanyolra, de születtek nézeteire reflektáló írások Franciaországban, Hollandiában, és Oroszországban is.) Az 1980-as évek végétől a „posztmodern történetírás” egyre gyarapodó szerzői gárdája – amely azzal, hogy egyik legfontosabb szellemi előzményének White-ot tekinti, a *Metahistory* szerzőjét magát is mind határozottabban a posztmodern hatása alá vonta – és a „hagyományos” történetírás művelői között máig tartó, szakfolyóiratok (*History and Theory, Past and Present, The American Historical Review*) hasábjain zajló kritikai vita folyik a posztmodern paradigmaváltás létéről és értékéről, melyeknek természetesen White újabb és újabb tanulmányaival maga is részese.

Ezen éles hangú történetelméleti diskurzus hullámai a 90-es évek közepére Magyarországot is elérték, és ennek kapcsán Hayden White neve is – az előbbieken alapján nem meglepő módon: félreérthetetlenül posztmodern kontextusban – megjelent a magyar történettudomány horizontján.<sup>22</sup> Ugyanakkor White nézetek hazai, meglehetősen korlátozott mértékű recepciójáról – legalábbis ami a történettudományt illeti<sup>23</sup> – csak az utóbbi néhány év óta beszélhetünk. Mi lehet az oka e távolságtartásnak?

E kérdésre természetesen önmagában is válasszal szolgálhat az a nem kifejezetten osztatlan siker, ami White (és a részben az ő köpönyegéből kibúvó posztmodern történetírás) műveit a nemzetközi történésztszadalmában általában is övezi: a kemény kritikai reflexiók és a „posztmodern sületlenségekkel” szembeni „agyonhallgatás” taktikája – amint azt Richard T. Vann cikke érzékelteti<sup>24</sup> – Nyugaton is jellemzőbb volt kezdetekben, mint a pozitív recepcióra való hajlam. Ez persze részben visszavezethető arra, hogy White néha szándékoltan provokatív, másrészt pedig a posztmodern maga is inkább kérdéseket tesz fel – néha meglehetősen végletes kritikai attitűdről téve tanúbizonyságot –,

Burke, P. 2000) Le Goff, Jacques: Visszatérések a mai francia történetírásban. In: BUKSZ 2000. nyár, 192–197.; Czoch–Sonkoly 2000. 14. White maga egyébként „meddőnek” minősítette az *Annales* korábbi generációinak a narratív történelemmel szembeni erőfeszítéseit. White, Hayden: Az elbeszélés kérdése a mai történelemelméletben. In: White 1997. 143–204. (itt: 154–155., 157–160.)

<sup>20</sup> Deák Ágnes: A történelem mint veszélyeztetett faj? Viták a posztmodern történetírásról. *Aetas*, 1994/3. 155–161., itt: 155.; Czoch–Sonkoly 2000. 17. Ugyanakkor a White-tanítvány Hans Kellner a következőket írja: „...White semmiképpen sem vallja magáénak az ember, a szerző vagy az olvasó halálát, nem tartozik a posztmodernizmus világához. Ő egyszerűen nem akar ebben a világban élni.” Vö. Domańska, 1999. 44. 6. jz.

<sup>21</sup> Vann 1998. 148.

<sup>22</sup> Richard T. Vann-nel ellentétben mi sajnos nem támaszkodhatunk olyan „empirikusan feldolgozható” adategyüttesre, mint amelyet a Social Science Citation Index nyújt, ám vélhetőleg a magyar történészek zöme a Századok 1993/2. számában megjelent folyóiratszemplében találkozhatott először Hayden White nevével és a *Metahistory*-val. Magyarics Tamás itt a *The American Historical Review*-ban lezajlott – Russel Jacoby és Dominick LaCapra közti – azon vitát ismertette, ami alapvetően a White-féle nézetekről folyt. *Századok*, 1993. 2. szám. 377–378.

<sup>23</sup> A hazai irodalomtudományban már korábban „felfedezték” White-ot. Elmélete először Szegedy-Maszák Mihály Kemény Zsigmond-monográfiájában került szóba. Szegedy-Maszák Mihály: *Kemény Zsigmond*. Budapest, 1989. (különösen az „Elbeszélő művek jelentésrétgeci” című fejezet: 42–96.); Bókay Antal irodalomelméleti tankönyvében White-ot egyértelműen a posztmodern körébe sorolja. Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Budapest, 1997. 446–449.

<sup>24</sup> Vann 1998. passim

mintsem válaszokat ad.<sup>25</sup> Mégis Hayden White (illetve részben a posztmodern történetelmélet) valódi kihívása abban rejlik, hogy a történetírói gyakorlattal szemben szólít fel *elméleti* önreflexióra. E kihívás azzal a történettudománnyal szemben jelentkezik, melynek egyrészt megszületése óta egyik identitásképző aspektusát az elméletekkel szembeni bizalmatlanság alkotja (a „jó” történész azt írja meg, ami volt, a rankei maxima szerint: *wie es eigentlich gewesen*)<sup>26</sup>, másrészt pedig e tudományfelfogás a történészi mesterség *kutatói* oldalának tökéletesen alárendeli a történészi tevékenység *történetírói* aspektusát. Márpedig a White-féle történeti narratológia – melynek elemzésére alább részletesen kitérünk – és a *linguistic turn* kifejezetten ez utóbbira kérdez rá, rámutatva a történettudomány ismeretelméleti státuszában rejlő azon belső feszültségre, ami a fenti – alapvetően rankeánus – tudományelméleti önképből fakad.

Nem véletlen ugyanakkor, hogy a történészek körében e kihívás elsősorban ott indukált pozitív – azaz nem eleve elutasító – reakciót, válaszdásra való igényt, ahol egyébként is a historikus *kutatói* gyakorlat szükséges velejárójának tekintik az *alkalmazott elméletekkel és modellekkel* szembeni szakmai önreflexiót. Ez a történettudomány azon ága, amit egy tágan értelmezett „társadalomtörténet”-fogalommal illethetünk. Olyan olvasztótégely ez, amely magába öleli azokat az „új” – gyakran régi előképekre visszatekintő – irányzatokat, amelyek eleinte (és azóta is) a *mainstream* történetírással,<sup>27</sup> majd pedig a fenti narratológiai kihívással szembeni módszertani viták keresztüztében formálódtak ki. Úgy tűnik, e „társadalomtörténetnek” a – Magyarországon is mind elfogadottabb, ugyanakkor nemzetközi szinten is többféleképpen értelmezett – mikrotörténeti/történeti antropológiai irányzat (módszer/megközelítés/*horribile dictu*: iskola?<sup>28</sup>) alkotja legfőbb kikristályosodási pontját. Erre mutat az a tény, hogy a narratológiai kihívásra adott gyakorlati válaszdadás igénye a történettudomány részéről mind külföldön, mind idehaza elsősorban az e körből kikerülő szerzőknél merült fel.<sup>29</sup> Hayden White magyarországi tör-

<sup>25</sup> Vö. Pethő Bertalan (bev., vál.): A posztmodern. Budapest, 1992. A „posztmodern állapot” léte körüli ambivalens érzésekről kiváló képet kaphat az olvasó Babarczy Eszter és Braun Róbert vitájából. Vö. Babarczy Eszter: Siralmas posztmodern. Replika, 30. (1998. június) 51–61.; Braun Róbert: A nagy leszámolás. Replika, 33–34. (1998. december) 261–267. (a továbbiakban: Braun 1998.) Lásd még: Farkas Zoltán: Cui prodest... A posztmodern történetírásról. Actas, 1996. 4. szám. 80–88.; Magyarics Tamás: Klió és/vagy Kalliopé? A posztmodern amerikai történetírás néhány kérdése. Actas, 1996. 1. szám. 87–97.; Jenkins, Keith: Ne zárkózzunk be teljesen! Posztmodernitásról, posztmodernizmusról és történelemről. Korall, 1. (2000. nyár) 155–169. (a továbbiakban: Jenkins 2000.)

<sup>26</sup> Vö. Hartog, François: A történeti elbeszélés művészete. In.: Czoch G.–Sonkoly G. (szerk.): Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években. Debrecen, é. n. [2000] (a továbbiakban: Hartog 2000.) 25–32.

<sup>27</sup> Vö. Gyáni Gábor: Az „új történetírás” jelensége. Világtörténet, 1986. 3–4. szám. 3–6.; Fogel, Robert W.: „Tudományos” és tradicionális történetírás. Világtörténet, 1986. 3–4. szám. 7–39.; Zeldin, Theodore: Társadalomtörténet és totális történet. Világtörténet, 1986. 3–4. szám. 40–52.; Bódy Zsombor–Czoch Gábor–Sonkoly Gábor: Paradigmaváltás a francia társadalomtörténet-írásban. Actas, 1995. 4. szám. 131–141.

<sup>28</sup> Kövér György: Hajnalhasadás? Megjegyzések egy konferenciabeszámolóhoz. Actas, 2000. 1–2. sz. 290–291.

<sup>29</sup> A jelen tanulmánynak nem feladata a mikrotörténeti/történeti antropológiai, illetve az azzal érdemi párbeszédet folytató, egyéb irányból érkező szerzőktől származó kiterjedt metodológiai irodalom ismertetése. Erről kiváló áttekintést nyújtanak az alábbiak: Szijártó M. István: Mi a mikrotörténelem? Actas, 1996. 4. szám. (a továbbiakban: Szijártó 1996) 157–185.; Szijártó M. István: Történeti antropológia és mikrotörténelem. Az új társadalomtörténet. BUKSZ, 2000. nyár. 151–159.; Gyáni Gábor: A mindennapi élet mint kutatási probléma. Actas, 1997. 1. szám. 151–161.; Sebők Marcell (szerk.): Történeti antropológia. Módszertani írások és eset-

ténészi recepciója azonban – mint arra többször utaltunk – egyelőre még várat magára. Ez vélhetően annak tudható be, hogy azok a nagy volumenű szakmai viták, melyek a White-féle nézetekről, a *linguistic turn*ről, vagy akár a posztmodern történetírás értékéről külföldön zajlottak és zajlanak, itthon (még?) nem folytak le. Ennél fogva a hazai White-recepció egyelőre néhány – nem is csak kifejezetten „mikrotörténész” – historikus (például Gyáni Gábor, Braun Róbert) egyéni kutatói tevékenységének keretein belül marad.<sup>30</sup>

## 2. Narráció és metafora

Tagadhatatlan, hogy White történelemelméletének egyik legcentrálisabb eleme a történeti narratíva mibenlétének, illetve a történetírásban betöltött szerepének vizsgálata. A modern irodalomelméletek – elsősorban a formalizmus, a strukturalizmus, illetve az őket felhasználó későbbi, a narratológiára építő teóriák – bebizonyították, hogy az elbeszélés nem csupán a prózai alkotások interpretációjának fontos eleme, hanem az emberi világ- és önmegismerés szükségszerű tartozéka. „A narratíva természetéről beszélni annyit jelent – írja White egy 1987-es tanulmányában –, mint vizsgálódásunk tárgyává tenni a kultúra egészét, sőt, mondhatnánk, az egész emberiség természetét.”<sup>31</sup> Történeteinket – legyenek azok a leghétköznapibb élethelyzetek utólagos reflexiói vagy akár közeli vagy régmúltunk történelme – szükségképpen narratív formában, egy lehetőség szerint egységes, koherens elbeszéléssé alakítva értelmezzük. Hogy e képességünk mennyiben tekinthető *a priori* kategóriának, vagy inkább történeti és kulturális produktumnak, megoszlanak a vélemények. Az mindenesetre egyértelmű, hogy az európai ember szükségképpen és óhatatlanul elbeszéléseket sző és elbeszélések közt él.

Nincs ez másképp a történettudománnyal sem. Természetesen – mint már utaltunk rá – nem Hayden White volt az első, aki rávilágított a narratíva fontosságára a történetírásban. Az 1950–60-as években mind az angolszász analitikus történetfilozófia, mind pedig a francia strukturalista prózapoétika (főként Claude Lévi-Strauss illetve Roland Barthes) már rámutatott a történetírásban benne rejlő narrativitás tényére és az abból fakadó problémákra, hogy a történeti alkotás a benne foglalt elbeszélés következtében a fikcionalitás felé tendál. „Vajon a múltbeli események elbeszélése, amelyet kultúránkban a görög korszaktól kezdve történeti »tudományként« szentesítettek, a »valóságos« mögöttes mércéjéhez kötődött, és amelyet a »racionális« kifejtés elvei igazoltak – vajon az elbeszélésnek ez a formája, valamilyen sajátos vonása, kétségbevonhatatlan megkülönböztető jegye révén valóban különbözik-e az olyan képzelet alkotta elbeszélésektől, amelyekkel az eposzban, a regényben és a drámában találkozunk?” – kérdezi Barthes egy 1966-os cikkében, aki történetírói szövegek strukturális vizsgálatával azt igyekszik bizonyítani, hogy ezek a művek nem narratív technikáikban különböznek az irodalmi alkotásoktól, hanem elsősorban intencionált referencialitásigényükben és ideologikusságuk-

---

tanulmányok. Budapest, 2000.; Burke, Peter (ed.): *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania, 1991.; Burke, Peter: *History and Social Theory*. Cambridge, 1992.

<sup>30</sup> Gyáni 2000. 11–70.; Szijártó 1996. 175–182.; Braun, Róbert: *Holocaust, elbeszélés, történelem*. Budapest, 1995. (a továbbiakban: Braun, 1995); Braun Róbert: *The Holocaust and Problems of Historical Representation*. *History and Theory*, 33. (May 1994) 172–198.; Braun, Róbert: *Communities in Transition. Problems of Constitutionalism and Narrative Identity in Europe*. In: Hadas, Miklós–Vörös, Miklós (ed.): *Ambiguous Identity in the New Europe*. Replika, 1997. Special Issue, 51–62., ill. Braun 1998.

<sup>31</sup> White, Hayden: *A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében*. In.: White 1997. 103–142., itt: 103.

ban.<sup>32</sup> White műve azonban azért különösen jelentős, mert – történésként a 19. századi történetírást vizsgálva – a korábbi kutatások eredményeire alapozva egy teljes, következetesen felépített műfaj- és elbeszélés-elméleten keresztül kísérelt meg a történeti szöveg elemzéséhez olyan módszertani megközelítésmódot nyújtani, melyben nem a relevancia, hanem a narratív, tropologikus és ideologikus aspektusok koherenciája nyújtja az adott (történetírói) szöveg értelmezési és értékelési körét.

White szerint a történetész munkája során egy – a források alapján rekonstruált – eseménysort történetté formál, azaz az önmagukban jelentéssel nem bíró tényeket olyan lineárisan szervezett *egésszé* kerekíti, melyben a korábban szétszórt, egyenrangú elemek a helyükre kerülnek, jelentést kapnak. Fontos a „kapnak” szó, mivel White szerint a jelentés nem immanens része a forrásban leírt tényeknek, hanem azokat a történetész a cselekményesítés (*emplotment*) eljárásával viszi bele az eseménysorba. Így amit a történetész rekonstruált múltnak tekint, az valójában megkonstruált múlt, s mint ilyen a fikcionális-hoz, vagyis az irodalmi alkotáshoz áll legközelebb (azaz mint látható, White ebben nagyjából egyetért Barthes-tal). Mitöbb, a cselekményesítési formalehetőségek száma nem végtelen. White – Northrop Frye nyomán – négy archetipikus cselekményformát különböztet meg: a románcot, a komédiát, a tragédiát és a szatírárt. Talán megérdemel némi kitérőt Frye cselekményelméletének ismertetése, ugyanis White úgy veszi (félíg-meddig) át Frye fogalmait, hogy közben szerzőjük előfeltevéseire és a terminusoknak a frye-i irodalomelméletben elfoglalt helyére nem reflektál.

Northrop Frye *A kritika anatómiája* című 1957-ben megjelent művében kísérletet tesz egy átfogó, az egész irodalmat mint rendszert magában foglaló teória kidolgozására. A négy részes könyvben mind szinkrón, mind pedig diakrón módon azt az alapot keresi, melyből a teljes irodalmi univerzum felépül. Az első, *Történeti kritika: a módok elmélete* című esszében a fikciós módok elemzéséhez Frye Arisztotelész *Poétikájának* második fejezetét veszi alapul. Arisztotelészt követve a fikcionális művek bonyodalmának alapját a főhős cselekvésében, illetve annak tetterejében látja. Így az osztályozási kiindulópont ez a tetterő lesz, amely lehet nagyobb, kisebb vagy nagyjából ugyanolyan, mint az átlagos, hétköznapi olvasóé. Ennek alapján öt fikciós módot különít el: a mítosz, a románc, a magas mimézis (tragédia), az alacsony mimézis (komédia) és az ironia módozatát. A mítosz esetében a hős minőségileg, a románcnál fokozatilag emelkedik a többi ember és környezete fölé. A magas mimetikus módban a hős fokozatilag embertársai felett áll, de környezete felett nem, az alsó mimetikus módban mind társaival, mind pedig környezetével egyenrangú, míg az ironikus mód esetében mindegyiküknél alacsonyabb helyzetet képvisel.<sup>33</sup> Mint Frye megjegyzi, a módok egymásutánisága tulajdonképpen egy irodalomtörténeti irányvonalat jelöl ki, hiszen a görög-római és az európai irodalomban megfigyelhető, hogy a fikció gravitációs központja lefelé tart, azaz az ősi mítoszoktól az ironikus modalitás fele (mely a római szatírákban, illetve a 19. század végi – 20. századi irodalmi hangnembem mutatható ki).<sup>34</sup> Bár *elvileg* Frye nem kíván értékhierarchiát felállítani az egyes történeti módok között, azonban az egész művet olvasva nem nehéz észrevenni azt a látens perspektívát, mely ezt az irodalomtörténeti sort egyfajta hanyatlás-folyamatként értelmezi, ugyanis Frye-nál az egész irodalom alapja (és az a szféra, ahol a művészet találkozik a művészetten túlival, a transzcendenssel) a mítosz. Ez a hanyatlás azonban csupán látszólagos, ugyanis Frye megjegyzi, hogy úgy tűnik, mintha korunkban

<sup>32</sup> Barthes, Roland: *The Discourse of History. Comparative Criticism*, 1981. 3. szám. 7–20. Az említett szöveghelyet White is idézi „Az elbeszélés kérdése a mai történelemelméletben” című tanulmányában. White 1997. 165.

<sup>33</sup> Frye, Northrop: *A kritika anatómiája. Négy esszé*. Budapest, 1998. (a továbbiakban: Frye 1998.) 33–34.

<sup>34</sup> Frye 1998. 34–35.

az ironikus módból ismét a mitikus fele tartanánk, vagyis az irodalom története ciklikus irányultságot vesz fel.<sup>35</sup> A későbbiekben Frye az elbeszélés általános elméletének kidolgozása során négy alapvető narratív kategóriát (vagy a frye-i szóhasználattal élve: *müthoszt*) különböztet meg, melyeket szintén komédia, románc, tragédia és irónia/szatíra névvel illet. Ezeket – némiképp talán Spengler hatására – a négy évszagnak felelteti meg (az előbbieket sorrendjében a tavasztól a télig).<sup>36</sup> Nem nehéz észrevenni a történeti módoknak, az archetipikus müthoszoknak, valamint a frye-i rendszer másik központi négyes struktúrájának (a középkori bibliai hermeneutika szintjei: literális, allegorikus, morális, anagogikus) párhuzamát (az utóbbi esetben a kapcsolat természetesen fordított irányú). Azaz Frye-nál a diakronia rávetül a szinkroniára, s az egész rendszert a művészi alkotásokban megnyilvánuló transzcendenshez való visszatérés hatja át.

White úgy veszi át Frye archetipikus cselekményformáit, hogy az eredeti rendszer rejtett konklúziót ignorálja. Ami Frye-nál egy diakrón, az egész történelmen átívelő, s a mítoszhoz visszatérő történeti tendencia, az White-nál egy adott kor történeti tudatán belüli, a tropológiához és az ideológiához szorosan kötődő ciklikus folyamat (mely a 18. század végi/19. század eleji preromantikus gondolkodók metaforikus, romantikus koncepcióitól a 19. század végének – elsősorban Nietzsche és Benedetto Croce jellemző – ironikus szemléletmódjáiig húzódott). Másrészt ha Frye-nál a történetsszervezés (mármint saját irodalom- és történelemszemlélete) romantikus irányultságú, White-ra nézve ezt inkább az ironikus mód és az irónia trópusának alapvető túlsúlya jellemzi, amennyiben nála az irónia ugyanúgy metatropologikus alakzat, ahogy saját történeti perspektíváját is a metatörténetiség hatja át.

Talán megkérdőjelezhető, ahogy az előbbieken a narratív eljárásokat összemostuk a tropologikus stratégiákkal. Azonban White-nál a történeti ábrázolás minden (narratív, formális, ideologikus) aspektusa a trópuselméletben fut össze, illetve ott találja meg kiindulópontját. White természetesen itt is a strukturalizmus nyomdokain halad, hiszen Jakobson már az 50-es években a narratív eljárások alapját a tropológiában jelölte ki, amennyiben különbséget tett a metaforikus (költői, romantikus) és a metonimikus (prózai, realista) nyelvi képességek között.<sup>37</sup> White azonban a jakobsoni beosztást túlságosan szűknek érezve radikálisan visszakanyarodik egy sokkal korábbi trópuselmülethez: a 16. századi retorikák és a vico-i történetfilozófia négyes tropologikus rendszeréhez. A négy fő – a történetírói metodológia alapját adó – alakzatnak (metafora, metonímia, szinekdoché, irónia) a kutatása White szerint lehetővé teszi, hogy ne csak az egyes történeteszek cselekményszöveési és ideológiai beállítódásmódjáról, hanem egész korszakok történeti tudatáról is teljesebb képet kapjunk. Tehát nála egy adott korszak történeti tudata, sőt egész világképe tropologikus természetű, azaz egy adott nyelvi transzformatív eljárás mód egész kultúraépítő kóddá válik.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> E tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy a frye-i irodalomtörténet-koncepció első pillantásra lényegében ciklikusnak látszó, valójában azonban eszkatologikus történetfilozófiai irányultságát mélyebben körüljárjuk. Erről lásd: Fletcher, Angus: *Utopian History and the Anatomy of Criticism*. In.: Krieger, Murray (ed.): *Northrop Frye in Modern Criticism*. New York–London, 1966. 31–73.

<sup>36</sup> Frye 1998. 135–139. Egyébként Frye az archetipikus müthoszokkal nemcsak a négy évszakot, hanem a napszakokat (reggel, dél, este, éjszaka) és az emberi élet négy periódusát (ifjúság, érettség, öregség, halál) is párhuzamba állítja.

<sup>37</sup> Vö. Jakobson, Roman: *Az afázia nyelvi tipológiája*. In.: Jakobson, Roman: *Hang-jel-vers*. Budapest, 1972. 204–226. Illetve Jakobson, R.: *Nyelvészet és poétika*. In.: Uo. 229–276.

<sup>38</sup> A koraiújkori retorikán és Vico-n kívül még egy 20. századi irodalmár, Kenneth Burke is nagy hatással volt White tropológiájára. Nagy különbség azonban, hogy Burke sokkal radikálisabban hangsúlyozza a négy trópus hasonlóságát, illetve egymásba mosódását. Burke, Kenneth: *A négy alapvető trópus*. *Helikon*, 1997. 1–2. szám. (a továbbiakban: Burke, K. 1997.) 46–57.

A retoricitás ilyenén hangsúlyozása természetesen nem csupán White-nál fedezhető fel, a gondolat gyökere Nietzscheig nyúlik vissza.<sup>39</sup> Ugyanakkor White-nál Nietzschevel és a nyelv alapvető retoricitására építő, elsősorban Paul de Man nevével fémjelzett amerikai dekonstrukciós mozgalommal ellentétben a retorikusság nem teljes, episztemológiai-lag megalapozott entitás, hanem inkább az európai kultúrához kapcsolódó szemléletmód. Későbbi műve, a *Tropics of Discourse* bevezetőjében azonban White a trópuselméletet egy-fajta ontogenetikussá irányba viszi tovább, ugyanis az egyes szakaszokat a piaget-i fejlődéslelektanban megfogalmazott gyermeki értelemfejlődési periódusokhoz kapcsolja.<sup>40</sup>

A történeti narratíva másik nagy teoretikusa, F. R. Ankersmit a piaget-i fejlődésmódel és a white-i tropológia összevetésével arra a következtetésre jut, hogy mindkettő mögött, mintegy alapként a kanti transzcendentális szubjektumfelfogás áll, vagyis White-nál a trópusok (illetve az ember *a priori* tropologikus megismerőképesége) nagyjából megfeleltethetőek a kanti kategóriáknak, ugyanis általuk jön létre mind a fenomenális, mind pedig a történeti realitás.<sup>41</sup> Ez a kvázi-kantianizmus – állítja Ankersmit – az analitikus történetfilozófiától White-ig minden narratív történelemszemlélet alapját képezi. Ankersmit ezt azzal fejleszti tovább, hogy nézőpontja szerint a kantiánus narratív teóriák egyszersmind a metaforára építő teóriák is. Ez White-nál is igaz, mivel minden trópus kognitív funkcióval bír, és Ankersmit szerint nincs éles különbség – vagy inkább azt mondhatnánk: a metaforikusság alá rendelhető különbség van – az egyes alakzatok megismerési szerepe között. Vagyis amikor egy történés egy eseménysort (retorikai eljárásokkal) narratívába rendez, ezzel egy *átvitelt* hajt végre, jelentésnélküli eseményeit adott struktúrájú elbeszéléssé alakítja (például Michelet romantikussá, Burckhardt szatirikussá). Tehát mint Ankersmit kifejti, a trópusra épülő narratíva szükségképpen metaforikus: „A történeti narratíva állításainak mindig kettős funkciója van: 1) a múlt leírása; 2) a múlt egy sajátos narratív értelmezésének meghatározása, kijelölése. Logikailag mind a történeti narratíva, mind pedig a metafora csak két elemből áll: 1) a leírásból; 2) egy (metaforikus) nézőpont kijelöléséből. A történeti narratíva egy meghosszabbított metafora.”<sup>42</sup>

A megfelelő perspektíva kijelölése – vagyis a (történész szempontjából) szükségesnek tekintett archetipikus cselekményformába való behelyezés, azonosítás – egyszersmind interpretatív eljárás is, sőt egyesek szerint értelmezői tevékenység a fordítással analóg.<sup>43</sup> Az idegen nyelvű szöveg egy adott értelmezői közösség számára való lefordítása és a múlt tőlünk távol álló, önmagában jelentéssel nem bíró eseménysorának jelentéssel és jelentőséggel telítése mind a metafora működési elvéhez hasonlítható, hiszen mindkét esetben úgy történik két dolog azonosítása, hogy az elemek, miközben egységes, koherens kapcsolat jön létre köztük, különállásukat is megtartják.

<sup>39</sup> Vö. Nietzsche, Fr.: A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról. In.: Vajda Mihály (szerk.): *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger: Bevezetés a metafizikába* című művéhez. Budapest, 1995. 32–36., illetve Nietzsche, Fr.: Retorika. In.: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméleti IV.* Pécs, 1997. 5–49. Nietzsche ezen szövegei meghatározó hatással voltak a 60–70-es évek irodalomelméleti gondolkodásában (főként a posztstrukturalista és dekonstrukatív irányzatok tekintették ezeket alapszövegeknek).

<sup>40</sup> White, H.: Introduction. In.: White, H.: *Tropics of Discourse*. Baltimore, 1978. 7–13. Vö. Piaget, Jean: Az értelmi fejlődés szakaszai. In.: Piaget, Jean: *Válogatott tanulmányok. A válogatást készítette és a bevezető tanulmányt írta: Kiss Árpád.* Budapest, 1970. 66–75.

<sup>41</sup> Ankersmit, Frank R.: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, 1994. (a továbbiakban: Ankersmit 1994.) különösen: „Introduction” 1–32.

<sup>42</sup> Ankersmit 1994. 40.

<sup>43</sup> Hernadi, Paul: *Clio's Conscious: Historiography as Translation, Fiction, and Criticism*. In.: *New Literary History* 1976/2. 247–257.

A történelmi szöveg metaforikusságának ilyen hangsúlyozása ismételtlen inkább a fikcionális szépirodalomhoz, mint az egzakt tudományossághoz viszi közelebb a történetírást. Ez a metaforicitás azonban nem kell, hogy feltétlenül degradáló intonációt hordozzon. A kérdés behatóbb vizsgálatához, úgy véljük, érdemes némiképp elrugaszkodni a történetírás és történetfilozófia területéről, és pillantást vetni a narráció és a metafora kapcsolatának filozófiai implikációira. A probléma egyik legjelentősebb 20. századi teoretikusa Paul Ricoeur, aki életművében kísérletet tett egy elbeszélés- és metaforaköz- pontú fenomenológiai hermeneutika kidolgozására.<sup>44</sup>

Ricoeur<sup>45</sup> elveti a metafora ókori retorikák által kidolgozott, de sokáig élő elméletét, miszerint a metafora csupán szókép, alapvetően díszítő funkciójú és semmiféle szemantikai újítást nem tartalmaz. A metaforikus kijelentés során a szó szerinti jelentés értelmetlen (hogy White több cikkében említett példáját alkalmazzuk: a „szerelmem egy rózsaszál” metafora literálisan semmiféle relevanciával nem rendelkezik), ám egy olyan többletjelentést kap, mely lényegében túlmutat az egyszerű meggyőző vagy díszítő szerepen. Hogy mi ennek lényege, annak jobb megértéséhez Ricoeur a tudományos modellek működését vizsgálja meg Max Black: *Models and Metaphors* és Mary B. Hesse: *Models and Analogies in Science* című művei alapján. A két szerző szerint a modellekben az a közös, hogy a tudományos nyelvben a heurisztikus segédeszköz szerepét töltik be, azaz rendeltetésük szerint mintegy megszakítják a korábbi pontatlan értelmezések folyamatát, és egy radikálisan új, helytállóbb értelmezés terét jelölik ki. A modellek révén a dolgokat voltaképpen „másként” (és jobban) látjuk, s közben magát az adott diszkurzív nyelvet is megváltoztatjuk. A modell a tudományban – akárcsak a metafora a költészetben – a valóság *újjáírásának* legfontosabb eszköze. „A költői nyelv is a valóságról szól, de más szinten, mint a tudományos beszéd” – állítja Ricoeur. „Nem a jelenvaló világot mutatja fel, mint a leíró vagy didaktikus nyelv. (...) a költői nyelv elsődleges stratégiája valójában a nyelv szokásos jelentésének megszüntetésére irányul. Ám az elsődleges jelentés megszüntetésének mértékében a világ elbeszélésének új képessége szabadul fel, jöllehet a valóság más síkján.”<sup>46</sup> Itt Ricoeur arisztotelianus alapokból indul ki, ugyanis a költészet mint mimetikus művelet valójában egy újjáalkotott valóságot utánoz, melyben az emberi lét valódi létstruktúrája mutatkozik meg, az az ontológiai szféra, melyet Husserl életvilágnak (*Lebenswelt*), Heidegger pedig világban-benne-létnek (*In-der-Welt-sein*) nevezett.

Ricoeur a bibliai parabolákat vizsgálva (melyet így definiál: „...a parabola egy *narratív forma* összekapcsolódása egy *metaforikus folyamattal*”<sup>47</sup>) arra a következtetésre jut, hogy az evangéliumi korpuszban a parabolák tulajdonképpen kiterjesztett metaforák, hiszen bennük a metaforikusságot nem a történet egyes mondatai hordozzák (bár természetesen külön-külön adhatnak önálló metaforikus jelentést), hanem a történet egésze. Az evangélium esetében a metaforikus mag, mely az egyes parabolákat egységbe fűzi, s je-

<sup>44</sup> Tudjuk, azzal, hogy a metafora és az elbeszélés nagy filozófiai irodalmából éppen Ricoeurt választottuk ki, némiképp önkényesen jártunk el. Azonban véleményünk szerint Ricoeur elmélete nem csupán az említett kérdések egyik legnagyobbívű kidolgozása, de azért is megérdemli a bővebb vizsgálatot, mivel teóriái sok tekintetben párhuzamosak White-éival. White maga is többször reflektált Ricoeur filozófiájára: White 1997. 189–199., illetve White, Hayden.: *The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol in Ricoeur’s Philosophy of History*. In.: Wood, David C. (ed.): *On Paul Ricoeur*. London, 1991.

<sup>45</sup> Ricoeur metaforaelméletét *Az élő metafora* (*La métaphore vive*) című könyvében fejti ki. Angol fordítása: Ricoeur, Paul: *The Rule of Metaphor*. London, 1994. (különösen: 216–256.) Magyarul az elmélet rövid összefoglalása olvasható: Ricoeur, Paul: *Bibliai hermeneutika*. Budapest, 1995. (a továbbiakban: Ricoeur 1995.) „A metaforikus folyamat” című fejezet: 89–113.

<sup>46</sup> Ricoeur 1995. 99.

<sup>47</sup> Ricoeur 1995. 54.

lentésüket megvalósítja, a passió-, illetve megváltástörténet. Ez persze nem csak a vallási szövegek narratív történeteire igaz; Ricoeur egyik legjelentősebb, háromkötetes filozófiai művében, a *Temps et récit*-ben<sup>48</sup> egy egységes, a szimbólum, a metafora és az idő fogalmaira építő elbeszélés-elmélet kidolgozására törekszik.

E művében Ricoeur megpróbálja a metaforáról és általában a költői nyelvről adott elemzését az elbeszélő műfajokra (mind a fikcionális, mind pedig a történeti munkákra) is kiterjeszteni. Hogy ezt megtehesse, előbb az időfogalom analízisét végzi el, s arra a következtetésre jut, „hogy az idő oly mértékben lesz emberi idővé, amely mértékben elbeszélő (*narratif*) módon artikulált, és hogy az elbeszélés akkor nyeri el teljes jelentését, amikor az időbeli létezés feltételévé (*condition*) válik”.<sup>49</sup>

A megfajthatatlan, idegen idő emberi, az önmegértés idejévé válásának vizsgálatához az idő és az elbeszélés közötti közvetítettségre helyezi a hangsúlyt, s hogy a közvetítőt elkülönítse a folyamat előttjétől és utánjától, Ricoeur bevezeti az elbeszélés hármasszimulacsiójának fogalmát. Mímézi1-nek (azaz a közvetítés előtti fázisnak) nevezi az adott cselekvés strukturális vonásai által való azonosítását, s ezen cselekvés szimbolikus közvetítettsége felismerését (a szimbólum szót Ricoeur itt a Clifford Geertz-i értelemben használja, vagyis valamiféle kulturális kódot ért alatta). A dolog ilyen beazonosítása egyszersmind annak lehetőségét is feltárja, hogy azt elbeszélésbe foglaljuk. Ez a Mímézi2, melynek fő fogalma a konfiguráció, a cselekményszövés művelete, mely átvezet a Mímézi3-hoz. A Mímézi3 visszautal az elsőre, mivel ekkor a narratív formába öntött cselekedetet mintegy visszavetítjük a szimbolikus rend struktúrájába, ahol metszi egymást a szöveg és az olvasó világa. Ez az önmegértés közege, mely nagyjából megfeleltethető a gadameri hermeneutika *applikáció*-fogalmának, ám azzal a lényeges különbséggel, hogy Ricoeur-nél a horizontösszeolvadás csak narratív úton jöhet létre. A hármasszimulacsió folyamata itt kapcsolódik a metafora működéséhez, ugyanis az elbeszélés révén nyert jelentés metaforikus, amennyiben heurisztikus, valóság-újraíró és a szélesebb emberi létstruktúrába bepillantást nyújtó funkciójú.

Több szempontból is figyelemre méltó lehet a ricoeur-i elmélet rávetítése a white-i rendszerre. Egyrészt rávilágít White egyik – azóta sokat kritizált – előfeltevésének problematikusságára: arra, hogy White élesen különválasztja az empirikus, megtörtént valóságot (mely csak a kortársak számára adott, egyszeri entitás) és annak a történész általi reprezentációját. A valóság, mint olyan, a tények birodalma már önmagában a ricoeur-i Mímézi1-hez tartozó, szimbolikus rendbe illesztett, interpretált valóság, sőt akár saját élettörténetünk megélése-megértése is az elbeszélésbe illesztésen keresztül valósulhat meg.<sup>50</sup> Másrészt felveti azt a kérdést, hogy az elbeszélés alkalmazása „szükséges(?) rossz” vagy olyan elengedhetetlen feltétel, mely nemhogy eltorzítaná a tudományosságot, hanem inkább túllép azon, egy mélyebb megértést téve lehetővé. Szükségesnek mindenképpen szükséges, állítja Ricoeur, aki művében az olyan történetírói munkákat is meg-

<sup>48</sup> Ricoeur, Paul: *Temps et récit*. I–III. Paris, 1983–1984. Magyarul több részlet is megjelent a Ricoeur műveiből készült válogatásban: Ricoeur, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Válogatta, szerkesztette és az utószót írta: Szegedy-Maszák Mihály. Budapest, 1999. (a továbbiakban: Ricoeur 1999.a)

<sup>49</sup> Ricoeur, Paul: A hármasszimulacsió. Ricoeur 1999.a 255–309., itt: 255. (A *Temps et récit* első kötetének harmadik fejezete.)

<sup>50</sup> Egyesek emiatt White-ot egyenesen a váddal illették, hogy úgy harcol a pozitívista történetírás ellen, hogy közben tulajdonképpen megtart egy látens pozitívista előfeltevést (az objektív valóság preconcepcióját). Vö.: Lorenz, Chris: Lehetnek igazak a történetek? Narrativizmus, pozitívizmus és a „metaforikus fordulat” (fordította: Kiss Gábor Zoltán) In.: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Bp. 2000., 121–146.; Carr, David: A történelem realitása. In.: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 1999. 69–84.

vizsgálja, melyeknek kimondott szándéka a narrativitás kiküszöbölése. Például Braudel *A Földközi-tenger és a mediterrán világ* című könyve (mely elvileg a nem-elbeszélő, strukturális historiográfia mintapéldája) hármas tagolásában Ricoeur egy, a földközi-tengeri világ hanyatlásáról és a világtörténelem perifériájára szorulásáról szóló történetet vél felfedezni<sup>51</sup> (vagyis a white-i–frye-i archetipikus cselekménystruktúrákat alapul véve, Braudel a Mediterráneum történetét szatíra formájában cselekményesíti). Az emberi és történeti idő megismerése tehát csak az elbeszélés útján lehetséges, s ez az elbeszélés a pusztán tényeken kívül még valami metaforikus többletet is közöl.

### 3. Narratíva – metatörténelem – etika

Felmerülhet a kérdés, hogy mi az a többlettudás, melyet a történetírói elbeszélés útján nyerhetünk. Itt véleményünk szerint hasznosnak látszik elkülöníteni a történetírói munka megítélésének három aspektusát. Az egyiket elbeszélői-művészinak, a másikat (White nyomán) metatörténetinek, a harmadikat pedig társadalmi-etikainak fogjuk nevezni. Ez három viszonylag különböző (ám talán nem egymástól független) nézőpontot jelöl ki, melyek eltérő irányú vizsgálódást kívánnak.

Az elbeszélői aspektus a történetírás fikcionális, művészi voltát állítja előtérbe. Ez természetesen nem jelenti a tényfeltáró funkció ignorálását, egyszerűen arra utal, hogy vizsgálatunkban nem a referencialitás, hanem az elbeszélői technikák és a narratív, esztétikai élmény a domináns kategória.

Az elbeszélés kérdésében White kritikája szolgálhat kiindulópontunkul. Az igazi probléma nem azzal van – állítja White –, hogy a történetírói alkotás regényírói módszereket vonultat fel, és így a fikcionalitás felé mozdul el, hanem hogy még mindig a 19. századi realista regények „mindenttudó elbeszélői” perspektíváját használja (tehát egy olyan stabil „arkhimédeszi pontból” nézi az eseményeket, melyről feltételezi az érdeklődő rálátást).<sup>52</sup> Az elbeszélői nézőpont „mindenek felett állása” kétségkívül a realista és naturalista regények egyik legjellemzőbb sajátossága, mely nagyjából azon az ideológiai alapon (a pozitívizmuson) nyugszik, melyen White szerint a „tudományos” szaktörténetírás is. „Az irodalmi és képzőművészeti realizmus, a tudományos megismerés objektivitásába vetett hit alapján leginkább a pozitívizmus filozófiájával rokonítható” – állítja Kibédi Varga Áron. „A realizmus »tisztaságát« nemcsak a scientista ideológia, hanem a kikerülhetetlen retorikai kontextust is kérdéssé teszi: a realizmus csak úgy tud megmutatni valamit, ha egyúttal bizonyít is. A művészi személytelenség mítosz.”<sup>53</sup>

Amennyiben a történetírás úgy aposztrofálja magát, mint ami kiszakadt a pozitívizmus ideológiai elkötelezettségéből, talán célszerű lenne, ha narrációjában is szakítana a realista regényekre jellemző módszerekkel. Lényegében ez Kenneth Burke véleménye, aki a történetírói diskurzust annak relativizmusa miatt bírálja. Relativizmus alatt Burke azt a stratégiát érti, amikor az adott diszkurzív mezőből a történészek egy (saját ideológikus beállítódásuknak megfelelően) elemet kiragadva, annak nézőpontjából szemlélik a folyamatok egészét, s közben egyéni perspektívájukat kizárólagosnak veszik. Ezért ez a relativizmus tulajdonképpen burkolt szubjektívizmus, monologikusság.<sup>54</sup> A monologikus elbeszélői forma – mint Mihail Bahtyin *Dosztojevszkij*-könyvében kifejti – a realista regényirodalom legfőbb módszere. Bahtyin példája Tolsztoj, akinek műveiben

<sup>51</sup> Hartog 2000. 27–32.

<sup>52</sup> White 1997. 54.

<sup>53</sup> Kibédi Varga Áron: A realizmus alakzatai. In.: Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei* IV. Pécs, 1997., 131–149., itt: 143.

<sup>54</sup> Burke ezzel szemben egy dialektikus-ironikus történetírás mellett teszi le voksát. Burke, K. 1997. 54.

a szerzői-elbeszélői hang mindenk felett állva vezérli az eseményeket (ezt legjobban talán a *Háború és béke* illusztrálja, melyben a történetet időnként a narrátor történetfilozófiai értekezései szakítják meg, melyeket egyrészt az események beteljesítenek, másrészt a konkrét tényekre reflektálva magyarázzák őket). Ezzel szemben már a realizmusnak nevezett korszakon belül is kialakult egy másik módszer, mely Dosztojevszkij nevéhez köthető. Ezt Bahtyin dialogikus vagy polifónikus regénynek nevezi, s jellemzője az, hogy a szerző csak egy a szereplők szövegei között, az egyes szövegek dialógusban állnak, egyik sem kitüntetett pozíciójú.<sup>55</sup> A polifónia tehát szabadabb játékteret biztosít az olvasónak, amennyiben az elbeszélői pozíció (és a szerzői ideológia) nincs kiemelve a többihez képest, semmiféle „felsőbb rendezőelv” nem irányítja az események, eszmék játékát. Ugyanez a történetírásban működtetve egyrészt ahhoz a dialektikus-ironikus szemléletmódhoz visz közel, melyet Kenneth Burke javasol, másrészt Peter Burke korábban már említett tanulmányának felvetéseihez. Peter Burke a Hayden White-tal kezdődő, a történeti metodológiát övező kérdések-kétségek hatására megszületett historiográfiai munkákat hasonlítja össze a 20. századi regényirodalom elbeszélői módszereivel (mint például a tudatábrázolás, a megbízhatatlan elbeszélő, a több narrátori hang vagy az alternatív befejezések módszere). Burke szerint a történészeknek nemcsak a mai regények, hanem akár a filmek (például Jancsó, Kuroszava, Pontcovero stb.) narrációs technikáit is érdemes felhasználni.<sup>56</sup> Természetesen nem azért van szükség a regény- és filmes technikák alkalmazására, mivel így a történelem mintegy felvállalja irodalmiságát, hanem ezen módszerekkel egy olyan diszkurzív közeg jöhet létre, melyben a történész egyrészt mintegy utal saját pozíciójának bizonytalanságára, másrészt arra, hogy a történeti folyamatok értelmezése nem kizárólagosítható.<sup>57</sup> Persze még ilyen („optimális”) esetben sem valószínűsíthető meg teljesen az ideológiamentes történetírás eszménye, de talán ha a történeti elbeszélések írói tudatosítják nézeteik hipotetikusságát, és azt, hogy művük egy megkonstruált (és többé-kevésbé fiktív) valóságképpel dolgozik, ezzel az olvasó teljesebb képet kaphat mind a történész munkájáról, mind pedig múltunkhoz való viszonyunk problematikusságáról.

Ez utóbbi dolog az elbeszélői-művészi szemponttól átvezet minket a metatörténetre. Frye bizonyos teoretikus kijelentései olyan problémákat vetnek fel, melyek alkalmasnak tűnnek a további vizsgálódás terepének kijelölésére. Bár ő még nem kételkedett a történelem objektivitásában és a historiográfia tudományos voltában, egyik (1960-as, tehát White művénél jóval korábbi) esszéjében meglehetősen közel kerül White álláspontjához, amikor a történetírói munkák és a mítoszok párhuzamairól értekezik. Állítása szerint, ha a történész alkotása „elavul” (vagyis a „mi történt valójában?” kérdésre adott válaszaiban nem bír teljes igazságértékkel), akkor máris nyilvánvalóvá válik történetének

<sup>55</sup> Bahtyin, Mihail: Dosztojevszkij poétikájának alapvonalai. In.: Bahtyin, Mihail: A szó esztétikája. Budapest, 1976. 29–148. Vö. Tatár György: Történetírás és történetiség. In.: Nietzsche, Fr.: A történelem hasznáról és káráról. Fordította és a bevezető tanulmányt írta: Tatár György. Budapest, 1995. (a továbbiakban: Tatár 1995.) 7–23., itt: 18.

<sup>56</sup> Burke, P. 2000. passim. Burke szerint Richard Price, Golo Mann, Shimazaki Toson, Jonathan Spence vagy Norman Davies művein többé-kevésbé érezhető a történeti elbeszéléseket övező kérdések-kétségek hatása, s mindegyikük különféle irányokban és eltérő módszerek alkalmazásával, de kísérletet tesz a további lépésre.

<sup>57</sup> Ezen problémákra az egyik legfontosabb reflexió talán a mikrotörténelem megjelenése és térhódítása. Giovanni Levi többek közt abban látja a mikrotörténeti módszer előnyét, hogy a történész egy mikroszintű vizsgálat esetében teljesen tudatában van saját rekonstrukciója bizonytalanságának, s beszámolójának szerves része a kutatási folyamat leírása s a hipotetikusságra való folytonos utalás. Levi, Giovanni: A mikrotörténelemről. In.: Sebők Marcell (szerk.): Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok. Budapest, 2000. 127–146., itt: 139–140.

müthosza. (Így például Gibbon *A Római Birodalom hanyatlása és bukása* című könyvét nem dobhatjuk egyszerűen sutba „rossz történeti munkaként”, mivel a hanyatlás, az ősz tragikus müthoszának megjelenítője, s mint ilyen a deskriptív, tudományos intenció helyett az irodalmi, archetipikus struktúrája manifesztálódik). Vagyis az ilyen művek (és persze nemcsak az előbb említett, „már nem használatos” historiográfiák, hanem mind-egyik) információértékükön túli jelentést is hordoznak. Jelentésük Frye szerint két szinten tematizálódik: egyrészt az elbeszélések alapzataként szolgáló mitikus magra, másrészt pedig saját koruk történeti tudatára, illetve ideológiájára reflektál. Frye – egy kanadai történész, F. H. Underhill nyomán – a mitikussal és költőivel strukturálisan meg-egyező történeti munkákra a „metatörténelem” (*metahistory*) terminust használja.<sup>58</sup> Míg Frye az előbb említett kétfelé tartó jelentésirányból az elsőt tekintette fontosabbnak, és elméletében a második inkább valamiféle járulékos elemként szolgál, addig White-nál a vizsgálódás egyértelműen a második felé fordul. (Mint korábban említettük, White nagyon le redukálva használja fel Frye elméletét.)

Konkrétan az ideológia szerepével a történetírásban White *A történelmi értelmezés problémája: a szaktudománnyá válás és a fenséges kiszorítása* című cikkében foglalkozott. Mivel a szöveg magyarul is olvasható,<sup>59</sup> ismertetésétől eltekintünk, csupán néhány problematikus kérdésre szeretnénk röviden kitérni.

A történelem szaktudománnyá válása együtt járt egyrészt az alapvetően utópisztikusnak és metafizikai beállítottságúnak tekintett történetfilozófia és a történetírás elkülönítésével,<sup>60</sup> a retorika (mely korábban annyira jelen volt, hogy magát a historiográfiát is kategóriája alá sorolták) kiküszöbölésére törekvéssel, esztétikai téren pedig a fenséges teóriájának ignorálásával, s vele szemben a szép kategóriájának kizárólagossá tételével. Mindezek egy olyan politikai, ideológia beállítódás eredményeképp kellett hogy létrejöjjenek, mely a történelem – tudományos – státuszát kapcsolatba hozta egyrészt saját identitása megalapozásával, másrészt pedig egy utópizmustól mentesnek definiált, ám lényegében utópisztikus történelemszemlélettel. A retorika elleni támadásra White szerint azért volt szükség, mert „amíg a történelem alá volt vetve a retorikának, a kutatási területet magát (azaz a múltat vagy a történelem folyamatát) káosznak kellett tekinteni, amelynek semmi értelme sincs, vagy annyiféle értelme lehet, ahányat csak az elemesség és a retorikai tehetség ráhúzni képes”.<sup>61</sup> Nagyjából ugyanez a helyzet a fenséges kiszorításával is. A fenséges ókori retorikában használatos fogalmát (elsőként Pseudo-Longinosz alkalmazta a 2. században) az 1700-as években radikálisan átértelmezték. A modern fenséges első nagy teoretikusa Edmund Burke volt, aki 1757-es *Filozófiai vizsgálódás a szépről és a fenségesről alkotott eszméink eredetéről* című könyvében különválasztotta a szépet a fenségestől, mivel szerinte az előbbihez az abszolút pozitív gyönyör kapcsolódik, míg az utóbbi lényege a *rettegéssel árnyalt élvezet*. Mind Burke műve, mind pedig a későbbi (és gyakorta jelentősebb) elméletalkotók – mint például Kant és Schiller, akiknek

<sup>58</sup> Frye, Northrop: *New Directions from Old*. In.: Frye, Northrop: *Fables of Identity Studies in Poetic Mythology*. Harcourt, 1963., 52–66.; Frye, Northrop: *Az Ige hatalma*. Budapest, 1997. 75–76.

<sup>59</sup> White 1997. 205–250.

<sup>60</sup> „Az emberi dolgok megismerésének két útja van: az egyik az egyediségek megismeréséé, a másik az absztrakcióé; az egyik a filozófia útja, a másik a történelemé. Más út nem létezik, és még maga a kinyilatkoztatás is e kettőt foglalja magában: absztrakt tételeket és történelmet” – írta Leopold von Ranke. Idézi: Tatár 1995. 8.

<sup>61</sup> White 1997. 220. A retorikamentesség igénye kapcsán ismét Rankét idézhetjük, aki így írt a történész munkájáról: „Meztelen igazság, mindenféle cicoma nélkül; az egyes tények alapos kutatása; a többinek agyó; csak semmi kitalálás, még a legapróbb dolgokban sem, csak semmi agyaskodás”. Idézi: Rüsén, Jörn: *A történelem retorikája*. In.: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 1999. 39–50. itt: 40.

fenséges-elméletére White leginkább épít – megegyeztek abban, hogy az tartozik a fenséges birodalmába, ami – a művészetben és a természetben egyaránt – megfoghatatlan, rendezetlen, kaotikus és félelmet keltő. Míg Burke-nél csak burkoltan (főként a *Töprengések a francia forradalomról* című művében), addig Schillernél már konkrétan manifesztálódik a történelem véres, kaotikus és fenséges színjátékként való szemlélete. Amikor White szerint a történetírásban a fenségest felváltotta a szép (azaz a rendezett, a megismerhető) teóriája, ezzel egy olyan ideologikus perspektíva került előtérbe, mely a múlt átláthatóságát, célulvú linearitását igyekezett bebizonyítani. Ez azért negatív tendencia, mivel így ezek az ideológiák mintegy legitimálják önmagukat, és megfosztják az egyént attól, hogy a történelem értelmetlenségét átlátva annak menetét mássá tegyék, olyan egyéni sorsot biztosítsanak maguknak és utódjaiknak, melyért csakis ők felelősek. White tulajdonképpen magát a történelmet, illetve azt a 19. században kialakult történeti tudatot ítéli meg, mely mind a mai napig érvényben van és meghatározó jelentőséggel bír.<sup>62</sup> Keith Jenkins, a 90-es évek posztmodern történetfilozófiájának egyik vezető alakja így foglalja össze White-nak a történetiség mibenlétéről alkotott téziseit: „Először is, White szerint a történelem alapvetően egy narratív diskurzusforma, melynek tartalma legalább annyira elképzelt-kitalált, mint amennyire talált, és amely egészében véve nem az összefüggéstelenség kifejezéséből és a fenséges elfogadásából áll. Másrészt, nézete szerint a történelemnek, illetve a történetírásnak inkább folyamatosság nélküli történetek sorozatának kellene lennie, melyek tartalma legalább annyira elképzelt-kitalált, mint amennyire talált, ami azonban elismerné a fenségesnek mint »hasznos fikciónak« a jelenlétét, melyre mozgalmak »alapozódhatnak« egy, a jelenleginél nagyobb felszabadulás érdekében, hogy egy radikális vagy liberális (nem túl részletesen kifejtett) utópiát valószínűsítsanak meg.”<sup>63</sup>

A történelem kaotikusságának hangsúlyozásával White mintha már a posztmodern történetfilozófia nyomvonalát követné (bár ő mindig is tiltakozott a „posztmodern” címkeje ellen, önmagát leginkább „formalistaként” aposztrofálva). Amennyiben a posztmodern történelemfelfogást – némiképp leegyszerűsítve – azonosítjuk a „nagy elbeszélések” végével vagy a *post-histoire* terminusával, és úgy tekintjük múltunkat, mint valamifajta teljességgel nyitott „szöveget”, mely nagyjából szabadon értelmezhető, és éppúgy nem létezhet kizárólagosan helytálló olvasat, mint ahogy tökéletesen illegitim sem,<sup>64</sup> akkor az a káosz, mely White-nál a fenségest jellemzi, tulajdonképpen az értelmezési (és cselekményesítési) lehetőségek végtelenségét eredményezi. Egy metatörténeti vizsgálat egyrészt ezen nézőpont-lehetőségek sokaságára irányítja a figyelmet, másrészt pedig leleplez(het)ti az egyes perspektivikus attitűdök mögötti (politikai, ideológiai) érdekviszonyokat.

Ha nem létezik „érdek nélküli” történetírás, ha a történettudomány nem teheti magáévá (hogy kettős csavarral éljünk) a *l’art pour l’art* eszmeiségét, akkor felmerülhet a kérdés, hogy nem került-e olyan válságba a történelem, mely részint mindenféle objektívizmus lehetőségét megtagadva a totális relativizmusba zuhan, részint pedig ennek következményeként, saját relativizmusának állandó tudomásulvételére kényszerülve, kénytelen a folytonos önreflexió és önleleplezés – némiképp mazochisztikus – sorsát vállalni. Itt ismét Keith Jenkinsre utalhatunk, aki a posztmodern szemszögéből, két fronton tá-

<sup>62</sup> Itt érdemes azonban megjegyeznünk, hogy White a 19. századi „mestertörténészek” tanulmányozása során egyfajta „történész archetípust” alakított ki magának, mely történészképet hajlamos mind időben, mind térben általánosítani, ami néha már-már a sematizálás határát súrolja.

<sup>63</sup> Jenkins, Keith: *On „What is History?”*. From Carr and Elton to Rorty and White. London–New York, 1995. 145.

<sup>64</sup> A történelem végének eszméjéről lásd: Juhász Anikó: *A posthistoire kapuzárása*. In.: *Pro Philosophia* Füzetek 17–18. szám. 51–70. A posztmodern fordulatról és a történettudománnyal való kapcsolatáról: Berkhofer, Robert F., Jr.: *Beyond the Great Story History as Text and Discourse*. Boston, 1997. (különösen az első fejezet: „The Postmodernist Challenge”) 1–25.

madja a történetírást.<sup>65</sup> Egyrészt a „felsőbb szint” – White által is kritizált – historiográfiaját, a nagybetűs Történelem távlatából szemlélődő, alapvetően modernista, haladás-elvű, bújtatottan eszkatologikus perspektívájú munkákat mint nyíltan „ideologikus” műveket utasítja el, másrészt – nagyjából ugyanilyen alapon, egy burzsoá, liberális ideológia címkéjével – az „alulról nézett” (*history from below*) történetírást bélyegzi meg. A probléma véleményünk szerint az, hogy Jenkins az utóbbi fogalom alá sorolja mind az „empirikus”, „retorikaellenes”, tulajdonképpen még mindig a pozitívizmus elméleti premisszáira építő történetészeket, mind pedig az új irányzatok (elsősorban a történeti antropológia, mikrotörténet) képviselőit, akik – mint fentebb utaltunk rá – nagyon is tisztában vannak azokkal a (narrációs, ideológiai) kérdésekkel, melyeknek elsőrendű fontosságát Jenkins oly erőteljesen hangsúlyozza. Ám ennél megkérdőjelezhetőbb az a posztmodern történetfilozófiai attitűdre általában is jellemző álláspont, hogy a szerző önmagát mint autentikus „kívülállót” aposztrofálja (illetve egy olyan posztmodern szemzőből nyilatkozik, melyben véleménye szerint minden kétséget félretéve és megkerülhetetlenül „benne vagyunk”), s ismét csak egy „ideológia feletti” nézőpontból világít rá minden történetírás ideologikusságára.<sup>66</sup> Ha nem létezik ideológiától mentes nézőpont, és a historiográfia egyetlen lehetséges referencia-tárgya az intertextualitás (Jenkins itt egyetértőleg Berkhoferre hivatkozik), akkor ezzel a történetírást művelők elvileg szabad kezet kapnak, s szövegeik bármely cselekményesítési és ideológiai beállítódásmód szempontjából legitimek lehetnek.

Itt jutunk el a történetírói tevékenység társadalmi-etikai aspektusához – amely végső soron annak a kérdését veti fel, hogy a történelem tanulmányozásának és írásának van-e valamilyen „önmagán túlmutató” célja, különös tekintettel arra, hogy a narratológiai kihívás és a posztmodern szemlélet alapvetően megkérdőjelezi, hogy e cél magának a történeti (múltbéli) „igazságnak” a kiderítése lehetne –, melyben mintegy ötvöződik a narratív-művészi és a metatörténeti aspektusok két legfőbb hozadéka: a múlt reprezentációjában használt nyelv mint közvetítő közeg etikai implikációi, illetve a történész által alkotott metahistorikus szerkezet ideológiai vonatkozásai, melyek szintén etikailag meghatározottak.

A történészi nyelvhasználat elkerülhetetlen etikai vonatkozottságára talán Isaiah Berlin (aki szerint „a történelem emberi motívumokkal és szándékokkal foglalkozik”<sup>67</sup>) mutatott rá a legplasztikusabban: „...más emberekhez hasonlóan a történészek is olyan nyelvet használnak, amely elkerülhetetlenül át- meg át van itatva értékelésekkel, s arra szólítani fel őket, hogy tisztítsák meg ezektől nyelvüket, szokatlanul nehéz és önmagát érvénytelenítő feladatot jelentene számukra. A tárgyilagosság, az elfogulatlanság és a szenvtelenség kétségkívül a történészek erényei közé tartozik, miként mindenki számára, aki bármely területen az igazságot kívánja megállapítani. Ám a történészek emberek, s nem kell más embereknél nagyobb erőfeszítéseket tenniük arra, hogy kivetkőzzenek emberi mivoltukból...”<sup>68</sup> Amikor az 1960-as évek végén Berlin a fentieket megfogalmazta, elsősorban az olyan vádakkal polemizált – mindenekelőtt Edward H. Carr-al –, melyek szerint a történelmi szükségszerűségről (illetve annak tagadásáról)

<sup>65</sup> Jenkins 2000.

<sup>66</sup> Keith Jenkins *Re-thinking History* című könyvéről írott recenziójában Palkó Mária is hasonló nézőpontból kritizálja a szerzőt. *Helikon*, 2000. 3. szám. 401–403.

<sup>67</sup> Berlin, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, 1990. (a továbbiakban: Berlin 1990.) 51.

<sup>68</sup> Berlin 1990. 42–43.; Berlin másutt ezt írja: „A szenvtelenség maga is erkölcsi álláspont.”; „A semleges nyelv használata (...) is etikai jelentést hordoz.” (Berlin 1990. 45.) „Azí követelni a történészeketől, hogy éljék bele magukat mások élményvilágába, egyszersmind megtiltani nekik az erkölcsi megértést, annyit jelent, hogy tudásuk túl kicsiny részének átadására szólítjuk fel őket, munkájukat pedig emberi jelentőségétől fosztjuk meg...” (Berlin 1990. 47.)

írt esszéjében<sup>69</sup> „moralizálásra” szólította volna fel a történészeket; pedig a Berlin – Carr vita a történelmi determinizmus etikai implikációiról igen-igen messze áll attól a – ha lehet még égetőbb – kérdéstől, hogy a White-féle (illetve posztmodern) „relativista” történet szemlélet miféle etikai állásfoglalásra kell szólítsa a „kognitív felelősséggel” bíró történészt. Magyarul: ha megszűnt a történelem – hagyományos – tudományosságának alapkritériuma (= objektivitás, *sine ira et studio*), ennek egyes következménye-e a „mindent szabad”, illetve a „minden írásmód legitím” állítások elfogadása?

Ezen kérdés relevanciája különösen olyan traumatikus események vizsgálata során mérülhet fel, melyek önmagukban is etikai állásfoglalásra készítenek. Maga White a problémával a Holocaust cselekményesítési módszereinek, illetve az események jelentőségét elrelativizáló, finoman szólva megkérdőjelezhető nézeteknek a kapcsán szembesült. Anélkül, hogy ennek bővebb tárgyalására kitérnénk, megjegyezhető, hogy White itt egy olyan etikai problémába bonyolódik, melyben (hogy a Holocaust-tagadókkal és az események jelentőségének kisebbitésére törekvőkkel szembeszálljon) saját magával keveredik ellentmondásba, ugyanis azt a korábbi álláspontját kérdőjelezi meg, miszerint egy adott történelmi eseménysor bármilyen formában cselekményesíthető.<sup>70</sup>

A kérdés vizsgálatához véleményünk szerint mindenképp előtt arra kell összpontosítani, hogy a történelmi munkájának elsődleges célja nem a történelmi múlt „önmagáért való” ismerete, hanem bizonyos társadalmi funkciók betöltése. Ricoeur élesen különválasztja a történész „történetcsináló” és „történelemcsináló” feladatát. Míg az előbbi a cselekményesítési módokat, az utóbbi a társadalmi meghatározottságot, a jövő fele orientált etikai dimenziót foglalja magában.<sup>71</sup> A posztmodern kritikák legtöbbje csupán az elsőt veszi szemügyre és kritizálja, pedig amennyiben a második felől tekintünk az elsőre, talán a relativizmus kérdése és lehetősége is árnyaltabbá válik.

A „történelemcsinálás” szorosan összefügg az emlékezet funkciójával, értve ezalatt mind az egyéni, mind pedig a kollektív emlékezetet. Ricoeur Reinhardt Koselleck fogalmait kölcsönvéve megkülönbözteti a tapasztalattér (a múlt öröksége) és az elváráshorizont (a jövőt anticipáló aktusok) dialektikáját. Emlékezet és történelem viszonyát három lépésben elemzi: „először is az emlékezet konstituálja a múlt értelmét, másodszor a történelem kritikai dimenziót vezet be a múlttal való érintkezésbe, végül harmadszor a belátás, amivel a történelem immár gazdagította az emlékezetet, az emlékezet tapasztalattérre és az elváráshorizont dialektikája révén áttérjed az előrelátott jövőre”.<sup>72</sup> A történelem kritikai síkja hasonlóan működik ahhoz, ahogy Freud az egyén elfojtott traumatikus emlékeiről beszél, melyek leggyakrabban az ismétléskényszerben manifesztálódnak, amikor ezeket a beteg emlékezés helyett – öntudatlanul – cselekvésben éli újra. Az analitikus és a páciens közötti dialógus során nyelvhez kell juttatni az emlékeket, azaz egy – a beteg szempontjából megfelelő – cselekményesítési eljárást kell elvégezni. A történész feladata társadalmi szinten valami hasonló kell legyen: a közösség traumáit, illetve egész múltképét elbeszélve lehetővé tenni a „helyes” emlékezetet, és a jövő felé nyitott létmódot. Azaz a történész narrációjának korábban elemzett metaforikus magja egy, az

<sup>69</sup> Berlin 1990. 181–333.

<sup>70</sup> White 1997. 237–250.; White, H.: A történelmi cselekményesítés és az igazság problémája. In.: White 1997. 251–278. A White-nál jelentkező belső ellentmondásra Gyáni Gábor is rámutat: Gyáni 2000. 68–69. A cselekményesítés problematikájának a Holocaust megjelenítésével való kapcsolatára: Braun 1995. passim, különösen: 13–54., valamint Kellner, Hans: „Never Again” is Now. In.: Fay, Brian–Pomper, Philip–Vann, Richard T. (ed.): History and Theory. Contemporary Readings. Oxford, 1998. 225–244., illetve Lang, Berel: Is It Possible to Misrepresent the Holocaust? In.: Uo. 245–250.

<sup>71</sup> Ricoeur, Paul: Emlékezet – felejtés – történelem. In.: Thomka Beáta (szerk.): Narratívák 3. A kultúra narratívái. Budapest, 1999. (a továbbiakban: Ricoeur 1999.b) 51–67., itt: 53.

<sup>72</sup> Ricoeur 1999.b 54.

univerzalizistól a nemzetin át az egyéni szféráig hatoló applikatív jelentésástrukturáló intenciót hordoz.

A kollektív emlékezet szempontjából distinkciót tehetünk a rendezett, értelmezhető történelem (melyet Ricoeur a *Temps et récit* egyik fejezetében – Rudolf Otto nyomán – *tremendum fascinosum*nak nevez), vagyis a „győztesek történelme”, és a traumatikus, szörnyű, megmagyarázhatatlan események (*tremendum horrendum*) között.<sup>73</sup> Míg az első a közösség tudatában állandóan jelen van (gyakran túlságosan is, ezeket az emlékeket hajlamosak vagyunk „túlcselkményesíteni”), addig az iszonyat elfojtott vagy minden racionális okfejtésen túli traumaként létezik. A történészek feladata tehát mindezeket narratív formába önteni, és ezzel mintegy a társadalmi emlékezetet olyan irányba terelni, mely fel tudja dolgozni az események jelentőségét, egy meghatározó etikai dimenzió kíséretében. Így a történész cselkményesítésének igenis vannak határai, de ezek nem a – pozitivista szellemű – tudományosság természetéből, hanem a szerző társadalmi-etikai felelősségéből adódnak. Ricoeur a Holocausttal kapcsolatban egyrészt a megbocsátás fontosságát hangsúlyozza, mely természetesen nem egyenlő a bűnök elfelejtésével, másrészt az emlékezést és azt a gyakorlati törekvést, hogy ehhez hasonló események ne történhessenek meg újra. Mindez csak az elbeszélés révén lehetséges, ugyanis „a fikció szemet ad az iszonyattól elborzadt (*horrifé*) elbeszélőnek. Szemet, hogy lásson és sírjon. A Holocaust kortárs irodalma ezt bőségesen igazolja. S ezt részletezi a tetemek vagy az áldozatok legendája. (...) De talán vannak olyan bűnök, melyeket nem kell elfelejtenünk, s vannak olyan áldozatok, akiknek szenvedése nem annyira bosszúért, mint inkább elbeszélésért (*récit*) kiált. Csak annak akarása, hogy ne feledjük, felelős azért, hogy ezek a bűnök ne következzenek be *soha többé*”.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Ricoeur, Paul: A történelem és a fikció kereszteződése. In.: Ricoeur 1999.a 353–372. (különösen: 363–366.) Az, hogy Ricoeur Rudolf Otto numinózus-fogalmát használja, visszavezet minket a White-féle szép-fenségesség megkülönböztetéséhez, hiszen az otto-i terminus szoros kapcsolatban áll a fenségességgel. (Tudniillik Otto a fenségést a numinózus egyik megnyilvánulásának tartja.) Vö. Otto, Rudolf: A szent. Budapest, 1997.

<sup>74</sup> Ricoeur 1999.a 365–366.

HAYDEN WHITE

## A történelem poétikája\*

Ez a könyv a 19. századi Európa történeti tudatának *történetét* szándékozik bemutatni, ugyanakkor hozzá kíván járulni a *történelmi tudásról* jelenleg folyó vitához is. Ennél fogva a történelem által inspirált gondolkodás egyik sajátos fejlődési szakaszáról, és a „történetinek” mondott gondolkodásmód szerkezetének általános elméletéről is szól.

De mit jelent egyáltalán *történeti módon gondolkodni*, és miféle egyedi jellegzetességekkel bír a vizsgálódás sajátosan *történeti módszere*? E kérdések a 19. században mindvégig a történészek, filozófusok és a társadalomról elmélkedők vitáinak kereszttüzeiben álltak, ám többnyire az a meggyőződés lengte körül őket, hogy egyértelmű válasz adható rájuk. A „történelmet” a létezés sajátos módjának, a „történeti tudatot” különleges gondolkodásmódnak, míg a „történelmi tudást” a bölcsélet- és természettudományok közé illeszkedő autonóm tudásformának tekintették.

A 20. században azonban mintha elveszett volna ez a fajta magabiztosság, sőt annak a gyanúja is felmerült, hogy e kérdésekre nem is lehet végleges válaszokat adni. Az európai gondolkodók – Valérytól és Heideggertől kezdve Sartre-on át Lévi-Straussig és Michel Foucault-ig –, komoly kétségeiket fejezték ki egy sajátosan „történeti tudat” értékét illetően, hangsúlyozva a történeti rekonstrukció fikatív karakterét, és megkérdőjelezve a történelem azon igényét, hogy a tudományok (*sciences*) közé sorolja magát.<sup>1</sup> Ezzel párhuzamosan angolszász filozófusok sokat írtak a történeti gondolkodás ismeretelméleti státuszáról és kulturális funkciójáról, amely súlyos kétségeket vet fel a történelem szigorú tudomány vagy valódi művészet voltát illetően.<sup>2</sup> E kétértelmű vizsgálódások eredményeként az a benyomás keletkezett, hogy a 19. század kezdete óta a nyugati ember önértéket biztosító történeti tudat alig több, mint elméleti alap azon ideológia számára, ahonnan a nyugati civilizáció nem csupán az őt időben megelőző, de a jelenlegi, szomszédos kultúrákkal és civilizációkkal való kapcsolatát is szemléli.<sup>3</sup> Röviden: a történeti tudat olyan sajátosan nyugati előítéletként is felfogható, melynek segítségével a felsőbbrendűnek tekintett modern ipari társadalom visszaható jelleggel is megalapozható.

\* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: White, Hayden: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1973. 1–42.

<sup>1</sup> A történeti (ön)tudat ellen kirobant lázadást övező vitákkal kapcsolatban lásd cikkemet: Hayden White: *The Burden of History*. *History and Theory*, 1966. 2. sz. 111–134. (magyarul: White, Hayden: *A történelem terhe*. In.: White, Hayden: *A történelem terhe*. Budapest, 1997. 25–67.) A témával kapcsolatban lásd még: Lévi-Strauss, Claude: *The Savage Mind*. London, 1966. (a továbbiakban: Lévi-Strauss) 257–262.; Lévi-Strauss, Claude: *Overture to le Cru et le cuit*. In.: Jacques Ehrmann (Ed.): *Structuralism*. New York, 1966. 47–48.; Foucault, Michel: *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*. New York, 1971. 259. kk. [magyarul: Foucault, M.: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Budapest, 2000. (a továbbiakban: Foucault) 245. kk.]; Foucault, M.: *L'Archéologie du Savoir*. Párizs, 1969. 264. kk.

<sup>2</sup> E vita kitérő összefoglalását nyújtja: Mink, Louis O.: *Philosophical Analysis and Historical Understanding*. *Review of Metaphysics*, 1968. 4. sz. 667–698. A legfontosabb résztvevők állásfoglalásáról lásd: Dray, William H. (Ed.): *Philosophical Analysis and History*. New York, 1966. (a továbbiakban: Dray)

<sup>3</sup> Foucault 368–375.

A 19. századi Európa történelmi képzelőerejének (*historical imagination*) mélystruktúrájáról alkotott elemzésem célja, hogy a történelmi tudás természetéről és funkciójáról szóló viták számára új perspektívát nyisson. Vizsgálódásaimat két szinten végzem. Először a 19. századi európai történetírás elismert mestereinek műveit elemzem, majd ugyanezen korszak vezető történetfilozófusainak munkáit veszem sorra. Fő célom, hogy meghatározzam a történelmi folyamatról a klasszikus elbeszélők által alkotott különböző koncepciók közös jegyeit. Emellett azokat a különféle elméleteket is be kívánom mutatni, melyekkel a korszak történetfilozófusai a történelmi gondolkodás érvényességét igazolták. A történelmi alkotótevékenységet ezért abban ragadom meg, amiben a legnyilvánvalóbb módon nyer kifejezést: az elbeszélő prózaforma verbális struktúrájában, melynek az a szerepe, hogy a múlt folyamatainak és struktúráinak modelljeként vagy ikonjaként szolgáljon annak érdekében, hogy *megjelenítésükkel adjon magyarázatot* rájuk.<sup>4</sup> Rövi-

<sup>4</sup> Itt természetesen a modern (nyugati) irodalomelmélet legtöbbet vitatott kérdésének, a „valósághi” irodalmi reprezentáció problémájának határmezsgyéjén mozgok. A témáról lásd: Weliek, René: *Concepts of Criticism*. New Haven–London, 1963. 221–255. Megközelítésmódom a probléma történetírásbeli megjelenését illetően követi Auerbach, Erich: *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, 1968. című művét. (Magyarul: Auerbach, E.: *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Budapest, 1985.) A „valóság” »fiktív« reprezentációjának egész kérdéskörével – különös tekintettel a vizuális művészetekre – foglalkozik: Gombrich, E. H.: *Art and Illusion: A Study in Psychology of Pictorial Representation*. London–New York, 1960. (Magyarul: Gombrich, E. H.: *Művészet és illúzió*. Budapest, 1972.) Gombrich a nyugati művészet képi realizmusának gyökereit a görög képzőművészetnek az eposz- és tragédiászervezők, illetve a történetírók narratív technikáit vizuális fogalmakra lefordítani próbáló törekvésében találja meg. *A Művészet és illúzió* negyedik fejezete a mitikus orientált-ságú Közél-Kelet és a narratív, nem mitikus görögség fogalmi túldetermináltsága közti különbséget mutatja be, melyet érdemes összevetni Auerbach könyvének híres nyitófejezetével, ami a Mózes könyveire és Homéroszra jellemző elbeszélői stílust helyezi egymás mellé. Szükségtelen hangsúlyozni, hogy a „realizmus” nyugati művészetben látható karrierjének e két megfogalmazásmódja mennyire különbözik egymástól. Auerbach története apokaliptikus tónusú, egészében véve pedig hegeliánus, míg Gombrich művei a neopozitivistá anti-hegeliánus hagyományt – melynek fő képviselője Karl Popper – követik. Ám a két könyv ugyanarra, vagyis a „valósághi” reprezentáció problémájára reagál, mely a modern történetírás *legfőbb* kérdéséről is képezi. Egyikük sem vizsgálja azonban a *történelmi* reprezentáció kérdését, bár mindketten a „történelmi érzéket” teszik a művészeti „realizmus” központi szempontjává. Én bizonyos értelemben megfordítottam megfogalmazásukat. Az ő kérdésfeltevésük: melyek a „realista” művészetek történelmi összetevői? Ezzel szemben az én kérdésem így hangzik: melyek a „realista” történetírás „művészi” elemei? Hogy az utóbbira választ tudjak adni, két irodalmár volt segítségemre, akik műveikben lényegében filozófiai rendszert építettek fel: Frye, Northrop: *The Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, 1957. (Magyarul: Frye, N.: *A kritika anatómiája. Négy esszé*. Budapest, 1998. (a továbbiakban: Frye)) és Burke, Kenneth: *A Grammar of Motives*. Berkeley–Los Angeles, 1969. (a továbbiakban: Burke) Sokkal tartozom a francia strukturalista kritikusoknak is: Lucien Goldmann-nak, Roland Barthes-nak, Michel Foucault-nak és Jacques Derridának. Hangsúlyozni szeretném azonban, hogy az utóbbiakat szerintem éppúgy az interpretáció topológiai stratégiáiba való bezárttság jellemzi, mint elődeiket. Például Foucault sincs annak tudatában, hogy a társadalomtudományok vizsgálatában használt kategóriái alig többek trópusok formalizációjánál. Erre mutattam rá alábbi cikkemben: White, Hayden: *Foucault Decoded: Notes from Underground*. *History and Theory*, 1973. 1. sz. 23–54.

Nézetem szerint az irodalmi „realizmus” természetéről folytatott egész vita gyenge pontja abban áll, hogy hiányzik egy, a „valóság” történelmi koncepciójának igazi tartalmáról alkotott elmélet. Gyakori taktika a „történelmi” szembeállítás a „mitikussal”, mintha az előbbi alapvetően *empirikus*, míg az utóbbi általában *fogalmi* jellegű lenne. Eszerint a „fiktív” birodalma a kettő között helyezkedne el. Ezen az alapon aztán az irodalmat többé-kevésbé realiztikusnak tekintik aszerint, hogyan alakul benne az empirikus és fogalmi elemek aránya. Ez jellemzi például Frye-

den, módszerem formalista. Nem kívánom eldönteni, hogy adott eseménysorról vagy a történeti folyamat egy részletéről az egyik történész műve jobb vagy korrektebb beszámolót nyújt-e, mint egy másiké; ehelyett e beszámolók strukturális komponenseit próbálom meghatározni.

Úgy vélem, indokolt figyelmünket mindazokra a valamilyen szempontból klasszikusnak tekinthető történészekre és filozófusokra fordítani, akik még mindig a lehetséges történelmi értelmezésmódok elismert modelljeiként szolgálnak: történészekre mint Michelet, Ranke, Tocqueville és Burckhardt, történetfilozófusokra mint Hegel, Marx, Nietzsche és Croce. Ezen gondolkodók vizsgálatával azt a kérdést vetem fel, hogy milyen a történelem tanulmányozásának legmegfelelőbb megközelítési módja. E gondolkodók státusza mint a történeti reprezentáció és konceptualizáció lehetséges modelljeié, nem az általánosításukat alátámasztó „adatok” vagy az ezek magyarázata végett életre hívott elméleteik természetétől függ, hanem a történeti mezőről (*historical field*) alkotott látomásuk következetességétől, koherenciájától és kifejezőerejétől. Ezért nem lehet őket „megcáfolni” vagy általánosításukat „érvényteleníteni”, akár azzal, ha a későbbi kutatók során valamilyen új adat kerül elő, vagy ha az általuk ábrázolt és elemzett események értelmezésére valamilyen új elmélet születik. A történeti narráció és konceptualizáció modelljeiként elfoglalt helyzetük, végső soron a történelemről és annak menetéről alkotott szemléletmódjuk előfeltevésekkel átitatott és leginkább költőinek nevezhető természetén alapul. Úgy vélem, mindez igazolja a 19. századi történeti gondolkodás tanulmányozásának formalista megközelítésmódját.

Nyilvánvaló azonban, hogy a fenti gondolkodók a történeti folyamat ugyanazon szeleteiről, illetve a történeti gondolkodás feladatáról alternatív és egymást látszólag kölcsönösen kizáró elképzeléseket vallottak. Tisztán verbális struktúráknak tekintve, műveik radikálisan különböző formajegyeket mutatnak, és egy sajátos fogalmi apparátus köré csoportosulnak, mely lehetővé teszi egyazon adatok alapvetően eltérő magyarázatait. Példának okáért az egyik történész műve – a legfelszínesebb megközelítésben – lehet diakrón és folyamatos szemléletű, mely a történelem menetében a változásra és átalakulásra helyezi a hangsúlyt, míg egy másiké szinkrón és statikus formájú, a strukturális folytonosságot emelve ki. Azaz, míg az egyik az elmúlt kor „szellemének” lírai, poétikus megidézését tekinti feladatának, addig a másik az események mögé akar hatolni, hogy feltárja azokat a „törvényszerűségeket” vagy „alapelveket”, melyeknek a „korszalem” csupán egyik manifesztációja, megjelenési formája. Vagy, hogy egy másik, szintén alapvető distinkciót vegyünk, a történészek egyik része elsősorban a jelenlegi társadalmi problémák és konfliktusok magyarázatát tekinti feladatának, míg mások igyekeznek elnyomni a jelen vonatkozásait, és megpróbálnak arra a különbségre összpontosítani, ami a múlt adott periódusát saját koruktól elválasztja (e módszer az ilyen történész lelkivilágát az „antikváriuséhoz” teszi hasonlatossá).

Összefoglalva: a 19. századi mestertörténészek műveit formalizált verbális struktúráknak tekintve radikálisan különböző elméletek tárulnak eléink arról, hogy a „történelmi alkotótevékenységnek” miből is *kellene* állnia. A különféle 19. századi történeti

t, Auerbachot, Gombrichot, bár megjegyzendő, hogy Frye-nál végül *New Direction from Old* című szuggesztív esszéjében (In.: Frye, N.: *Fables of Identity*. New York, 1963.) felvetődik a történelem, a mítosz és a történetfilozófia közötti összefüggések problémája. A történeti narratíva „fiktív” elemével foglalkozó filozófusok közül az alábbiakat találtam a legszipiritívabbaknak: Gallie, W. B.: *Philosophy and Historical Understanding*. New York, 1964.; Danto, Arthur C.: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965. és Mink, Louis O.: *The Autonomy of Historical Understanding*. In: Dray, különösen: 179–186.

\* Az angol *antiquarian* kifejezést, „a részletekben fölöslegesen elmerülő, a lényegi összefüggések felismerésére képtelen történész”-re (is) alkalmazzák. – A fordítók megjegyzése. Vö.: Gyáni Gábor: *Történelem: tény vagy fikció?* In.: BUKSZ, 1999. Ősz. 282.

gondolkodásmódok közös jellegzetességeinek azonosításához ezért mindenekelőtt azt kell tisztázni, hogy milyen is *lehet* a „történelmi alkotótevékenység” ideáltipikus struktúrája. Ennek feltérképezésével olyan kritériumrendszer birtokába jutok, amivel meghatározhatóak bármelyik történelmi vagy történetfilozófiai mű mindazon aspektusai, melyek *egyedi* strukturális elemeik azonosításához szükségesek. Ezután – azzal, hogy nyomon követem azokat az átalakulásokat, melyek a történelmi gondolkodóknál figyelhetők meg az említett elemek jellemzésében, illetve abban a módban, ahogy azokat egyfajta „magyarázó hatás” elérése érdekében jellegzetes narratívába rendezik – kísérelhetem meg a tanulmányozott korszak történelmi képzelőerejének mélystruktúrájában bekövetkezett alapvető változások elemzését. Ez viszont lehetővé teszi, hogy a korszak különböző történelmi gondolkodói sajátos pozícióik figyelembe vételével jellemezzük, mint egy olyan diskurzus magában álló univerzumának résztvevőit, melyben a történelmi gondolkodás különféle „stílusai” létezhetnek.

## A történelmi konstrukció elmélete

A történelmi ábrázolásban az alábbi konceptualizációs szinteket különböztetem meg: (1) a krónikát, (2) a történetet, valamint (3) a cselekményesítést, (4) a magyarázat és (5) az ideológiai vonatkoztatás módszerét. A „krónikára” és a „történetre” mint a *történelmi beszámoló* „primitív elemeire” tekintek, noha mindkettő a *kibontatlan történelmi forrásokból* vett adatok kiválasztását és elrendezését jelenti, melynek célja, hogy egy sajátos hallgatóság számára a forrást érthetőbbé tegye. Mint látható, a történelmi konstrukció összekötést próbál teremteni a *történelmi mező*, a *kibontatlan történelmi forrás*, *egyéb történelmi beszámolók* és a *hallgatóság* között.

A történelmi mező elemeit először krónikává szerkesztjük, melyben az elrendezés alapelve az események időrendje. Ezt követően a krónikát – a „látványt”, illetve a történések folyamatát alkotó elemeket tovább rendezve – olyan történetté formálják, melynek egyértelműen meghatározható eleje, közepe és vége van. A *krónika történetté formálása* úgy megy végbe, hogy egyes eseményei kiinduló, mások továbbvivő, megint mások befejező motívumokként kerülnek jellemzésre. Egy eseményt például – amiről csupán annyit jegyeztek fel, hogy adott helyen és időben történt – a következőképpen lehet kiinduló eseménnyé alakítani: „A király 1321. június 3-án Westminsterbe ment. Itt sorsdöntő találkozót zajlott le közte és örökök trónjára törő ellenfele közt, noha akkor úgy tűnt, hogy mindkettejük sorsa az, hogy a legjobb barátokká váljanak...”. A továbbvivő motívum fenntartja az olvasó várakozását az események jelentősége iránt, egy befejező motívum elkövetkeztéig: „Miközben a király Westminsterbe tartott, tanácsadói értesítették, hogy ellenfelei ott várnak rá, és csekély a korona számára kedvező megegyezés esélye.” A befejező motívum egy folyamat vagy feszültséggel teli szituáció végét, illetve megoldását jelzi: „1333. április 6-án zajlott le a balybourne-i csata. A király csapatai győzedelmeskedtek, a lázadók megfutottak. Az ezt követő, 1333. június 7-i howth castle-i egyezmény békét hozott a királyságnak, igaz törékeny békét, mely elhamvadt a hét évvel későbbi vallási küzdelem lángjai közt.” Amikor egy adott eseménycsoportot motívumokkal kódolnak, az olvasó egy történetet kap; az események krónikája egy *teljes*, diakrón folyamattá alakul, amelyről olyan kérdéseket tehetünk fel, mintha kapcsolatrendszerek *szinkrón struktúrájával* lenne dolgunk.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A krónika, a történet és a cselekmény közti különbségtétel – melyre a fentiekben próbáltam rámutatni – talán értékesebb a történelmi konstrukciók, mintsem az irodalmi fikciók tanulmányozása számára. Szemben a regényhez hasonló irodalmi fikciókkal, a történelmi konstrukció az író tudatán kívüli eseményekből építkezik. Egy regény eseményeit oly módon gondolják ki, ahogy az – legalábbis az általános vélekedés szerint – a történelmi mű esetében nem lehetséges. Ez megnehezíti az események krónikája és az irodalmi alkotásokban elmondott történetek közötti különbségtételt. Bizonyos értelemben egy regényben (mondjuk Thomas Mann: *A Buddenbrook ház*

A történelmi *történetek* oly módon követik nyomon az eseményeknek a társadalmi és kulturális folyamatok kezdetétől az (ideiglenes) befejezésig tartó folyamatát, ahogy arra a krónikák nem képesek. Szigorúan véve, a krónikák nyitottak [*open-ended*]. Alapvetően nincs *kiindulópontjuk*, egyszerűen onnan „kezdődnek”, ahonnan a krónikás az események lejegyzéséhez hozzáfert. Lezárásuk vagy megoldásuk sincs, akár a végtelenségig folytathatóak. Ezzel szemben a történeteknek határozott formája van (még ha ez a káosz képét nyújtja is), ami eseményeit elhatárolja olyan más eseményektől, melyek egy következetes és részletes krónikában még szerepel(hetné)nek.

Néha azt halljuk, hogy a történész célja a krónikában elrejtett „történetek” »megtalálásával«, »meghatározásával« vagy »leleplezésével« a múlt magyarázata, illetve hogy a „történelem” és a „fikció” közötti különbség abban a tényben rejlik, hogy a történész „rátalál” történeteire, míg a fikció írója „kitalálja” azokat. Ez a történész feladatáról alkotott koncepció azonban elfeledkezik arról, hogy a „kitalálás” a történész munkájában is szerepet játszik. Ugyanaz az esemény egy sor különféle történet egymástól eltérő elemeként vonulatható fel, attól függően, hogy a hozzá tartozó rendszer speciális motívus jellemzésében milyen szerepet jelöltek ki számára. A király halála három különböző történetben kiinduló, befejező vagy egyszerű továbbvivő esemény is lehet. A krónikában ez az esemény szimplán „ott van” mint egy sorozat egyik eleme, s nem történetelemként funkcionál. A történész a krónika eseményeit jelentőségük hierarchiája szerint rendezi el azáltal, hogy az eseményekhez mint történetelemekhez különféle funkciókat rendel. Így feltárul a határozott kezdettel, középpel és véggel rendelkező, értelmezhető folyamatként tételezett eseménysor formális koherenciája.

A krónika válogatott eseményeinek történetté rendezésével olyan kérdések merülnek fel, melyeket a történésznek fel kell ismernie, és a narratívája létrehozása során válaszolnia kell rájuk. Olyasféle kérdésekről van szó, mint: „Mi történt ezután?”, „Hogy történt?”, „Miért így estek a dolgok és nem úgy?”, „Hogyan végződött az egész?”. Ezek a kérdésfeltevések eleve meghatározzák azokat az elbeszélői taktikákat, melyeket a történész a történet megalkotása közben használni kénytelen. Ám az ilyen, az események közötti kapcsolatokra vonatkozó – azokat *követhető* történetté kovácsoló – kérdésektől meg kell különböztetnünk az olyan más jellegű kérdéseket, mint: „Mi mindennek az eredménye?” vagy „Mi a dolog lényege?”. Ezek a kérdések az *egész eseménysor* mint *befejezett* történet struktúrájával kapcsolatosak, és egy adott történet és a krónikában „fellelhető”, „azonosítható” és „leleplezhető” más történetek közti kapcsolatra vonatkozó összetevő itéletalkotásra szólnának fel. Számos mód van megválaszolásukra, én (1) cselekményesítésnek, (2) magyarázatnak és (3) ideológiai vonatkoztatásnak nevezem ezeket.

## A cselekményesítés

Egy történetnek „jelentést” adni azzal, hogy egy már ismert *történetfajta*val azonosítjuk – ezt a módszert nevezhetjük cselekményesítésnek. Ha elbeszélése során a történész történetét a tragédia cselekménystruktúrájával látja el, egy bizonyos típusú „magyaráza-

---

című művében) elmesélt „történet” megkülönböztethetetlen a műben lejegyzett események „krónikájától”, még ha a „krónika–történet” és az – egyébként ironikus tragédiává formált – „cselekmény” közé határvonalat is tudunk húzni. A regényíróval szemben a történész *már rögzített* események valóságos káoszával kell hogy szembenézzon, melyből ki kell választania az elmondani szándékozott történet elemeit. Története megalkotása során bizonyos eseményeket beépít, másokat elvet, egyeseket kiemel, másokat alárendel. Ez a kirekesztés, kiemelés és alárendelés egy bizonyos típusú történet konstruálása érdekében történik, azaz a történész „cselekményesíti” a történetet. A történet és a cselekmény különbségéről lásd az orosz formalizmus képviselői, Sklovszkij, Eihenbaum és Tomasevszkij esszéit. In.: Lemon, Lee T.–Reis, Marion J. (Ed.): *Russian Formalist Criticism: Four Essays*. Lincoln, Neb., 1965., valamint Frye 49–50., 72–81.

tot” ad, ha komédiaként szerkeszti, „magyarázata” is más lesz. Tehát a cselekményesítés az az eljárás, melynek során egy történet formájába gyúrt eseménysorozat fokozatosan egy meghatározott típusú történetté válik.

Northrop Frye *A kritika anatómiája* című művében javasolt irányt követve a cselekményesítés négy módozatát különítem el: a románcot, a tragédiát, a komédiát és a szatírárt. Persze lehetnek más módozatok is – mint például az eposz – és valószínű, hogy egy adott történeti beszámolóban valamely formában elbeszélte történetek mellett egész sor más módon cselekményesített történet aspektusai vagy fázisai is megtalálhatók. Azonban a történetész arra kényszerül, hogy történeteinek egészét cselekményesítve elbeszélésé egy átfogó, *archetipikus* történetformába szerkessze. Például Michelet történeti műveit romantikus, Ranke komikus, Tocqueville tragikus, Burckhardt pedig szatirikus módba ágyazta. Az eposzi cselekménystruktúra a krónika műfajának implicit formájaként jelenhet meg. Az a fontos tehát, hogy az összes történelmi alkotás, még a „legszinkróbb” vagy „strukturálisabb” is, valamilyen formában cselekményhez jut. Burckhardt úgymond „nem-narratív” történetírását, a szatirikus mód formai elvei alapján egy különleges fajtájú „történetként” azonosíthatjuk. Hiszen, ahogy Frye kimutatta, az ironikus módban megfogalmazott történetek (melyeknek fikcionális formája a szatíra) épp azzal érik el hatásukat, hogy megfosztanak azoktól a megoldás iránti várakozásainktól, melyekre a többi módban előadott történetek (ti. a románc, a tragédia, a komédia) építenek.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Tisztában vagyok azzal, hogy Frye terminológiáját és a cselekményfajtákról alkotott osztályozási rendszerét használva komoly kritikának teszem ki magam a taxonomikus törekvéseivel szemben álló, vagy ahelyett saját taxonómiai rendszert kínáló irodalomelméleti gondolkodók részéről. Nem akarom azt állítani, hogy egyedül Frye kategóriái alkalmasak az irodalmi műfajok, módok, műtípusok és hasonló fogalmak osztályozására, ám a történeti munkák vizsgálatához különösen használhatónak találtam őket. Úgy tűnik, a frye-i irodalomelmélettel szemben a legfőbb kritika az lehet, hogy míg vizsgálati módszere igen jól alkalmazható olyan másodlagos műfajok esetében, mint például a tündérmese vagy a krimi, ahhoz túl merev és absztrakt, hogy olyan összetett és többszintű munkák támasztotta követelményeknek is megfeleljen, mint amilyen a *Lear király*, *Az eltűnt idő nyomában* vagy az *Elveszett Paradicsom*. Meglehet, ez igaz, de Frye-nak a mitikus és meseirodalom alapvető formáiról kidolgozott vizsgálati módszere kiválóan alkalmas a cselekményesítés egyszerűbb formáinak magyarázatára, melyek a történetírásához hasonló „korlátozott” művészi formákban találhatók. Ezek a „történetek” könnyedén beilleszkednek a frye-i kategóriákba, mivel a történetész igyekszik ellenállni a regény- és drámaírók által oly közkedvelt komplex fordulatok alkalmazásának. Pontosan mert a történetész nem „a történet kedvéért” mesél el valamit (legalábbis ezt állítja magáról), kénytelen a legkonvencionálisabb formában cselekményesíteni elbeszéléseit – ahogy ezt egyrészt a krimik és tündérmesék, másrészt a románc, a komédia, a tragédia és a szatíra teszik.

Gondoljunk csak arra, hogy az átlagos iskolázottságú 19. századi történetész építkezhetett volna a klasszikus és keresztény irodalom által szállított nyersanyagból is. Azok a műtípusok (*mythoi*), melyeket ez az irodalom hordozott, történetformák egész tárházával láthatták volna el, amiből elbeszélői szándékai szerint meríthetett volna. Hiba lenne azonban azt feltételezni, hogy még egy Tocqueville-hoz hasonlóan körmönfont technikájú történetész is, képes lett volna ezeket a történetformákat úgy igazítani céljaihoz, ahogy ezt a Shakespeare-hez vagy Racine-hoz mérhető nagy költők tették. Amikor a Burckhardt-, Marx-, Michelet- vagy Ranke-féle történetészek tragédiáról vagy komédiáról beszéltek, általában nagyon egyszerűen gondolkodtak e fogalmak jelentéséről. Ebben különbözött tőlük Hegel, Nietzsche és – némileg csekélyebb mértékben – Croce. Az utóbbi három filozófusnak mint esztétáknak sokkal komplexebb műfajkoncepcióik voltak, és ennél fogva sokkal komplexebb történeteket is írtak. A történetészek általában – legyenek bármilyen kritikusak forrásaikkal szemben – hajlamosak naív történetmondókként alkotni. Frye-nak az alapvető cselekménystruktúrákról alkotott osztályozási rendszerére lásd: Frye 135–203.; Frye-ről: Hartmann, Geoffrey: *Ghostlier Democrations: The Sweet Science of Northrop*

A románc alapvetően az önazonosság drámája, melyet a hősnek a tapasztalati világ feletti transzcendenciája, győzelme és tőle való végső megszabadulása szimbolizál, s a keresztény mitológia olyan történeteivel kapcsolódik, mint Krisztus feltámadása vagy a Grál-legenda. Mindez azon győzelem drámája, melyet a Jó a Rossz felett, az Erény a Véték felett, a Fény a Sötétség felett arat, és az Ember végső transzcendenciája afelett a Világ felett, melybe a Bűn vetette. A szatíra archetipikus témája pontos ellentéte a megváltás romantikus drámájának, hiszen ez valójában a rabság története, melyet annak féltelme ural, hogy az ember inkább foglya a világnak, mint ura, s annak felismerésével jár együtt, hogy az emberi tudat és akarat képtelen úrrá lenni fáradhatatlan ellenségünk, a Halál sötét hatalma felett.

A komédia és a tragédia ezzel szemben a – legalább részleges – megszabadulást a Bűntől, és az ember evilági ambivalens állapotából való ideiglenes kitörés lehetőségét sugallja. Ezen átmeneti győzelmek azonban különbözőképpen fogalmazódnak meg azon mitikus archetipusokban, melyeknek letisztultabb cselekményszerkezeti formája a komédia és a tragédia. A komédiában az ember világ feletti ideiglenes győzelmének reményét, a társadalmi és természeti világ szerepét játszó erők alkalmi *kibékülése* eredményezi. Ezt szimbolizálják azok az ünnepi alkalmak, amelyekkel a komédia írója hagyományosan a változás, az átalakulás bemutatását zárja le. A tragédiában nem léteznek ilyen alkalmak, legfeljebb hamis és illuzórikus módon; sokkal inkább tudatosul az emberek közötti megosztottság, mely lényegesen elborzasztóbb, mint ami a dráma kezdetén a tragikus versengést kiváltotta. És mégis, a főszereplő bukása és világának összeomlása – ami a tragédia végén következik be – nem tekinthető a túlélők számára totális fenyegetésnek. A nézők, a főszereplőknek a világ ellen vívott küzdelme révén bepillantást nyerhetnek az emberi létet kormányzó törvények beteljesülésébe.

A komédia végén bekövetkező kibékülés az emberek kiengesztelődése a világgal, a társadalommal és egymással. A társadalom állapotát, a világ látszólag örökké egymással szembenálló elemei közti küzdelem kimenetele következtében tisztábbnak, józanabbnak és egészségesebbnek mutatja. Ezeket az elemeket úgy ábrázolja, mint amelyek hosszú távon összhangba kerülnek, és egyé válnak mind önmagukkal, mind pedig egymással. A tragédia végi kiengesztelődés sokkal komorabb; inkább a hétköznapi világ körülményeibe való beletörődést fejezi ki. Viszont e körülmények örök és változtathatatlan volta kap hangsúlyt, és a végső következtetés az, hogy az ember nem képes körülményeit átalakítani, azokkal együtt kell élnie. Határt szabnak vágyainak, s a világban elérhető biztonság és józanság mértékére korlátozzák céljait.

A románc és a szatíra a valóságfolyamat cselekményesítésének *kölcsönösen kizárólagos* lehetőségeiként jelenhetnek meg. A romantikus szatíra fogalma már önmagában is el-lentmondásos. Teljesen elfogadhatónak tartom a szatirikus románc képzetét, ám ezt a magam részéről olyan reprezentációs formaként értelmezném, amely – ironikus szem-szögből – a világ romantikus felfogásának képtelenségét mutatná be. Másrészt viszont a komikus szatíra, szatirikus komédia, szatirikus tragédia, tragikus szatíra összetételek minden további nélkül *használhatóak*. Megjegyzendő azonban, hogy a műfajok (tragédia, komédia) és megnyilvánulásmódjuk (szatirikus) kapcsolata különbözik attól, ami a románc műfaja és megnyilvánulási módjai (melyek tragikusak illetve komikusak) között fennáll. A komédia és a tragédia a világ romantikus szemléletének *minőségeit* reprezentálja, egy folyamatnak tekintve ezeket annak érdekében, hogy komolyan vegyék a románcban naivan az emberiség lehetőségeként értelmezett, az emberi üdvözüléssel *szembenálló* erőket. A komédia és a tragédia komolyan veszi a konfliktust, még ha az előbbi az ellentétes erők *kibékülésének* látomásában, utóbbi pedig az emberrel szemben álló erők

---

Frye. In.: Hartmann, Geoffrey: *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958–1970*. New Haven–London, 1971. 24–41.

természetének *kinyilatkoztatásában* végződik is. A romantikus író számára fennáll annak lehetősége, hogy a megváltás dramaturgiájába olvassa az emberi létezés komédiában és tragédiában megmutatkozó igazságait, mellyel az embernek a tapasztalati világ felett aratott végső győzelméről alkot látomást.

Ezzel szemben a szatírban az emberi létezésnek a románcban, a komédiában és a tragédiában kinyilatkoztatott reményei, lehetőségei és igazságai eltérő minősítést kapnak. Itt az ezeket körülölelő ironikus szemléletmód abból az atmoszférából ered, hogy az ember rájön: nem képes a világot teljesen megérteni, vagy benne boldogan élni. A szatíra a világ drámai látomásának (melyet a románc, a komédia és a tragédia műfajai fejeznek ki) *alapvető képtelenségét* tételezi. Mint az irodalmi hagyomány és a művészi stílus egyik fejlődési fázisa, a reprezentáció szatirikus módjának megjelenése azt a meggyőződést jelzi, hogy a világ megöregedett. Mind a filozófia, mind a szatíra tudatában van saját valóságról alkotott képe elégtelen voltának. Így arra késztet, hogy a világ összes szofisztikus megközelítésének hamisságát tudomásul vegyünk, és hogy visszatérjünk a világ és fejlődése mitikus felfogásához.

A négy archetipikus történetforma annak eszközül szolgál számunkra, hogy a történész által a narratív cselekményesítés szintjén nyújtani szándékozott magyarázó hatásokat jellemezzük. Így különbséget tehetünk a diakrón, folyamatos – mely például megfigyelhető Michelet és Ranke történetírásában – és a szinkrón vagy statikus – például Tocqueville-nél és Burckhardtnál – elbeszélésfajta módszere között. Az előbbinél a strukturális átalakulás az alapvető megjelenítés-forma, míg az utóbbinál a strukturális folytonosság (főleg Tocqueville-nél) vagy a stasis (Burckhardtnál) uralkodik. Ám a történelmi valóság szinkrón és diakrón megjelenítése közötti különbséget nem szabad a történeti mező cselekményesítése egymást kizáró módozatainak tekinteni. Az eltérés csupán azon a hangsúlybéli különbségen múlik, ahogy a történész a folytonosság és változás közti kapcsolattal egy történeti folyamat mint egész adott reprezentációja során bánik.

A tragikus és szatirikus cselekményesítésmódok összhangban állnak azoknak a történészeknek a szemléletmódjával, akik a krónikákban leírt zűrzavaros eseményekben (és azok mögött) a kapcsolatok folytonos strukturáját vagy a Különbözőben a Hasonló örök visszatérését észlelik. A románc és a komédia az új erőknek vagy helyzeteknek a folytonosságból való kibukkanását hangsúlyozza, mely folytonosság első pillantásra vagy lényegileg változatlan, vagy csupán fenomenális formájában megváltozónak tűnik. Azonban minden ilyen archetipikus cselekménystruktúra befolyásolja azt a kognitív tevékenységet, mellyel a történész annak „magyarázatára” törekszik, hogy „valójában mi történt” abban a folyamatban, melynek igazi formájáról képet alkot.

## A formális magyarázat

Azon a konceptualizációs szinten túl, ahol a történész cselekményesítéssel létrehozza a „megtörtént” dolgokról szóló elbeszélését, létezik egy másik szint is, ahol azt ragadhatja meg, hogy végül is „mi a dolgok lényege”, „mi mindennek az eredménye”. Ezen a szinten a formális, explicit vagy diszkurzív magyarázat eljárás módját ismerhetjük fel. Ez egy történet eseményeit olyan kombinációs elvek segítségével magyarázza meg, melyek egy történeti magyarázat törvényeiként szolgálnak. E konceptualizációs szinten a történet egy nomologikus-deduktív érvrendszert alkot, ami a történetben szereplő események (illetve a sajátos cselekményszövésével az eseményekre kényszerített forma) magyarázatául szolgál. E magyarázat felfogható olyan szillogizmusként, ahol a főpremisszát az oksági viszonyok valamely egyetemesnek vélt törvényszerűsége adja, az alpremisszát az a feltételrendszer alkotja, ahol e törvény érvényes, míg a konklúzió ott található, ahol az események végső soron, a premisszákból fakadó logikai szükségszerűség következményeként megtörténnek. E vélt törvényszerűségek közül talán Marxnak az alap és fel-

építmény kapcsolatáról szóló tanítása a leghíresebb. Eszerint a termelőeszközök és a termelési viszonyok által meghatározott alap bármely változása a felépítmény – a társadalmi és kulturális körülmények – változását indukálja, ugyanakkor e kapcsolat fordított irányban nem működik (azaz például a tudati változások *nem* vonják maguk után az alap módosulását). A történész – legalábbis hallgatólagosan – ilyen és ehhez hasonló vélt törvényszerűségeket idéz fel (mint például „a pénznek nincs szaga”, vagy az „egyszer fent, egyszer lent” még banálisabb „törvénye”), amikor olyan jelenségek magyarázatára törekszik, mint mondjuk a nagy gazdasági világválság, vagy a Római Birodalom bukása. Ezen utóbbi általánosítások banális és konvencionális jellege nem befolyásolja azon státuszukat, melyet a történetben szereplő események magyarázatakor nomologikus-deduktív érvek főpremisszájaként töltenek be. Az általánosítások természete csupán arra mutat rá, hogy a történelmi ábrázolások általában egyfajta proto-tudományos karakterrel (*protoscientific character*) rendelkeznek, illetve azon társadalomtudományok inadekvát voltára irányítják a figyelmet, ahonnan ezeket kölcsönözték – noha ott még megfelelően modifikált és szigorúan körülírt formában jelennek meg.

A lényeg az, hogy az olyasféle reprezentációt, ahol a történész az események narratívájának megalkotása során valamiféle nomologikus-deduktív magyarázattal szolgál, meg kell különböztetnünk attól a fajta ábrázolástól, melyhez a történet *sajátos formában való cselekményesítése* révén jutunk. Ez nem jelenti, hogy ne volna lehetséges cselekményesítés-essel egyfajta nomologikus-deduktív magyarázatot adni. Valójában egy tragédiaformát felvevő cselekményszöveget az emberi természetet és társadalmakat igazgató törvények egy adott helyzetre való alkalmazásának tekinthetünk; és minthogy e szituációk meghatározott helyen és időben jönnek létre, úgy is szemlélhetők, mint amelyeket az általuk felidézett, rájuk vonatkozó elvek magyaráznak – éppúgy, ahogy a természeti jelenségeket azok a felismert egyetemes oksági törvényszerűségek magyarázzák, amelyekről kapcsolataik meghatározását feltételezzük.

Ezzel az erővel akár azt is mondhatnánk, hogy amikor a történész „cselekményt” hoz létre – azzal, hogy az általa elmondani szándékozott történet eseményeinek egyfajta formális koherenciát ad –, ugyanúgy jár el, mint a (természet)tudós, amikor a nézetei kifejtését jelentő nomologikus-deduktív magyarázat elemeit megállapítja. Én azonban különbséget teszek egy történet elemeinek tekintett történelmi eseménysor cselekményesítése és az olyan ábrázolás között, ahol az események egy adott helyen és időben érvényesnek tekintett oksági viszonyrendszer mátrixának elemeit alkotják. Ezzel röviden azon történészi állítás értékére kívánok rámutatni, hogy ti. amit gyakorol az művészet és tudomány is *egyben*, illetve arra a különbségre, amit általában a történész *kutatói* valamint *elbeszélői tevékenysége* közé szoktak tenni. Elfogadhatjuk, hogy különbözik a „mi történt”, illetve a „miért úgy történt, ahogy” ábrázolása, és azon verbális modell narratív megalkotása, amely annak a *fejlődési folyamatnak* a magyarázatára hivatott, hogy – az általános oksági törvényeket követve – egyik szituáció hogyan alakul át egy másikká.

Am a történelem pontosan abban különbözik a (természet)tudományoktól, hogy a történészek nem csupán abban a tekintetben nem jutnak dűlőre egymással, hogy melyek egy adott eseménysor magyarázatára alkalmas kauzális társadalmi törvényszerűségek, hanem abban sem, hogy egy „tudományos” magyarázat egyáltalán milyen kérdésfeltevésből indulhat ki. Régóta folyó vita tárgya, hogy vajon közös formai jellemzőkkel kell-e bírniuk a természettudományos és a történelmi magyarázatoknak. E kérdés azon a problémán áll vagy bukik, hogy a (természet)tudományos magyarázatokban megjelenő törvényszerűségeknek a szociológiához vagy a történelemhez hasonló ún. humán- vagy szellemtudományokban is megvannak-e a megfelelőik. A természettudományok fejlődése olyan, a tudósközösségek által időről időre felülvizsgált megállapodásokon alapul, amelyek meghatározzák, hogy mi számít tudományos problémának, milyennek kell lennie egy tudományos magyarázatnak, illetve egy, a valóságra vonatkozó szigorúan tudomá-

nyos beszámoló bizonyítékaiként milyen adatok veendőek számba. A történészek közt nem létezik ilyen megállapodás, és soha nem is létezett. Meglehető, ez csupán a történetírás proto-tudományos jellegére utal, ám fontos figyelni erre az eredendő egyet nem értésre (illetve a megállapodás hiányára), amivel bármely adott történelmi jelenség sajátos történelmi ábrázolása kapcsán számolnunk kell. Ebből kifolyólag, a történelmi magyarázatok a történelmi mező természetét illető különféle metahistorikus előfeltevéseken alapulnak, melyek a történelmi elemzésben használható *magyarázattípusok* különböző koncepcióit hozzák létre.

Az „interpretáció” szintjeiről folytatott historiográfiai vita valójában a történész munkájának „valódi” természetéről szól. A történelem jelenleg olyan elméleti anarchiában van, mint amilyenben a természettudományok a 16. században voltak, amikor a „tudományos tevékenységről” mint olyanról éppoly sokféle koncepció került forgalomba, mint ahányféle metafizikai megközelítésmód létezett. Ekkoriban a „tudomány” mibenlétére vonatkozó különböző elméletek a „valóság” különféle felfogásait, illetve a rájuk épülő episztemológiai nézeteket tükrözték. A „történelem mibenlétéről” folyó vita szintúgy számos olyan eltérő koncepcióra reflektál, melyek arra vonatkoznak, hogy mit is kellene tartalmaznia egy szigorúan történelmi ábrázolásnak, illetve mi is a történész feladata.

Talán felesleges mondanom, hogy itt nem azokról a szaklapok recenzióiban feltűnő vitákról beszélek, melyek valamely történész szakmai felkészültségét vagy precizitását kérdőjelezik meg. Olyan típusú kérdésekről van szó, melyek akkor vetődnek fel, amikor két vagy több, nagyjából egyforma felkészültségű és elméleti érzékenységgel rendelkező, egyazon történelmi eseménysor interpretációja során alternatív – bár egymást nem szükségképpen kizáró – eredményre jut, avagy éppen hogy teljesen eltérő választ ad olyanféle kérdésekre, mint például: „Mi is a reneszánsz valódi lényege?”. Itt – legalábbis az elméleti konstrukció e szintjén – a történelmi realitás természetére és a formális magyarázatként felfogott történelmi beszámolóra vonatkozóan különböző fogalmakat kell bevezetnünk. Stephen C. Pepper: *World Hypotheses* című művében körvonalazott vizsgálatát követve, a diszkurzív történelmi magyarázat négy paradigmatis formáját különítem el: a formalistát (*Formist*), az organicistát (*Organicist*), a mechanisztikust (*Mechanist*) és a kontextualistát (*Contextualist*).<sup>7</sup>

Az igazság formalista megközelítése a történelmi mezőt alkotó objektumok egyedi jellegzetességeinek meghatározására törekszik. Ebből kifolyólag a formalizmus szerint akkor tekinthető egy ábrázolás teljesnek, ha az adott objektumcsoport elemeit tökéletesen

<sup>7</sup> A 6. lábjegyzet Frye-ra vonatkozó megjegyzései – *mutatis mutandis* – Peppernek a filozófiai reflexió alapformáira vonatkozó fogalomrendszerére is érvényesek. Bizonyos, hogy a nagy filozófusokra – mint amilyen Platón, Arisztotelész, Descartes, Hume, Kant, Hegel vagy Mill – nem túl szerencsés ráhúzni Pepper archetípusait. Ha valami, az ő nézeteik bizonyosan legalább két peperi kategóriát metszenek. Pepper ideáltípusai azonban igen alkalmas osztályozási lehetőséget nyújtanak az olyan egyszerűbb filozófiai rendszerek, világképek, a valóságról alkotott általános elképzelések esetében, mint amilyenekkel a történészeknél találkozunk, amikor *filozófusként* szólnak meg – vagyis amikor a lét bizonyos általános fogalmairól, az igazság és a bizonyítás általános elveiről, vagy a vélt igazságalapú etikai vonatkozásokról stb. értekeznek. A történészek javarésze ritkán emelkedik a filozófiai kifinomultság magasabb szintjére, mint mondjuk Edmund Burke. E nagyszerű *whig*-nek bizonyára volt világképe, bár ez aligha olyasmi, amit „filozófiának” nevezhetnénk. Ez alól a legtöbb történészhez hasonlóan, Tocqueville sem kivétel. Viszont a legnagyobb történetfilozófusok egyfajta filozófiát dolgoztak ki és egy világképet is megalapoztak. Ilyen értelemben ők inkább rendelkeznek „kognitív felelősséggel” mint a történészek, akik közül legtöbben egyszerűen *feltételezik* egy világkép meglétét, amelyre úgy tekintenek mintha egy kognitív felelősséggel kialakított filozófiai álláspont volna. A „világhipotézisek” alapjait illetően lásd Pepper, Stephen C.: *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley-Los Angeles, 1966. (a továbbiakban: Pepper) 2. rész, 141. kk.

definiáltuk, osztályoztuk, általános és különös jellemzőit leírtuk és a sajátos mivoltát igazoló címkét ráragasztottuk. A besorolt objektumok éppúgy lehetnek individuálisak mint kollektívek, egyediek vagy egyetemesek, konkrétak vagy absztraktak. Eszerint a történeti ábrázolás feladata, hogy eltüntesse azokat a hasonlóságokat, melyek a mező minden objektumának sajátosságai. Amikor a történész meghatározza a mezőben található objektumok egyedi jellegzetességeit vagy a mezőben manifesztálódó jelenségtípusok variánsait, a mező formalista ábrázolásával él.

Az ábrázolás formalista módszere figyelhető meg Herdernél, Carlyle-nál, Michelet-nél, a romantikus történészeknél, a nagy történetmondóknál mint Niebhur, Mommsen és Trevelyan – és általában az olyan historiográfiában, ahol a történelmi ábrázolás fő célja a történeti mező változatosságának, sokszínűségének és elevenségének bemutatása. Kétségtelen, hogy a formalista történész hajlamos a történelmi folyamatot mint egészet illető általánosításokra, akárcsak Carlyle, aki „számtalan életút esszenciájaként” fogta fel azt. Ugyanakkor a történelmi ábrázolás formalista megközelítésében a vizsgálódások középpontjában a magyarázatra váró „eseménysort” felépítő különféle „szereplők”, „szereplő-csoportok” és „cselekvések” egyedisége áll, és nem az a „mező” vagy „szín” ahol megjelennek.<sup>8</sup>

Pepper terminológiájával élve, a formalizmus az adatok analízisét tekintve inkább „diszperzív”, mintsem „integratív” jellegű, szemben az organicista és mechanisztikus ábrázolással, amely jobban hajlik az utóbbi felé. Így bár az ábrázolás formalista módszere kiszélesíti a „látószöveget” – széles skáláját nyújtva a történeti mezőben érzékelt egyedi tényezők típusainak –, a mezőben zajló folyamatokat illető általánosításai rendszerint fogalmi „pontosság” híján vannak. A romantikus és a „narratív” történészek rendszerint hajlamosak a történeti mező egészéről, illetve a benne zajló folyamatok jelentéséről oly széleskörű általánosításokat konstruálni, melyek az őket igazolni vagy cáfolni képes empirikus adatokkal való ütköztetés során nagyon kis terhet bírnak el. Am az ilyen történé-

<sup>8</sup> Kenneth Burke kritikai fogalomrendszerét találtam a legalkalmasabbnak annak a „történeti mezőnek” a leírására, amely a történészi elemzés és reprezentáció terepe. Burke szerint a valóság valamennyi irodalmi ábrázolása értelmezhető egy öt „grammatikai” elemből álló fogalomkör keretében. Ezek: a „szín” (*scene*), a „szereplő” (*agent*), a „cselekvés” (*act*), a „szereplő-csoport” (*agency*), és a „szándék” (*purpose*). Az a mód, ahogy ezek az elemek karaktert kapnak, illetve az a relatív súly, amellyel a „drámában” mint hatóerők bírnak, a minden valóságábrázolásban benne rejlő mögöttes világképet fedi fel. Példának okáért, egy materialista szerző a „színe”, az – akárhogy is elképzelt – miliőre fogja helyezni a hangsúlyt, és ehhez képest a „szereplőt”, a „cselekvést”, a „szereplő-csoportot” és a „szándékot” a háttérben hagyja. Ezzel szemben egy idealista szerző mindenhol a „szándékot” hangsúlyozza, míg nála a „szín” alig több illúzió. Vö. Burke 3–30. Bár a kibontatlan „történeti mező” történészi felfogásának leírására megfelelő Burke konstrukciója, annak meghatározására már kevésbé alkalmas, hogy mit is tehet a történész egy „grammatikailag” már kódolt mezővel. *A Rhetoric of Motives* (Berkeley–Los Angeles, 1965.) – melyben az irodalmi ábrázolás morális dimenzióit igyekszik vizsgálni – és a *Language as Symbolic Action* (Berkeley–Los Angeles, 1968.) – ahol a megértés és jelentés középkori „anagógikus” szintjének szekularizált válfaját nyújtja – kétségbeejtően konvencionálisak. Burke-nek bizonyára igaza van abban, hogy a valóságábrázolás minden irodalmi formája – legyen bármennyire is „realisztikus” – végső soron allegorikusan értelmezendő. Am amikor annak klasszifikációjára kerít sort, hogy mely allegóriatípusok jelenhetnek meg ezekben, alig nyújt többet, mint a marxista, freudista és antropológiai szimbólum-felfogások keverékét, melyek maguk is annak a „valóságnak” az allegorikus reprezentációi, amelynek elemzésére törekszenek. Úgy tűnik, az allegóriaként felfogott történelmi alkotások leginkább a Frye által kidolgozott módszerekkel elemezhetők. Ezzel szemben a kognitív felelősséggel felruházott diskurzus formáját öltő történelmi mű Pepper fogalmkörével írható le legjobban. És végül, a morális tartalommal telítettnek tétélezett történelem Mannheim tudásszociológiájának kontextusában vizsgálható a legpontosabban (lásd a 11. lábjegyzetet).

szek gyakorta narratíváik sajátos szereplőinek, szereplő-csoportjainak és cselekményének sokszínűségével kárpótolnak minket üres általánosításaikért.

Az *organicista* világhipotézisek és az igazság és érvelés hozzájuk kötődő elméletei relatíve „integratívabb” és ennél fogva redukcionistaabb eljárásokat tételznek. Az *organicista* a történeti mezőben érzékelhető egyedi tényezőket, mint szintetikus folyamatok komponenseit igyekszik leírni. Az *organicista* megközelítés mélyén a mikrokozmosz és makrokozmosz paradigmaticus viszonya iránti metafizikus elkötelezettség húzódik meg; az *organicista* történetészt általában az a vágy mozgatja, hogy a totalitásokká összesűrűsödő egyedi entitásokat folyamatok alkotóelemeinek, a totalitásokkal pedig a részek összességénél többnek, illetőleg minőségileg másnak tekintse. Az ilyen ábrázolási stratégiával élő történészek – mint Ranke, és a 19. század közepének legtöbb „nacionalista” történésze (von Sybel, Mommsen, Treitschke, Stubbs, Maitland stb.) – hajlamosak elbeszélésüket valamilyen, a látszólag széttartó eseményhalmazból létrejövő egységbe rendeződött entitás megszilárdulása, kikristályosodása köré építeni, ami nagyobb jelentőséggel bír számukra, mint az elbeszélés során elemzett illetve leírt bármely egyedi létező. Általában az idealista és dialektikus gondolkodókra – főleg Hegelre – jellemző ez a fajta, a történeti mező folyamatainak magyarázatára vonatkozó megközelítésmód.

Amint Pepper rámutat, bizonyos, hogy az ezzel a módszerrel dolgozó történészek jobban érdeklődnek az integrált folyamatok jellemzése, mintsem azok egyedi elemeinek leírása iránt. Ez az, ami az ilyen típusú történelmi magyarázat „absztrakt” minőségét adja. Továbbá az ily módon megírt történelem a történeti mezőben fellelhető összes folyamat feltételezett irányát is alkotó *vég*, illetve *cél* meghatározására törekszik. A Rankéhoz hasonló történészek persze tudatosan ellenállnak a kísértésnek, hogy pontosan leírják az egész történelmi folyamat *telos*-át, és beérik bizonyos ideiglenes célok (*teloi*) természetének meghatározásával. Ezek olyan köztes integratív struktúrák – mint amilyen a „nép”, a „nemzet” vagy a „kultúra” –, melyekről be akarják bizonyítani, hogy benne rejlenek az előrehaladó történeti folyamatban. Az egész történelmi folyamat *vég*ső *célját* – ahogy ezt Ranke is vallja – csupán egy vallásos látomás ragadhatja meg. Emiatt Ranke műveit egy sajátos formalizmussal megszerkesztett történetírás példájának is tekinthetjük. Ugyanakkor, bár az eseményeknek a maguk egyediségében való leírása terén is kiemelkedőt nyújt, elbeszéléseinek azon folyamatok *ábrázolásai* adnak struktúrát és formális koherenciát, melyeket mindenekelőtt úgy alkot meg, hogy hallgatólagosan a helyes történelmi ábrázolást nyújtani hivatott *organicista* modellhez köti őket – azaz egy, a saját tudatába ágyazott modellhez, mely a világban zajló bármely folyamat bármely igazolható ábrázolásának paradigmáját kell hogy nyújtsa.

Az ábrázolás *organicista* stratégiáinak egyik jellemzője, hogy tartózkodnak a történelmi folyamat *törvényszerűségeinek* keresésétől, „törvények” alatt olyan egyetemes és állandó oksági viszonyokat értve, mint amilyenek a newtoni fizikában, a Lavoisier-féle kémiában, vagy a darwini biológiában léteznek. Az *organicista* általában olyan „elvekről” és „ideákról” beszél, melyek mind a mezőben fellelt egyedi, mind pedig az összes – egységes egésznek tekintett – folyamatról tájékoztatnak. Az elvekre és ideákra úgy tekintenek, mint amelyek előrevetítik illetőleg tükrözik azt a véget, ami felé a folyamat totális formájában halad. Nem kauzális szereplők vagy szereplő-csoportok funkcióját töltik be, kivéve a kifejezetten misztikus vagy teologikus szemléletű történészeknél, amikor is ezeket általában a Teremtésben megnyilvánuló isteni szándék manifesztációiként értelmezik. Valójában az *organicista* ezen elvekben és ideákban nem az ember azon képességének gátját látja, hogy egy, a történelemben benne rejlő kifejezetten emberi célt felismerjen – amint azt a mechanisztikus gondolkodásmód a történelem „törvényszerűségeit” illetően feltételezheti –, hanem az esszenciális emberi szabadság garanciáit. Így bár az *organicista* értelmet olvas ki a történelmi folyamatból azzal, hogy azt totalitásnak tekintve annak integratív természetére mutat rá, mégsem jut olyan pesszimista konklú-

zióra, mint amilyenre a szigorú mechaniciták a történelmi lét nomologikus természetére vonatkozó felvetéseikben.

A *mechanicista* világhipotézisek szándékuk szerint hasonlóképp integratív jellegűek, de inkább redukcionista mintsem szintetizálóak. Kenneth Burke fogalmaival élve a mechanizmus a történelmi mezőt benépesítő „szereplők” „cselekedeteit” olyan történelmen kívüli „szereplő-csoportok” megnyilvánulásának tekinti, melyek azon a „színen” jönnek létre, ahol a „cselekmény” narratív magyarázatok formájában ábrázolásra kerül. Az ábrázolás mechanisztikus elmélete a történelmi mezőben fellelt folyamatok eredményeit meghatározó oksági törvények keresésén alapul. A szerinte a történelmi mezőt alkotó objektumokat a részek közötti viszonylatok modalitásában létezőnek értelmezi – egy olyan sajátos konfigurációban, melyet az interakcióikat feltételezeten szabályozó törvényszerűségek határoznak meg. Ennél fogva, egy mechanicista – mint Buckle, Taine, Marx vagy akár Tocqueville (rá még visszatérünk) – azért *tanulmányozza* a történelmet, hogy megsejtse a működését irányító törvényszerűségeket, és azért *írja*, hogy ezen törvények határait narratív formában elmesélje.

Meglehet, a történelmet mozgató törvények megértésének és sajátosságaik meghatározásának az adott helyen és időben „megtörtént” dolog bemutatása szempontjából van több-kevesebb relevanciája. Ugyanakkor viszont, ha a mechanicista érdeklődése az ilyesféle törvényszerűségek keresésében merül ki, beszámolóját ugyanaz az *absztrakcióra* való hajlam fenyegeti, mint az organicistáét. A mechanicista az egyedi entitásokat a hozzájuk tartozó jelenségcsoportoknál kisebb jelentőségű bizonyítékoknak tekinti; ám egyben e csoportok kevésbé fontosak számára, mint azok a törvények, melyek szerinte ezek szabályszerűségeinek kifejeződésai. Végző soron egy mechanicista csak akkor tekinti az ábrázolást teljesnek, ha felfedezte azokat a törvényszerűségeket, melyek ugyanúgy mozgatják a történelmet, miként a fizikai törvények a természetet. Ezután e törvényeket úgy vonatkoztatja az adatokra, hogy azok konfigurációi e törvények funkcióiként legyenek értelmezhetőek. Tehát a Tocqueville-hoz hasonló történészek számára egy adott intézmény, szokás, jog, művészeti forma stb. egyedi jellegzetességei kevésbé lényeges *bizonyítékok* azokhoz a csoportokhoz, osztályokhoz és archetípusokhoz képest, melyek az elemzésben magyarázó erővel bírnak. Ugyanakkor ezen archetípusok Tocqueville (csakúgy mint Buckle, Marx és Taine) számára kevésbé lényegesek, mint a társadalmi struktúra és a nyugati történelem folyamatait mozgató azon törvények, amelyeknek a működését igazolják.

Nyilvánvaló, hogy – bár elméleti precizitás jellemző rájuk – az igazság és az ábrázolás mechanisztikus elméletei éppúgy illelhetők a szűk érvényességi kör és az absztraháló hajlam vádjával, mint organicista társaik. Egy formalista számára mind a mechaniciták, mind az organicisták olyan színben tűnnek fel, mint akik „leegyszerűsítik” a történelmi mező egyedi entitásainak sokszínűségét és változatosságát. Ugyanakkor azért, hogy a szűkséges rálátást és konkrétságot megteremtsük, nem kell a formalistákhoz hasonló „impresszionizmusba” menekülnünk. Elfoglalhatunk egy olyan *kontextualista* nézőpontot is, ami – mint az igazság és ábrázolás teóriája – a történelmi mezőben rejlő események megértésének és jelentőségének „funkcionális” elméletét nyújtja.

A kontextualizmus irányadó előfeltevése szerint az eseményeket megjelenésük „kontextusában” leírva lehet megmagyarázni. Annak magyarázata, hogy a dolgok miért úgy történtek ahogy, azoknak a sajátos viszonylatoknak a feltárásával jön létre, melyek a környező történelmi térben lévő más eseményekhez kötik ezeket. Itt is – akárcsak a formalizmusnál – a történelmi mezőt úgy fogjuk fel, mint egyfajta „látványt”, mint egy finoman kidolgozott hímzés szövődékét, ami első pillantásra nélkülöz bármiféle koherenciát vagy felismerhető alapstruktúrát. Ám szemben a formalistával, aki hajlamos a létezőket pusztán különösségükben és egyediségükben szemlélni – méghozzá azzal, hogy a mező más alapelemeivel hasonlítja össze azokat –, a kontextualista a mezőben „történeteket” az adott időpontban jelen lévő szereplők és szereplő-csoportok közti funkcionális viszonyrendszerek sajátosságaiban véli megragadhatóknak.

Az ezen funkcionális viszonyrendszer megragadására alkalmas eljárásmodot némely modern filozófus, mint W. H. Walsh és Isaiah Berlin, „összekötésnek” (*colligation*) hívja.<sup>9</sup> A módszer célja, hogy az ábrázolás során meghatározza azokat a „szálakat”, melyek a vizsgált személyeket és intézményeket a szociokulturális „jelenhez” kötik. Efféle ábrázolóstratégiára – Hérodotosztól Huizingáig – bármely neves történésznél találhatunk példát, ám a reprezentáció meghatározó elvévé a 19. században Jacob Burckhardtnál vált. Ábrázolási stratégiaként a kontextualizmus mind a formalisták radikális diszperzív, mind az organicisták és mechanicisták absztraháló tendenciáit igyekszik elkerülni. Ehelyett a történelmi megnyilvánulások véges tartományaiban fellelhető jelenségek *relatív integrálására* törekszik, a „trendek”, illetve periódusok és korszakok általános arculatának kifejezőeszközeivel. Bár hallgatólagosan itt is a történelmi tér véges tartományaiban megjelenő entitások közös jellegzetességeire érvényes kombinatív szabályszerűségekkel állunk szemben, ám e szabályszerűségek nem úgy épülnek fel, mint a mechanicisták feltételezte univerzális oksági törvények, vagy az organicisták által posztulált általános teleologikus elvek. Itt inkább olyan aktuális viszonylatokról van szó, melyekre mint adott helyen és időben létezőkre tekintenek, s amelyeknek első, végső és materiális okaik nem ismerhetők meg.

Miként Pepper írja, a kontextualista úgy dolgozik, hogy vizsgálata tárgyaként kiválasztja a történelmi mező valamely – helyesebben: *bármely* – elemét, legyen az oly jelentős, mint a „nagy francia forradalom”, vagy oly csekély, mint valakinek egy hétköznapi. Ezután megragadja azokat a „szálakat”, melyek a magyarázat tárgyául szolgáló eseményt a kontextus más részleteihez kötik, majd azonosítja és követi őket időben mind visszafelé (az esemény „eredetének” meghatározása végett), mind előrefelé (a későbbi eseményekre vonatkozó „következményük”, illetve „befolyásuk” felderítése céljából) az esemény feltűntét környező természeti és társadalmi térben. Ennek az vet véget, ha a „szálak” egy másik „esemény” kontextusában eltűnnek, vagy egy új „eseményt” létrehozva összefutnak. Nem az a cél, hogy a teljes történelmi mezőben megfigyelhető összes eseményt és folyamatot integrálják, hanem hogy ezeket egy olyan láncra fűzzék fel, melyet a nyilvánvalóan „jelentős” események véges tartományainak feltételes és korlátozott jellemzői alkotnak.

Valószínűleg világos, hogy a történelmi ábrázolás problémájának kontextualista megközelítése a formalizmusra jellemző diszperzív illetve az organicizmusra jellemző integratív törekvések *kombinációjának* tekinthető. Ám valójában a kontextualista igazság-, ábrázolás- és bizonyításelmélet végtelenül szerény abban, hogy mit kér a történésztől, és mit vár olvasójától. Mégis azzal, hogy a történelmi mezőt a jelentőséggel bíró történések különféle tartományaiba rendezi – aminek alapján korszakokat és periódusokat lehet megkülönböztetni –, a kontextualizmus ad egyfajta homályos megoldást a történelmi mező *folyamatai* narratív ábrázolásának problémájára. A történelmi idő „folyását” a kontextualista hullámmozgásként érzékeli (mitöbb, ezt Burckhardt explicite ki is mondja), melyben bizonyos szakaszok vagy kulminációs pontok inkább bírnak valódi jelentőséggel, mint mások. A történések szálainak nyomon követése lehetővé teszi a tendenciák folyamaton belüli megtalálását, ami egy olyan narratíva lehetőségét sugallja, melyben a fejlődés és az evolúció képei túlsúlyra kerülhetnek. Ugyanakkor a kontextualista ábrázolóstratégiák fokozottan hajlamosak a folyamat töredékeinek vagy részleteinek szinkrón ábrázolására, mintegy merőlegesen keresztülmetszve az időt. Az ábrázolás eme strukturális avagy szinkrón módja a kontextualista világhipotézisek immanens sajátossága. Ha a kontextualista történész a tanulmányozott periódusokat a történelmi folyamat totalitásának

<sup>9</sup> Vö. Walsh, W. H.: *Introduction to the Philosophy of History*. London, 1961. 60–65.; Berlin, Isaiah: *The Concept of Scientific History*. In.: Dray 40–51. Az „összekötésről” általában, lásd Mink megjegyzéseit In.: Dray 171–172.

képévé akarja összerendezni, ki kell lépnie a kontextualista módszerből – vagy a mechanisztikus redukció felé, mely a tényeket az őket állítólagosan mozgató „időtlen” törvényszerűségekké egyszerűsíti le, vagy az organicista szintézis irányába, mely az adatokat olyan „elvekként” értelmezi, melyek állítólag felfedik azt a célt (*telos*), ami felé az egész folyamat időtlen idők óta halad.

Nos, e négy reprezentációs modell bármelyike alkalmas arra, hogy az elbeszélésben ábrázolt események valódi értelmének formális magyarázatát nyújtsa. Ugyanakkor – 19. század eleji megszületése óta – a tudomány professzionális gyakorlói között nem váltak egyenlő mértékben elfogadottá. Valójában a történelmet tudományos igénnyel űzők körében csak a formalista és kontextualista modell tudott az ortodoxia rangjára emelkedni. Valahányszor organicista vagy mechanisztikus tendenciák tűntek fel a mesterség elismert művelőinél – mint Rankénál és főleg Tocqueville-nél –, e tendenciákra úgy tekintettek, mint a történelmi ábrázolást illetően elvárható tiszta formáktól való sajnálatos elhajlásra. Sőt amikor egy-egy gondolkodó esetében a történelmi mező kifejezetten organicista (Hegel) vagy mechanisztikus (Marx) ábrázolásának szándéka került túlsúlyba, ezt azzal magyarázták, hogy ezek a gyalázatos „történetfilozófia” bűnébe estek.

Röviden, a hivatásos történészek számára – egy sajátosan „történelmi” ábrázolás lehetséges formáira vonatkozóan – a választás a formalizmusra és a kontextualizmusra szűkölt le. Ezzel szemben az organicizmust és a mechanizmust eredetnek történelmi gondolkodásmódnak tekinti mind a hivatásos történészek többsége, mind filozófus barátai, akik a „történetfilozófiát” mítosznak, defektusnak vagy ideológiának tartják. Például Karl Popper nagy hatású műve, *A historicizmus nyomorúsága* alig több, mint hosszú vádirat a történelmi gondolkodás ábrázolásának e két módozata ellen.<sup>10</sup> Ugyanakkor nem világos, miért ez az ellenséges érzület a hivatásos történészek részéről az ábrázolás organicista és mechanisztikus módjai iránt. Pontosabban úgy tűnik, ez az ellenségesség valamiféle sajátos, ismertelméleten túli megfontolásokban gyökerezik. Tudniillik a történelem proto-tudományos természetéből adódóan nincs semmiféle olyan parancsoló erejű episztemológiai szükségszerűség, ami előírná az egyik ábrázolásmód preferálását egy másikkal szemben.

Persze lehet azzal érvelni, hogy a történelmet a mítosz, a vallás és a metafizika rab-ságából éppen az organicista és mechanisztikus ábrázolásmód kiiktatásával lehet kiszabadítani. Igaz, a történelmet ezzel sem lehet a szigorú „tudományok” közé emelni, de e vélemény szerint így legalább a „tudományoskodás” veszélye – azaz a tudományos módszer álszent utánzása és tekintélyének illetéktelen elsajátítása – elkerülhető. Hiszen azzal, hogy ábrázolásmódját a formalizmusra és a kontextualizmusra korlátozza, a történetírás legalább „empirikus” maradhat és elkerülheti a Hegel és Marx által gyakorolt „történetfilozófia” csapdáját. Ám éppen mivel a történelem *nem* tartozik a szigorú tudományok közé, ez az ellenségesség az organicista és mechanisztikus ábrázolásmóddal szemben nem más, mint pusztán elfogultság a hivatásos szakma részéről. Ha elfogadjuk, hogy az organicizmus és a mechanizmus olyasféle betekintést enged a természeti és társadalmi szférákban zajló folyamatokba, melyet a formalista vagy kontextualista stratégiák nem képesek nyújtani, akkor az előbbieket kizárása az ortodox történelmi ábrázolásmódok kánonjából csakis ismeretelméleten túli megfontolásokon alapulhat. A formalista és kontextualista diszperzív technikák iránti elkötelezettség csupán egy *döntés* a történész részéről arra nézve, hogy nem törekszik az adatok olyan jellegű integrálására, ami az organicizmus és a mechanizmus esetében magától értetődő. E döntés ugyanakkor az emberrel és a társadalommal foglalkozó tudomány *megfelelő formájára* vonatkozó előfeltevéseken alapul, mitöbb, ezen előfeltevések általában etikai természetűek és mindenekelőtt ideologikusak.

<sup>10</sup> Popper, Karl R.: *The Poverty of Historicism*. London, 1961. 5–55. (Magyarul: Popper, Karl R.: *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest, 1989. 25–56.)

Gyakran hangoztatják – főleg a radikálisok –, hogy a professzionális történészek vonzódása a kontextualista és formalista ábrázolási stratégiák iránt ideológiailag motivált. Például a marxisták szerint meghatározott társadalmi csoportok érdekei diktálják a mechanisztikus módszerű történelmi ábrázolás elvetését, mivel a történelmi struktúra és folyamat adott törvényszerűségeinek felfedése fellebbtené a fátylat az uralkodó osztályok hatalmának valódi természetéről, és ezzel az ezen osztályok privilegizált hatalmi helyzetéből való kipenderítéséhez szükséges tudást biztosítaná. A radikálisok szerint a hatalmon lévő csoportok érdeke egy olyan történelemszemlélet kialakítása, ahol csupán a magukban álló események és közvetlen kontextusuk viszonya ismert, vagy legjobb esetben is a tények laza egymás mellé rendezése, mivel a történelmi tudás jellegéről szóló efféle elméletek mind a „liberálisok” »individualista«, mind a „konzervatívok” »hierarchikus« prekonceptióinak megfelelnek.

Ezzel szemben a radikálisok állítását, hogy ti. a történelmi struktúra és folyamat „törvényszerűségeit” már felfedezték, a liberális történészek hasonlóképp ideologikusan motiválnak tekintik. Szerintük az efféle törvényeket általában valamilyen társadalmi átalakítást célzó program előmozdítására eszelik ki, legyen az radikális vagy reakciós irányultságú. Ezzel a történelmi struktúrák és folyamatok törvényszerűségeinek pusztá keresése is rossz mellékízt kap, és az ilyen irányban vizsgálódó történészeket is gyanússá teszi. Ugyanez a helyzet az idealista történetfilozófusok „elveivel” is, melyek a történelem „értelmét” a maga totalitásában próbálják megragadni. Ezek az „elvek” – a kontextualista, a formalista vagy a mechanisztikus ábrázolásmód bármelyikének képviselői szerint – mindig ideológiailag meghatározott, retrográd és maradi koncepciók támaszául szolgálnak.

Tulajdonképpen a valóságról szóló minden történelmi beszámoló egy megkerülhetetlen ideológiai komponenssel rendelkezik. Mondhatni: azért, mert a történelem *nem* tudomány – vagy legfeljebb olyan proto-tudomány, amely felépítésében specifikusan meghatározható tudományon kívüli elemekkel bír –, pusztán az az állítás, hogy a történelmi forrásokban formális koherencia rejlik, a történelmi világnak és magának a történelmi tudásnak a természetét illetően olyan nézeteket von maga után, melyek a „jelen” megértése szempontjából ideologikus vonatkozásokkal rendelkeznek, bárhogyan is definiálják ezt a „jelen”. Más szóval, annak pusztá kimondása, hogy a társadalmi gondolkodás és gyakorlat jelene elválasztható múltjától, és ezen múlt formális koherenciája meghatározható, olyan formának a *tételezését* jelenti, melyet a jelenről alkotott tudásnak is fel kell vennie, amennyiben a múlttal *kontinuus*. Egy adott tudásforma iránti elkötelezettség pedig eleve meghatározza a jelenről, feltételezhető tudásfajtáiról, és így a jelen megváltoztatására vagy adott formájában való fenntartására alkalmas tervekről alkotható általánosítások *fajta*it.

## Az ideológiai vonatkozás

A történelmi beszámoló ideológiai dimenziói a történelmi tudás természetével kapcsolatos történeti állásfoglalás etikai vonatkozásaira utalnak, illetve arra, hogy a jelen eseményeinek megértése szempontjából milyen következtetések adódnak a múlt tanulmányozásából. Az „ideológia” fogalmán olyan előírások sorozatát értem, melyek arra vonatkoznak, hogyan vegyünk részt a jelen társadalom működésében, illetve hogy miképp gyakorolhatunk rá hatást (akár megváltoztatása, akár a jelenlegi állapot fenntartása irányában). Az efféle előírások a „tudomány” vagy a „realizmus” tekintélyét maguknak tulajdonító magyarázatok formáját veszik fel. Mannheim Károlynak az *Ideológia és utópia*ban lefektetett elemzési módját követve *anarchista*, *konzervatív*, *radikális* és *liberális* ideológiai alapbeállítódásokat különböztettek meg.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Mannheim fő ideológiai típusokról, illetve az ezek alapjául szolgáló történetfilozófiákról alkotott osztályozásrendszerét leegyszerűsítve használom. *Lehet-e a politika tudomány?* című esszéjé-

Persze léteznek egyéb metapolitikai pozíciók is. Mannheim apokaliptikus (mely a koraújkori vallási mozgalmakat jellemezte), reakciós és fasiszta álláspontokról is beszél. Ám ezek lényege olyannyira autoriter, hogy nem illeszthetők be a felsorolt 19. századi ideológiák közé. Az apokaliptikus szemléletmód az isteni kinyilatkoztatás, a reakciós egy – a társadalmi organizmus örökkön érvényes rendszerének tekintett – osztály vagy csoport tekintélyén alapul, míg a fasiszta egy karizmatikus vezető megkérdőjelezhetetlen autoritására épít. És bár e nézőpontok követői alkalmanként vitába bocsátkoznak más nézetek képviselőivel, ezt kognitív álláspontjuk tekintélyének megalapozásához sem racionális, sem pedig tudományos téren nem tekintik szükségesnek. Így noha sajátos tár-

---

ben Mannheim a politikai tudat öt „ideáltipikus reprezentánsát” sorolja fel, melyek a 19–20. század termékei, és közülük kettőt a konzervativizmus egy-egy válfaja alkot (a „bürokratikus” és a „historicista”). Itt nem éreztem szükségesnek egy efféle megkülönböztetést, mivel a „bürokratikus” forma, mondhatni *minden* a társadalom átalakítását célzó, ideológiailag inspirált erőfeszítéssel ellentétes. Engem azok az értelmiségi törekvések érdekelnek, melyek a *status quo* megváltoztatásának vagy fenntartásának módját a történelmi folyamat valamely sajátos koncepciójában keresik. Amennyire tudom, még egyetlen történész vagy történetfilozófus sem írt oly módon, mely a „bürokratikus konzervativizmus” attitűdjét erősítené. Az én fogalmaim szerinti konzervativizmus (Mannheimnél „konzervatív historizmus”) – ami a jelenlegi társadalmi állapot és nem egy idealizált múlt megőrzésére törekszik – a „bürokratikus konzervativizmus” természetes menedéke is. Vö. Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York, 1946. 104. kk. (Magyarul: Mannheim Károly: *Ideológia és utópia* Budapest, 1996. (a továbbiakban: Mannheim) 138. kk.) Valamint Mannheim, Karl: *Conservative Thought*. In.: Kecskeméti, Paul (Ed.): *Essays in Sociology and Social Psychology*. New York, 1953. 74–164. (Magyarul: Mannheim Károly: *A konzervativizmus*. Tanulmány a tudás szociológiájából. h. n., 1984.)

Mannheim a „fasizmust” is a modern politikai tudat ideáltípusai közé sorolja. Én nem használok ezt a fogalmat, mivel a 19. századi gondolkodók esetében anakronisztikus volna. Helyette az „anarchizmus” kategóriáját alkalmazom, ami manheimi értelemben az apokaliptikus politikai gondolkodás sajátosan 19. századi formája. Az *utópikus tudat* című tanulmányában Mannheim az utópikus gondolkodás négy ideáltípusát sorolja fel, melyek mindegyike a modern politikai tudat egy-egy körülhatárolható fejlődési szintjének felel meg. Ezek az orgiasztikus chiliizmus (a 16. századi anabaptisták millenarista hagyománya), a liberális-humanitárius eszme, a konzervatív gondolat és a szocialista-kommunista utópia. Vö. Mannheim 242–279. Az anarchizmus az orgiasztikus chiliizmus 19. századi szekularizált változata volt, miként a fasizmus ugyanennek a 20. századi verziója. Vö. Mannheim 280. Az anarchizmusnak az apokaliptikus politikai teóriák történetében az kölcsönöz egyedi vonást, hogy a chiliizmussal és a fasizmussal szemben kognitív felelősségre törekedett – azaz irracionális magatartására racionális igazolást próbált találni.

Úgy vélem, az anarchizmus a romantika ideológiai vetülete, ami a 19. század folyamán mindenhol megjelent, ahol a romantika is, és a 20. században éppúgy fasizmushoz torkollott, miként a romantika. Mannheim következetesen arra törekedett, hogy a romantikát összekösse a konzervativizmussal, holott azok a valóságban – a 19. század korai szakaszában létező formájukban – nem voltak többek, mint kortárs eszmék. A romantikus *mithosz* teremtette történetfilozófia sosem gondolta a történelmi időben megvalósíthatónak a teljesen integrált közösség azon eszméjét, ami a konzervatívokat a társadalmi *status quo*-ról dichimnuszok zengésére sarkallta. A romantika egyedülálló *individualizmusában* áll, abban az egoizmusban, ami megteremtette a totális anarchia kívánatos voltába vetett hitet. E momentum talán néhány magát konzervatívnak valló gondolkodónál is megvan, ám ha valóban konzervatívok, akkor ez náluk csak ideológiai porhintés lehet, melynek célja, hogy az adott társadalmi rend privilegizált helyzetű csoportjait megvédje a programszerűen változásokat követelő radikálisoktól, liberálisoktól vagy reakciósktól. A konzervativizmus éppúgy nem érthet egyet a tisztán anarchista világfelfogással, mint ahogy a tisztán radikálissal sem. A *status quo*-t védi, mivel azt egységes, organikus egésznek mutatja, amelyről az anarchisták és radikálisok csak álmodozhatnak.

sadalom- és történetelméletekkel szolgál(hat)nak, szerintük e teóriákat a más nézőpontból eredő kritikával, általában a „tényekkel” vagy a konzisztens és koherens formális logikával szemben sem terheli felelősség.

A négy mannheimi ideológiai alaptípus viszont egyben értékrendszereket is jelent, melyek az „ész”, a „tudomány” vagy a „realizmus” tekintélyét igénylik. Ez egyben amellyel is elkötelezettséget fejez ki, hogy nyilvános diskurzusra lépjenek más, hasonló autoritásigénnyel fellépő rendszerekkel. Olyan ismertelméleti öntudatot biztosít számukra, amivel a fenti „autoriter” rendszerek nem rendelkeznek, és egyben elkötelezettséget is jelent az iránt, hogy igyekezzenek megérteni azokat a társadalmi folyamatokat, melyeket a „tényeket” alternatív nézőpontból megközelítők tártak fel. Röviden: az anarchizmus, a konzervativizmus, a radikalizmus és a liberalizmus 19. századi formái „kognitív felelősséggel” rendelkeztek, míg az „autoriter” ideológiák nem.<sup>12</sup>

Itt hangsúlyoznom kell, hogy az „anarchista”, „konzervatív”, „radikális” és „liberális” kifejezéseket nem adott politikai pártok jelzőiként, hanem bizonyos általános ideológiai preferenciák jelölésére használom. Ezek eltérő attitűdöket jelenítenek meg abban a tekintetben, miszerint lehetséges és kívánatos-e a társadalom tanulmányozását tudományos szemléletmódra redukálni; különbözőképpen vélekednek a humántudományok által tanítható különféle alapkategóriákról; mást vallanak arról, hogy érdemes-e a társadalmi *status quo* fenntartása vagy átalakítása, és hogy milyen legyen a *status quo* megváltoztatásának célszerű iránya és annak eszközei; végül különböző időorientációs formákat képviselnek (ti. hogy a múltbeli, a jelenlegi vagy a jövőbeli társadalmat tekintik-e az „ideális” formáció paradigmájának). Azt is hangsúlyozni szeretném, hogy a történelmi folyamat történési cselekményesítését vagy formális magyarázatát nem feltétlenül szükséges tudatos ideológiai állásfoglalás termékének tekintenünk. Inkább arról van szó, hogy a történész által a beszámolóban adott forma ideológiai vonatkozásokkal bír, ami összeeseng az előbb felsorolt négy különböző attitűd egyikével vagy másikkal. Ahogy minden ideológiához hozzátartozik egy sajátos történelemszemlélet, úgy vélem, éppúgy igaz az, hogy minden történelemszemlélethez is sajátos ideológiai vonatkozások járulnak.

Az engem érdekő négy ideológiai alaptípus durván a következőképpen írható le. Mind a négy egyetért a társadalmi változás elkerülhetetlenségében, ám eltérnek abban, hogy vajon ez kívánatos-e, illetve hogy mi e változások optimális mértéke. Természetesen a konzervatívok a leggyanakvóbbak a társadalmi *status quo* programszerű megváltoztatásával szemben, míg a liberálisokat, a radikálisokat és az anarchistákat a változások általában csekélyebb mértékben aggasztják, így aztán többé-kevésbé optimisták a társadalmi rend gyors átformálásának kilátásait illetően. Mint Mannheim megjegyzi, a konzervatívok szeretik a társadalmi változásokat a növények fejlődésének, míg a liberálisok (legalábbis a 19. századiak) inkább egy mechanikai szerkezet „finom hangolásának” analógiájával megragadni. Mindkét ideológia szerint a társadalom alapstruktúrája egészennek tekinthető, és amennyiben bizonyos változtatás elkerülhetetlen, az hatéko-

<sup>12</sup> A „kognitív felelősség” fogalmát Peppertől vettem. Nála arra szolgál, hogy elkülönítse a világ-hipotéziseik racionális körülbástyázása iránt elkötelezett filozófiai rendszereket azoktól, amelyek erre nem törekednek. Az utóbbira példa a miszticizmus, az animizmus és az abszolút szkeptizmus, melyek érvelésükben, egy ponton túl, már ismét csak a kinyilatkoztatás, az autoritás vagy a konvenció fogalmaira tudnak hivatkozni. Bár egyes misztikusok, animisták és szkeptikusok *esetleg* képesek lehetnek irracionális magatartásuk racionális igazolására – mintegy a realitások előtt meghajolva –, ez általában ellenfeleik hiperracionalizmusának kritikáját jelenti. Végeredményben tételeik pozitív oldala a racionalitás terepén védhetetlen, mivel tulajdonképpen tagadják az ész tekintélyét. Lásd Pepper 115–137. A politikai gondolkodásban hasonló rendszerek reprezentánsa a tradíciókba ágyazott feudális nemes; a minden jelenlegi vagy jövődőlbeli értéket tagadó reakció; és az ellenfelekkel való vitában az ésszt és a logikát negligáló fasiszta vagy nihilista.

nyabb, ha a totalitás bizonyos részeit, mintsem a *strukturális kapcsolatokat* érinti. Ezzel szemben a radikálisok és az anarchisták a strukturális átalakítás szükségességét vallják, az előbbi a társadalom új alapokon való újjászervezése végett, az utóbbi pedig azért, hogy a „társadalmat” megszüntetve, azt egyének olyan „közösségévé” alakítsa, melyet a közös „humanitás” eszméje tart össze.

A változások ütemét tekintve a konzervatívok a „természetes”, míg a liberálisok a – parlamenti viták, az oktatás és a kormányzás megállapított törvényei iránt elkötelezett, a pártok közti választási versengés által kijelölt – „társadalmi” ritmus követése mellett érvelnek. Ezzel szemben a radikálisok és az anarchisták kataklizmaszerű átalakulásokat képzelnek el, bár a radikálisok jobban tudatában vannak annak, hogy ehhez hatalomra van szükség, jobban érzékelik a meglévő intézményekből fakadó tehetetlenségi nyomatót, és ezért több gondot fordítanak a változtatásokat előmozdítani képes eszközök biztosítására.

Ezen a ponton tekintetbe kell vennünk a különféle ideológiák eltérő időorientációs irányultságát. Mannheim szerint a konzervatívok a történelmi evolúciót a *jelenlegi* intézményi struktúra továbbfejlesztéseként képzelik el, melyet „utópiának” tekintenek – azaz a legjobb társadalomnak, amelyre az ember „reálisan” vágyhat, illetve amelyre helyesen törekedhet. Ezzel szemben a liberálisok e struktúra kifejlesztését a *jövőbe* – még hozzá a *távoli jövőbe* – utalják, s ezzel elítélnék minden olyan erőfeszítést, ami azt meggondolatlanul, „radikális” eszközökkel a jelenben próbálná megvalósítani. A radikálisok viszont az utópia megvalósulását *küszöbön állónak* tekintik, ami forradalmi eszközökkel történő azonnali megvalósítására sarkallja őket. Végül pedig az anarchisták a *régmúltat*, mint az emberiség természetes ártatlanságának korát idealizálják, melyből az a jelenlegi korrup, „társadalmi” állapotába zuhant. Emiatt az utópiát egy idő nélküli síkon képzelik el, melyet az emberiség *bármikor* megvalósíthat, ha az egyének csak saját esszenciális emberi mivoltuk felett akarnak majd ellenőrzést gyakorolni, melyet akaratlagosan vagy tudatosan tehetnek meg, így semmisítve meg a jelen társadalmi képlet legitimitásába vetett, társadalmilag determinált bizalmat.

Az utópikus eszmény időbeli lokalizálása – melyre a különféle ideológiák törekednek – Mannheim számára lehetővé teszi, hogy ezeket „létkongruens” vagy „lét-transzcendens” irányultságuk alapján osztályozza. A konzervativizmus a leginkább „létkongruens” és viszonylagosan a liberalizmus is az, míg az anarchizmus inkább, a radikalizmus pedig relatíve „lét-transzcendens”.<sup>\*</sup> Tulajdonképpen minden ideológia a létkongruencia és a lét-transzcendencia elemeinek keveréke. Ennél fogva a köztük lévő különbség inkább hangsúlyokon, mintsem lényegi kritériumokon múlik. Tudniillik mindegyik komolyan számol a változás lehetőségével. Ezért érdeklődnek a történelem iránt, illetve próbálnak meg programjaiknak történelmi igazolást találni. És emiatt törekszik mindegyik arra, hogy a többivel – kognitív fogalmi keretbe ágyazva – olyan másodlagos jelentőségű ügyekben konfrontálódjon, mint a társadalmi változás kívánatos üteme vagy az ennek befolyásolására felhasználható eszközök.

Ugyanakkor a jelen társadalmi képlet *értékelése* magyarázza meg a történelmi evolúció, valamint a történelmi tudás által felveendő *formát* illető eltérő szemléletmódjukat. Mannheim szerint a különböző ideológiák eltérő módon vetik fel a történelmi „fejlődés” problematikáját. Ami az egyiknek „progresszió”, az a másik számára „dekadencia”, és a „jelenkor” megítélése is más és más, az adott ideológia elidegenítettségi fokának függvényében lehet az a fejlődés csúcspontja vagy hullámvölgye. Ugyanakkor az ideológiák a „mi történt a történelemben” kérdésének megválaszolására hivatott formális magyarázatok-

\* A „létkongruencia” és „lét-transzcendencia” fogalmak esetében Mannheim magyar fordításának szóhasználatát követtük, noha a White által írt „*social congruence*”, illetve „*social transcendence*” kifejezéseknek némileg más konnotációjuk van. – A fordítók megjegyzése.

kal kapcsolatban is eltérő paradigmákat vallanak. E paradigmák a különféle ideológiák több-kevesebb „tudományos” vonatkozására reflektálnak.

Így például abban egyetértés van a radikálisok és liberálisok között, hogy a történelem „racionális” és „tudományos” tanulmányozása lehetséges, de abban már eltérő nézeteket vallanak, hogy miből is áll egy racionális és tudományos történetírás. Az előbbieket a társadalmi struktúrák és folyamatok törvényszerűségeit, míg utóbbiak a fejlődés általános tendenciáit és fő irányát keresik. Hasonlóképp a konzervatívok és az anarchisták is mind meg vannak győződve annak az általános 19. századi vélekedésnek az igazságáról, hogy felfedezhető a történelem „értelme”, és hogy megjeleníthető kognitív felelősséggel (és nem pusztán tekintéllyel) bíró elméleti konstrukcióként. Ám egy sajátosan *történelmi* tudás létéről alkotott elképzelésük abba az „intuícióba” vetett hitet kívánja meg, melyre az egész „történettudomány” épül. Az anarchisták történelmi beszámolóikban a romantika alapvető beleélési technikáit alkalmazzák, míg a konzervatívok az egész történelmi folyamat átfogó organicista ábrázolásába *integrálják* a történelmi mező objektumairól alkotott benyomásaikat.

Nézetem szerint nem létezik olyan ideológiákon kívüli tér, ahol dönteni lehetne a különféle ideológiák által posztulált, a történelmi folyamatra és tudásra vonatkozó koncepciókról. Tudniillik mivel e koncepciók etikai megfontolásokból adódnak, egy olyan konkrét episztemológiai álláspont feltételezése, mely igazolja ezek kognitív megfelelő voltát, önmagában is csak etikai választás eredménye lehet. Nem állíthatom, hogy a történelmi tudás-elméletek közül az egyik ideológia által preferált koncepció „realisztikusabb” a többinél, mivel ez épp annak függvénye – mely tekintetben e koncepciók között nincs összhang –, hogy ti. melyek a „realizmus” adekvát ismérvei. Ugyanígy anélkül azt sem jelenthetem ki, hogy a történelmi tudásról alkotott egyik elképzelés „tudományosabb” a másíknál, hogy ne dönteném el, melyek is egy sajátos *történelem-* vagy *társadalom-*tudomány kritériumai.

Bizonyos, hogy a 19. században a tudomány általánosan hitelesnek tekintett elmélete a mechanizmus volt. Ám a társadalmi gondolkodók véleménye már megoszlott egy mechanisztikus társadalom- és történettudomány létjogosultságáról. Az ábrázolás formalista, organicista és kontextualista módjai a 19. század folyamán a humántudományokban tovább virágoztak, mivel eltértek az arról alkotott vélemények, hogy a mechanista stratégia alkalmazható-e.

A magam részéről semmiféle sorrendet sem állítok fel a 19. századi történelemelméletek között „realizmusuk” vagy „tudományosságuk” alapján. Ugyanígy nem szándékozom adott ideológiai állásfoglalások manifesztációjaként elemezni őket. Csupán arra akarok rámutatni, hogy milyen ideologikus megfontolások játszanak közre a történész munkájában, amikor a történelmi mező magyarázatára és folyamatainak narratív megkonstruálására törekszik. Egyben azt is be kívánom bizonyítani, hogy még a kifejezetten apolitikus történészek és történetfilozófusok – mint Burckhardt és Nietzsche – műveiben is számolnunk kell bizonyos ideológiai vonatkozásokkal. Még ezek a művek is legalább *összecsengenek* saját koruk valamely ideológiai állásfoglalásával.

Egy történelmi mű etikai aspektusát az ideológiai vonatkoztatásmód tükrözi, amely egy *esztétikai* érzékelésmód (cselekményesítés) és egy *kognitív* eljárás (magyarázat) összekapcsolása által tisztán leírónak vagy analitikusnak látszó állításokból előíró jellegű állításokat von ki. A történész, aki cselekményesítésével egy tragédiászerű történetet alakította az eseményeket, az azt mozgató törvény(ek) megállapításával „elmagyarázhatja”, hogy a történelmi mezőben mi történt. Vagy épp ellenkezőleg: azáltal lehet rá az általa cselekményesített történet tragikus vonásaira, hogy a cselekményt mozgató „törvényszerűségeket” keresi. Mindkét esetben az adott történelmi magyarázat morális vonatkozásai abból a viszonyrendszerből fakadnak, ami a történész szerint a kérdéses eseménysorban – a narratív konceptualizáció cselekménystruktúrája és az eseménysor explicite „tudományos” (illetőleg „reális”) magyarázatformája között – benne rejlik.

Egy tragédiaként cselekményesített eseménysort úgy lehet „tudományosan” (vagy „realisztikusan”) megmagyarázni, ha az adott esettől függően a szigorú kauzális törvényszerűségekhez vagy az emberi szabadságról vallott elvekhez folyamodunk. Az előbbinél a vonatkoztatás lényege: az emberiség a történelemben betöltött szerepe folytán egy elkerülhetetlen sors részese, míg az utóbbinál lehetősége van arra, hogy irányítsa, vagy legalább befolyásolja sorsát. Az ezen alternatív módokon megformált történetek ideológiai töltete minősíthető „konzervatívnak” vagy „radikálisnak”. Ezek az implikációk formálisan nem szükségképpen épülnek be magukba a történelmi beszámolókbá, de a dráma megoldásakor vagy a törvény beteljesülésekor érzékelhető *tónusban* vagy *hangulatban* felismerhetőkké válnak. Úgy vélem, Spengler illetve Marx műveiben megtalálhatóak e kétféle történetírás jellemzői. Az előbbi a mechanisztikus ábrázolásmódot a tragédiaként cselekményesített történelem tónusának, hangulatának igazolására használja, azonban úgy, hogy társadalmilag hajlékonyan alkalmazható ideológiai vonatkozásokat von be. Ezzel szemben Marx egy hasonlóan mechanisztikus ábrázolásmóddal a történelem tragikus elbeszélését szentesíti, amely hangnemében heroikus és militáns. A különbség hasonló ahhoz, mint ami az euripidészi és szophoklészi tragédia vagy – egyazon szerzőnél maradva – a *Lear király* és a *Hamlet* között fennáll.

Illusztrációképpen vegyünk néhány történetírásból merített példát! Ranke a történelmet következetesen komédiaként meséli el, vagyis olyan cselekményformában, melynek központi témája a *kiengesztelődés*. Továbbá az általa használt domináns ábrázolásmód organicista jellegű, vagyis célja a történelemben fellelhető fundamentális viszonylatokat alkotó *integráns* struktúrák és folyamatok bemutatása. Ranke nem foglalkozott „törvényszerűségekkel”, őt – a szerinte – a történelmi mezőt benépesítő szereplők és szereplő-csoportok „ideái” érdekelték. Nekem úgy tűnik, hogy az az ábrázolásmód, amely Ranke szerint valamiféle történelmi tudást nyújt, a történelmi mező esztétikai percepciójának azon ismeretelméleti megfelelője, ami Ranke minden elbeszélésében a cselekményesítés komikus formáját veszi fel. A cselekményesítés komikus és a magyarázat organicista módjának eme kombinációja sajátosan konzervatív ideológiai vonatkozásokkal bír. Azok a „formák”, amelyekre Ranke a történelmi mezőben rálelt, általában afféle hagyományosan a komédiák befejezését is jellemző harmonikus állapotoknak foghatók fel. Az olvasó feladata, hogy az „ideák” (például intézmények és értékek) *lezárt* struktúrájának tekintett történelmi mező koherenciáját észrevegye, hasonlóan a dráma nézője által átélt élményhez, ahol az összes *látszólag* tragikus konfliktus komikus megoldást kap. A hangnem alkalmazkodó, a hangulat optimista, az ideológiai vonatkozások konzervatívak, amint az jogosan elvárható egy olyan történelmi műtől, melyet a lehetséges világok létező legjobbjának vagy legalábbis a „reálisan” remélhető legjobbjának alkottak meg, ahogy azt – a történelmi folyamat természetének felfedésével – Ranke beszámolóí sugallják.

Burckhardt ugyanezen kombinációs lehetőségeknek egy másik változatát jeleníti meg. Burckhardt kontextualista volt, mivel úgy vélte, a történészek egy eseményt azzal „magyaráznak meg”, hogy a környező történelmi teret betöltő, egyforma mértékben kiemelhető egyedi dolgok gazdag szövedékébe illesztik azt. Tagadta, hogy a történelem tanulmányozásával törvényszerűségekhez lehetne jutni, ahogy azt is, hogy tipológiai elemzésnek kellene azt alávetni. Számára egy adott eseményor olyan történés-mezőt jelentett, melynek „szövedékét” kisebb-nagyobb mértékben lenyűgözőnek, illetve impresszionisztikus ábrázolásra alkalmasnak tartotta. A *reneszánsz Itáliában* című művét például általában „cselekmény-” vagy „elbeszélői vezérmotívum”-nélküli műnek tekintik. Valójában ez egy, a *satura* eredeti, azaz „egyveleg” értelmében szatirikus elbeszélésként megalkotott mű. A szatíra ironikus fikcionalizáló módszer, melynek fő hatásmechanizmusa abban rejlik, hogy szándékosan nem nyújt olyan jellegű formális koherenciát, amit a romantikus, komikus és tragikus művekhez szokott olvasó vár. Ez a narratív forma – amely

esztétikai párját, a tudást és annak lehetőségeit illető sajátosan szkeptikus elméletében találja – önmagát a történetelméletek anti-ideologikus típusaként szemléli, illetve alternatívát kínál azzal a „történetfilozófiával” szemben, amit Marx, Hegel és Ranke üzött, maga Burckhardt pedig megvetett.

Ugyanakkor a satirikusan exponált elbeszélés tónusa és hangulata is sajátos ideológiai vonatkozásokkal bír: „liberálissal”, ha tónusa optimista, „konzervatívval”, ha hangulata rezignált. Például Burckhardt azon elmélete, miszerint a történeti mező nem más, mint olyan „textúra”, melyet egyedi entitások alkotnak – és alig köti össze őket több, mint egyazon tér alkotóelemeiként betöltött helyzetük illetve megjelenésük ragyogása –, formális szkepticizmusával kombinálva, annak minden lehetőségét megszünteti, hogy hallgatósága a történelmet – a jelen világ megértésének eszközeként – másként, mint konzervatív módon használja. Burckhardt saját, a jövőre vonatkozó pesszimizmusa, olvasóiban egyfajta „*saue qui peut*”-attitűd („meneküljön, aki tud!”) kialakulásához vezet. Efféle attitűdök kifejlődésének elősegítése – az aktuális társadalmi szituációtól függően – liberális vagy konzervatív érdekeket is *szolgálhat*, ám az teljességgel lehetetlen, hogy radikális magyarázatok alapjául szolgáljon. Mitöbb, Burckhardtnál a végső ideológiai implikációk szigorúan konzervatívak, ha nem egyenesen „reakciósak”.

## A történetírói stílusok problémája

Miután megkülönböztettük egymástól a történészek elbeszéléseinek explikatív hatását megteremtő három szintet, most a történetírói stílusok problematikáját vesszük szemügyre. Nézetem szerint a történetírói stílust cselekményesítés-, magyarázat- és ideológiai implikációs módok sajátos *kombinációja* alkotja. Ezek azonban egy művön belül nem variálódhatnak teljesen szabadon. Például a komikus cselekményesítés inkompatibilis a mechanisztikus magyarázatformával, ahogy a radikális ideológia sem hozható összhangba a cselekményszövés satirikus módjával. Hogy úgy mondjam, kölcsönös vonzódás köti össze a mű különböző szintjein a megfelelő explikatív hatás megteremtésére alkalmas módszereket. Ezek a vonzódások a cselekményesítés, a magyarázat és az ideológiai vonatkoztatás lehetséges módjai közt felfedezhető strukturális hasonlóságokon alapulnak. Ezt szemlélteti az alábbi táblázat:

<i>A cselekményesítés módja</i>	<i>A magyarázat módja</i>	<i>Az ideológiai vonatkoztatás módja</i>
Romantikus	Formalista	Anarchista
Tragikus	Mechanisztikus	Radikális
Komikus	Organicista	Konzervatív
Szatirikus	Kontextualista	Liberális

Ezek azonban nem *kötelező jellegű* kombinációs lehetőségek. Sőt a minden mestertörténetész műveire jellemző dialektikus feszültség általában abból adódik, hogy az egymással disszonáns cselekményesítés-, magyarázat- és ideológiai vonatkoztatásmódokat megkísérik összepárosítani. Például Michelet a cselekményesítés romantikus és a magyarázat formalista módját egy kifejezetten liberális ideológiával igyekezett összeházasítani. Hasonlóképp Burckhardt a satirikus cselekményszövést és a magyarázat kontextualista metódusát egy határozottan konzervatív, mitöbb reakciós ideológia szolgálatába állította. Hegel a történelem cselekményesítését két szinten is végrehajtotta – a mikrokozmosz szintjén tragikus, a makrokozmoszén pedig komikus módon –, s mindkettőt a magyarázat organicista módszerével igazolta, melynek eredményeképpen olvasója számára radikális és konzervatív ideológiai vonatkozásokkal egyaránt képes szolgálni.

A dialektikus feszültség azonban minden esetben a történeti mező egészéről alkotott koherens kép kontextusában szabadul fel. Ez a mezőről alkotott egyéni elképzelésekhez egy következetesen felépített totalitás szempontjával járul hozzá. Ezen túlmenően a koherencia és konzisztencia adja az e gondolkodók műveire jellemző sajátos stílusjegyeket is. A probléma csak az, hogy miként határozhatók meg ennek a koherenciának és konzisztenciának az alapjai. Ugy vélem, ezek alapvetően poétikusak, és mindenek előtt nyelvi természetűek.

Mielőtt a történész fogalmi apparátusát a történeti mező adataira összpontosítaná – azért, hogy bemutassa és megmagyarázza azt –, *előzetes* alakot kell adnia a mezőnek [*prefigure the field*], mondhatni, mint a mentális percepció tárgyát kell megkonstruálnia. Ez a poétikai tevékenység elválaszthatatlan attól a nyelvi aktustól, mellyel a mezőt sajátos, interpretációra alkalmas térére formálják. Azaz egy adott mező értelmezhetőségéhez előbb mint felismerhető alakzatok által benépesített teret kell megkonstruálni. Ugyanakkor ezeknek az alakzatoknak, mint jelenségek meghatározott csoportjainak, osztályainak, *genus*ainak és fajtáinak osztályozható rendszert kell alkotniuk. Mitöbb, létezni kell közöttük bizonyos típusú kapcsolatrendszereknek is, amelyek változásai majd azon „problémák” alapjai lesznek, melyek megoldását az elbeszélésben a cselekményesítés és magyarázat különféle szintjein létrehozott „ábrázolások” fogják nyújtani.

Más szavakkal, a történész és a történeti mező találkozása nagymértékben hasonlít ahhoz, mint amikor egy nyelvész egy ismeretlen nyelvvél találkozik. Elsőként a mező lexikai, grammatikai és szintaktikai elemeit kell elkülöníteni. Csak ezután vállalkozhat annak értelmezésére, hogy mit is jelent az elemek adott konfigurációja vagy a kapcsolataik közti változások. Röviden tehát a történész feladata, hogy egy nyelvileg formalizált, lexikai, grammatikai, szintaktikai és szemantikai dimenziókkal rendelkező „nyelvi protokollt” [*a linguistic protocol*] alkosson, ami lehetővé teszi, hogy a történeti mezőt és elemeit annak *saját fogalmaival* – és nem annyira a dokumentumok nyelvhasználata szerint – jellemezze, valamint ezzel saját narratív ábrázolása számára előkészítse. Ez az előre megalkotott nyelvi struktúra ugyanakkor *prefiguratív* alaptermészete miatt azon meghatározható tropológiai eljárás fogalmaival írható le, melyben exponálása megtörténik.

A történelmi beszámoló a történelmi folyamat sajátos metszeteinek verbális modelljei vagy ikonjai. Azért van szükség efféle modellek használatára, mivel a dokumentumok nem világítanak rá félreérthetetlenül a bennük megjelenő események struktúrájára. Ahhoz viszont, hogy a történész meghatározza, „mi is történt *valójában*” a múltban, mintegy *előre* meg kell alkotnia a forrásokban dokumentált egész eseménysort mint a tudás egyik lehetséges tárgyát. Ez a történész saját tudatának ökonómiájában végrehajtott cselekvés *poétikai* jellegű, minthogy minden kognitív és kritikai tevékenységet megelőz. Azért is poétikai, mivel elválaszthatatlan attól a struktúrától, amiről azt követően a történész verbális modell formájában alkot képet, amikor a múltban „*valójában* megtörtént” dolgokat ábrázolja. Ez azonban nem csupán a (mentális) percepció lehetséges tárgyának tekintett tér konstitutív eleme. Tudniillik azon *elméleteknek* is elválaszthatatlan alkotórésze, melyeket a történész a teret benépesítő *objektumok azonosítására* és ezek egymással fenntartott *kapcsolatainak jellemzésére* használ. A történeti mező formális elemzését megelőző poétikai tevékenység során a történész mind az elemzés tárgyát, mind pedig az annak ábrázolására használt konceptualizációs stratégiák modalitását meghatározza.

A lehetséges ábrázolásmódok száma azonban nem végtelen. Valójában négy olyan alaptípus létezik, melyek a költői nyelv négy fő trópusának valamelyikéhez tartoznak. Eszerint a költői nyelv modalitásaiban találhatjuk meg azt a fogalmi kört, mely olyan, a tudomány kategóriáján kívül eső gondolkodásmódok, reprezentációs és ábrázolási stratégiák elemzésére szolgál, mint a történetírás. Röviden, a trópuselmélet alkalmas a történelmi képzelőerő egy adott fejlődési szakaszára jellemző mélystrukturális formák osztályozására.

## Trópuselméletek

A hagyományos poétikák és a modern nyelvészet a költői, figuratív nyelv négy fő trópusát azonosítja: a metaforát, a metonímiát, a szinekdochét és az iróniát.<sup>13</sup> Ezek

<sup>13</sup> A nem tudományos (mitikus, művészi, álombeli) diskurzus tropologikus elméletének két vezető strukturalista kidolgozója Roman Jakobson és Claude Lévi-Strauss volt. Az utóbbi a metaforikus-metonimikus fogalom párt a primitív kultúrák névadási szokásainak vizsgálatához és a mítoszok megértéséhez használta fel. Lásd: Lévi-Strauss 205–244.; módszeréről: Leach, Edmund: Claude Lévi-Strauss. New York, 1970. 47. kk. Jakobson a fenti fogalom párt a költészet nyelvészeti teóriája kiindulópontjának tekintette. Lásd kitűnő esszéjét: Jakobson, R.: Linguistics and Poetics. In.: Sebeok, Thomas A. (Ed.): Style in Language. New York-London, 1960., 350–377. (Magyarul: Jakobson, R.: Nyelvészet és poétika. In.: Jakobson, R.: *Hang-jel-vers*. Budapest, 1972. (a továbbiakban: Jakobson) 229–276.); illetve Jakobson, Roman-Halle, Moris: Fundamentals of Language's-Gravenhage, 1956. című könyvének híres ötödik fejezetét: „The Metaphoric and Metonymic Poles” (Újabb kiadása: Adams, Hazard (Ed.): Critical Theory since Plato. New York, 1971. 1113–1116.) A fogalom párt hasonlóan alkalmazta a pszichoanalízisben Jacques Lacan az álmok nyelvészeti struktúrájának bemutatására, lásd: Lacan, Jacques: The Insistence of the Letter in the Unconscious. In.: Ehmann, Jacques (Ed.): Structuralism. New York, 1966. 101–136.

Lévi-Strauss, Jakobson és Lacan a metaforát és a metonímiát a nyelvi viselkedés két „pólusának” tekintik, melyek külön-külön képviselik a beszédaktus folyamatos (igei) és nem folyamatos (névszói) tengelyét. Jakobson nyelvészeti stíluselméletében a szinekdochét és az iróniát a metonímia fajtáinak és a „realista” próza alapvető trópusainak tekinti. Mint a *Nyelvészet és poétikában* írja: „...a költői képek, a trópusok tanulmányozása főleg a metaforára irányult, és a realista irodalmat, amely a metonimikus nyelvvel áll belső kapcsolatban még nem sikerült megmagyarázni, bár ugyanaz a nyelvészeti módszer, amelyet a romantikus költészet metaforikus stílusának clemzésében alkalmaz, tökéletesen alkalmazható a realista próza metonimikus szerkezetére is.” Jakobson 269. A regényben megjelenő realizmus történetének alapvetően metonimikus tartalmára összpontosító vizsgálatát ténylegesen Stephen Ullmann végezte el: Ullmann, S.: Style in the French Novel. Cambridge, 1967. Ullmann kimutatja az eredendően „igei” romantikus regénystílus „névszói” fejlődését Stendháltól Sartre-ig.

A metaforikus-metonimikus fogalom párt igen hasznos a nyelvészeti jelenségek vizsgálatára, ám az irodalmi stílusok jellemzésére csak korlátozott mértékben tartom alkalmasnak. Ős a reneszánsz óta meghonosodott négyes felosztású trópuselmélet felhasználásával különbséget tehetünk a diskurzus egységes hagyományában előforduló különböző stilisztikai konvenciók közt. Ahogy Emile Benveniste Freud nyelvelméletéről szóló gondolatébresztő esszéjében felveti: „inkább a stílust, mint a nyelvet vehetnénk alapul, amikor Freud-nak az álomnyelv jelentéséről közzétett fogalmaint összehasonlítjuk. (...) A tudattalan valós »retorikával« él, melynek – akár csak a stílusnak – saját »figurái« vannak, a trópusok régi elmélete pedig a kifejezés két fajtájának (a szimbolikus és a jelentéses /*significative*/) vizsgálatához nyújthatna segítséget.” Benveniste, Emile: Remarks on the Function Language in Freudian Theory. In.: Benveniste, Emile: Problems of General Linguistics. Coral Gables, Fla., 1971. 75. Esszéjében Benveniste összemossa a költői és prózai nyelvet, az álomnyelvet és az ébrenlét öntudatának nyelvet, valamint a metaforikus és metonimikus pólusok eltéréseit. Ez egybecseng azzal az állítással, miszerint a valóság költői és diskurzív reprezentációjának hasonlóságai legalább annyira lényegesek, mint különbségei. Ez ugyanúgy érvényes a „realista” fikciókra, mint az álmokra: „A tartalom természete a metafora összes változatát megjeleníti, mivel a tudattalan szimbólumai mind jelentésűket, mind pedig nehézségüket a metaforikus átalakulásból veszik. Felhasználják a hagyományos retorika által metonímiának (a tartalmak hordozója) és szinekdochénak (az egész része) [*sic!*] nevezett jelenségeket is, és ha a szimbolikus sorozatok »szintaxisa« egy megoldással többet hív elő, mint egy másik, ellipszis keletkezik.” *Uo.*

A realista irodalmi formák nyelvi és stilisztikai jellemzése közti mozgást illető nehézségek egy része abból adódik, hogy kiaknázatlan a hagyományos retorika trópusok és figurák, illetve trópusok és sémák közötti különbségtétele. A 16. századi retorikusok, Peter Ramus követve a be-

szédalakzatokat a négy trópus (vagy mód), a metafora, a metonímia, a szinekdoché és az irónia fogalmaiba sorolták be, ám azzal, hogy a trópusok kizárólagosságát nem hangsúlyozták, a költői beszédmódnak hajlékonyabb és az irodalmi stílusoknak differenciáltabb elméletet kínáltak, annál, mint amit a modern nyelvészek kedvelte kétpólusú rendszerre ajánl. A metafora-metonímia fő bináris oppozícióját fenntartva, sok retorikai szakember a szinekdochét a metaforikus, az iróniát pedig a metonimikus nyelvhasználat válfajának tartotta. Ez megengedi az *integratív* és a *diszperzív* nyelv közti különbségtételt, miközben az integráció vagy a redukció mértéke alapján továbbra is lehetővé teszi az eltérő költői hagyományokon belüli disztinkciót. Az új tudományban (1725, 1740) Giambattista Vico a trópusok négyes rendszerét arra használta fel, hogy jellemezze az emberiség tudatának a primitívtől a civilizáltig tartó fejlődési szakaszait. A költői (mitikus) és a prózai (tudományos) tudatfokokozatok *ellentétének* hangsúlyozása helyett Vico folytonosságukat hirdette. Vö. Bergin, Thomas G.–Fisch Max H. (trans.): *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca, New York, 1968. II. k., 129. kk., a „Poetic Wisdom” című rész. (Magyarul: Dienes Geddeon–Szemere Samu (ford.): *G. Vico: Az új tudomány*. Budapest, 1979. 401. kk.) A reneszánsz retorikaelméletéről és az alapvető beszédalakzatok osztályozásáról lásd: Sonnino, Lee A.: *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric*. London, 1968. 10–14., 243–246.

A *sémák* és *figurák* hagyományos retorikai elkülönítése a következőképpen néz ki: a *séma* (mind a szavaké [*lexeos*], mind pedig a gondolaté [*dianoia*]) az ábrázolás mindenféle „ésszerűtlen” ugrásoktól és behelyettesítésektől mentes rendje, ellentétben a *figurával*, ami éppen ezeket az irracionális, vagy legalábbis meglepetésszerű behelyettesítéseket foglalja magában, például a „hűvös szenvedélyek” szókapcsolat esetében, ahol hagyományosan a „forró” mellékevet várnánk. De mi számít racionálisnak vagy irracionálisnak a nyelvhasználatban? Minden kommunikációs céllal használt beszédalakzat racionális. Ugyanez a gondolatok és szavak sémájáról is elmondható. A nyelv kreatív használata lehetővé teszi, mitöbb, meg is követeli az eltérést attól, amit az olvasás, gondolkodás és hallás aktusában a tudat a konvenciók alapján vár. Ez ugyanúgy igaz lehet a „realista” prózanyelvre, mint a költészetre, bármennyire is „romantikus” az utóbbi. A formális terminológiai rendszerek, melyek például fizikai adatokat vesznek alapul, a figurális nyelvhasználat kirekesztését tűzik ki célul, hogy tanulmányuk tárgya a szavak tökéletes „sémáinak” olyan konstrukciója legyen, melyben semmi „váratlan” nem jelenik meg. Például a Newton által felállított, a fizikai világot leképező, számításokon alapuló fogalomkészlet használatának közmegegyezése csupán a diskurzusrendszer *sematizálása*, és nem a kutatás tárgyáról való *gondolkodásé*. A fizikai világról alapjaiban még mindig *figuratív* módon gondolkodunk, „irracionális” ugrásokkal haladva egyik elméletről a másikra, de mindig a metonimikus módon belül maradva. Az alkotó szellemű fizikusok gondolják, hogy meglátásaikat, melyeket figuratív eszközökkel alakítottak ki, szavak olyan sémájába kell, hogy öntsék, mellyel más, a Newton által felállított matematikai-terminológiai rendszerhez kötődő fizikusokkal is kommunikálhassanak.

A terminológiaiilag a fizikánál kevésbé szabályozott tapasztalatterületek „realista” ábrázolásának fő problémája, hogy olyan adekvát szósémával szolgáljon, ami képes visszaadni a valóságról szóló igazságot megragadó gondolatsémát. Ám olyan tapasztalatterületek jellemzésekor, amikor nem létezik általános közmegegyezés annak tartalmára vagy valódi természetére vonatkozóan, illetőleg amikor bizonyos jelenségek – mint például a forradalom – konvencionális ábrázolását kérdőjelezi meg, elmosódnak a különbségek között, amit „elvárnak”, és amit nem. A reprezentáció tárgyáról szóló gondolat és a tárgyat vagy a gondolatot megjelenítő szavak a figuratív nyelvhasználat körébe esnek. Tehát ezért, amikor a valóság „realisztikusnak” vélt ábrázolásmódját vizsgáljuk, fontos, hogy meghatározzuk a diskurzusról domináns poétikai módozatát. Ennek azonosításával olyan tudatszintre jutunk el, ahol a tapasztalat világa már azelőtt *konstituálódik*, mielőtt elemzésére sor kerülne. És a „legfőbb trópusok” (*»master tropes«* – Kenneth Burke elnevezése) négyes felosztását megtartva, meghatározhatók azok a különféle „gondolkodási stílusok”, melyek – többé-kevésbé rejtetten – a valóság minden reprezentációjában feltűnhetnek, legyenek azok akár kifejezetten költőiek, akár prózaiak. Lásd Burke 503–517. (D függelék.) Vö. Henle, Paul (Ed.): *Language, Thought, and Culture*. Ann Arbor, Mich., 1966. 173–195. A trópusokról szóló irodalom változatos és alapvető nézetkülönbségekkel terhelt. A problémák egy része abban rejlik, hogy a diskurzusról tropológiai dimenziójú elemzése a trópusok különféle értelmezésétől függően [vö. Preminger, Alex (Ed. et al.): *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, 1965.] többféleképpen is lehetséges.

a trópusok lehetővé teszik az objektumoknak az indirekt vagy figuratív nyelv különböző fajtái szerinti jellemzését. Különösen hasznos azon eljárások megértése szempontjából, melyek révén az egyértelmű prózai ábrázolásnak ellenálló tapasztalati tartalmak prefiguratíván megragadhatóvá és előkészítetté válnak a tudatos megértés számára. A metafora (eredeti jelentése: „átvitel”) esetében például a jelenségeket – az analógia és a hasonlat értelmében – egymáshoz viszonyított hasonlóságai és különbségeik fogalmaival jellemezhetjük, mint ahogy azt a „szerelmem egy rózsaszál” szólás mutatja. A metonímiánál (szó szerint: „névváltoztatás”), a dolog egy részének megnevezésével az egész nevét helyettesíthetjük be, mint „az ötven vitorla” szólásnál, mely „ötven hajóra” utal. A szinekdochénél, melyet sokan a metonímia egyik formájának tekintenek, a jelenséget egyik olyan részével helyettesítjük, mely az egészben benne rejlik: tételezett valamely *tulajdonságot* jelképezi, mint a „csupaszív” kifejezésnél. Végül az iróniánál a dolgokat azzal jellemezzük, hogy figuratív nyelven épp annak ellenkezőjét állítjuk, mint amit a betű szerinti jelentés hordoz. Az olyan alapvetően abszurd kifejezéseket (katakrézis) mint a „vak szájak”, és a kifejezetten paradox állításokat (oxymoron) mint a „hűvös szenvedélyek” ezen trópus emblémáinak tekinthetjük.

Az irónia, a metonímia és a szinekdoché a metafora válfajai, de különböznek egymástól egyrészt a szó szerinti jelentést átalakító *redukciók* és *integrációk*, másrészt a figuratív szinten megcélzott illuminációk fajtáiban. A metafora alapvetően *megjelenítő*, a metonímia *redukáló*, a szinekdoché *integratív*, az irónia pedig *tagadó* jellegű.

A „szerelmem egy rózsaszál” metaforikus kifejezés például azt állítja, hogy a rózsza képes megjeleníteni a szeretett személyt. Ez – minden nyilvánvaló különbségük ellenére – a két tárgy között fennálló hasonlóságot hangsúlyozza. Ám a szeretett személy és a rózsza *azonosítása* csupán *szó szerinti* állítás. A szólás jelentését *figuratíván* kell értelmezni, ahol a szépség, drágaság, finomság stb. tulajdonságok a szeretett személyt minősítik. A „szerelem” szó az egyéni, a személyes jele, a „rózsza” viszont a szeretett személy tulajdonságait leíró „figuraként” vagy „szimbólumként” értelmezendő. A kedves oly módon azonosul a rózsával, hogy miközben tulajdonságaiban osztozik vele, mégis megtartja különösségét. A szeretett személy nem *redukálódik* a rózsára, mint a szólás metonimikus olvasata esetén, lényegét sem vesszük azonosnak a virágéval, mint egy szinekdochikus értelmezésnél, és természetesen egyértelmű, hogy a kifejezés nem tekinthető önmaga implicit tagadásának sem, mint az iróniánál.

A reprezentáció hasonló fajtáját tartalmazza az „ötven vitorla” kifejezés is, melynek általában vett jelentése: „ötven hajó”. Itt a „vitorla” szó a „hajót” helyettesíti, mivel az egész egy részére redukáljuk. A két különböző tárgyat teljes egészében összekapcsoljuk (mint a „szerelmem egy rózsaszál”-ban), ám a tárgyaknak ebben az esetben nyíltan magukban kell hordozniuk a rész-egész viszonyt. Ennek a kapcsolatnak a modalitása azonban nem a mikrokozmosz-makrokozmosz viszonylatáé, ami akkor lenne igaz, ha a vitorla egy olyan *tulajdonságot* szimbolizálna, melyben mind a „hajók”, mind pedig a „vitorlák” osztoznak (ekkor szinekdochéval állnánk szemben). A mondat inkább arra utal, hogy a „hajók” bizonyos értelemben azonosíthatóak saját létfontosságú részeikkel.

A metonímia esetében a jelenségeket teljes egészében egy másikkal való kapcsolatuk értelmezi, ami a részek közötti összefüggések modalitásán alapul. Eszerint ugyanis az

---

A figuratív nyelv négyes vizsgálatához való ragaszkodással könnyebb a stílusok *dualista* elméletének – melyet a nyelv-stílus szemlélet [*style-cum-language*] idéz elő – ellenállnunk. Sőt a trópusok négyes osztályozása lehetővé teszi, hogy a stílusok duális-bináris osztályozásának kombinatorikus lehetőségeit is kihasználjuk. Így nem kényszerülünk arra, miként Jakobson, hogy a 19. század irodalmát egy romantikus-metaforikus-költői és egy realista-metonimikus-prózai hagyományra osszuk fel. Mindkét hagyomány ugyanazon diskurzus-konvenció elemeiként szemlélhető, melyben a nyelvhasználat minden tropologikus stratégiája megjelenik, de a különböző írók és gondolkodók műveiben más és más fokon van jelen.

egyik rész egy másik rész funkciójára vagy egy aspektus státuszára *redukálható*. Egy adott jelenségsort a részek közötti összefüggések modalitásában létezőként felfogni (nem úgy, mint a metaforánál, melynél az összefüggések a tárgyak között vannak) azt jelenti, hogy különbséget kell tenni azon részek között melyek az egész jellemzői, és azok között, melyek annak csupán aspektusai. Így például a „mennydörgés” kifejezés metonimikus. Itt a teljes folyamat, melynek révén a természeti jelenség *hangja* megszületik, két rész-jelenségre osztható: egyrészt az okra (a természetet jelölő „mennyre”), másrészt az okozatra (a „dörgésre”). E felosztással a „menny” a „dörgéshez” kötődik és a két rész egy okozati redukció modalitását veszi fel. Azaz a természetet jelölő „menny” hangja a „dörgés” (egy különleges típusú hang) aspektusát veszi fel, ami feljogosít minket arra a (metonimikus) kijelentésre, hogy „a menny dörgést okoz”.

A metonímia segítségével egyszerre tehetünk különbséget két jelenség között és redukálhatjuk az egyiket a másik státuszára. Ez a redukció egy szereplő–cselekvés („a menny *dörög*”) vagy egy ok–okozat („a menny *dörgése*”) összefüggés formáját veheti fel. És ezzel – amint arra Vico, Hegel és Nietzsche rámutattak –, a jelenségvilág szereplők és szereplő-csoportok tömegével népesíthető be, melyekről feltesszük, hogy a jelenségek *mögött* léteznek. Amikor a jelenségvilág kettéhasad (egyrészt szereplőkre és okokra, másrészt cselekedetekre és okozatokra), a primitív tudat *tiszta nyelvi eszközök* révén olyan fogalmi kategóriákat (cselekvőket, okokat, szellemeket, lényegeket) ölt magára, melyek nélkülözhetetlenek a civilizált gondolkodás teológiája, tudománya és filozófiája számára.

Am ez az alapvetően *külső* kapcsolat, melyről azt tételezzük, hogy minden metonimikus redukcióban a jelenségek két szféráját jellemzi, a szinekdoché révén a közös *tulajdonságok belső* kapcsolataként is megalkotható. A metonímia a részek közti összefüggések különbségét hangsúlyozza. Az „okozatként” értelmezett „tapasztalatrész” a redukció során az „okként” számon tartott „tapasztalatrésszel” kerül kapcsolatba. A szinekdoché trópusával azonban lehetséges a két részt egy teljességen belülre úgy *integrálni*, hogy az *minőségileg* különbözzék a részek összességétől, mely részek csupán *mikrokozmosz* másolatok.

A szinekdochikus használat illusztrálásaképpen a „csupaszív” kifejezést elemzem. Itt első pillantásra metonímiát fedezhetünk fel – azaz egy testrész nevét, az illető egész testének jellemzésére használjuk. A „szív” szó azonban figuratív értelemben nem egy testrész, hanem egy olyan *tulajdonságot* jelöl, melynek az európai kultúrában ez a hagyományos *szimbóluma*. Tehát a „szívet” nem tekinthetjük egy egyszerű anatómiai résznek, melynek működésével az egész test működése jellemezhető, miként az „ötven vitorla–ötven hajó” esetében. Ez inkább egy, a teljes személyiséget jellemző tulajdonság szimbóluma, amely testi és lelki elemek kombinációjának tekinthető, melyek mind a mikrokozmosz–makrokozmosz viszony modalitásában járulnak hozzá a tulajdonsághoz.

A „csupaszív” kifejezésben a szinekdoché a metonímiára rakódik. Ha szó szerint vesszük, értelmetlen. Metonimikus olvasat esetén reduktív lenne, amennyiben csupán a szívnek az egész életfunkcióban betöltött fontosságára utal úgy, hogy az képileg is meggyőző legyen. Szinekdochikus olvasatban azonban, amely az egész elemei között minőségi kapcsolatot tételez, a kifejezés sokkal inkább integratív, mintsem reduktív. Az „ötven vitorla” metonimikus kifejezéstől eltérően (mely az „ötven hajó” figurájának felel meg) a szinekdoché nem csupán „névváltoztatást” jelez, hanem az egészre – esetünkben az emberre – utaló névváltoztatást, ami (aki) néhány olyan képesség (nagylelkűség, könyörület stb.) birtokában van, melyek a részekből összeálló egész alaptermészetét alkotják. Metonimiaként a test különböző részei közötti kapcsolatot sugallja, mely a szív központi funkciója felől értelmeződik. Mint szinekdoché azonban a kifejezés a személyi-

\* White példáját azért nehéz lefordítani, mert az eredeti (*the roar of thunder*) metonimikus szerkezet egyik tagja magyarul már önmagában is metonímia. – A fordítók megjegyzése.

ség különböző részei közti minőségi jellegű kapcsolatra utal, mely olyan testi és lelki tulajdonságok vegyülékének tekinthető, amelyben minden rész osztozik.

Az eddig tárgyalt három trópuszt olyan eljárások (nyelvi) paradigmáinak tarthatjuk, melyekkel a tudat prefiguratív módon ragadhatja meg a megismerés szempontjából problémát jelentő tapasztalatterületeket, hogy aztán vizsgálat és magyarázat tárgyává tehesse őket. Azaz a nyelvhasználat során adott gondolathoz az ábrázolás több alternatív paradigmatiszta módja is társulhat. A metafora oly módon ábrázoló jellegű, ahogy a formalizmus is az. A metonímia redukív, akárcsak a mechanisztikus módszer, a szinekdoché pedig az organicizmushoz hasonlóan integratív. A metafora a tapasztalati világ prefigurációját a tárgyak-közti, a metonímia a részek-közti, a szinekdoché pedig a tárgy-egész viszony fogalmaival szentesíti. Minden egyes trópus egy sajátos nyelvi protokoll műveléséhez járul hozzá, melyeket az azonosság (metafora), külsőlegesség (metonímia) és a belsőlegesség (szinekdoché) nyelveinek nevezhetünk.

E három „naivnak” nevezhető trópuszal szemben (azért mondom őket naivnak, mivel azt a hitet tételezik, hogy a nyelv figuratív módon megragadhatja a dolgok természetét) az irónia ezeknek – a schilleri „öntudatos” értelmében vett – „szentimentális” ellentéte. Az irónia alapvetően dialektikus, mivel a verbális öntagadás érdekében a metafora öntudatos használatát reprezentálja. Az irónia fő figuratív taktikája a katarézis (eredeti jelentése: „rossz használat”), a nyilvánvalóan abszurd metafora, mely a jellemzett dolog természetéről vagy a jellemzés alkalmatlanságáról szóló ironikus mellékgondolatra inspirál. Az *apória* (eredetileg: „kétség”) retorikai figurájában a szerző előre jelzi saját kijelentéseivel szembeni valódi vagy színlelt bizalmatlanságát, ami az ironikus nyelv egyik legkedveltebb eszközének tekinthető, mind a „realistább” fikciókban, mind pedig az olyan történelmi alkotásokban, melyek osztoznak az öntudatosan szkeptikus hangnemben, vagy amelyek saját intenciójukat „relativizálják”.

Az ironikus kijelentés célja, hogy kimondatlanul is tagadja azt, amit a szó szerinti jelentés állít vagy fordítva. Ez előfeltételezi, hogy az olvasó vagy a közönség már ismeri vagy képes felismerni azon jellemzés abszurditását, amit a formát adó metafora, metonímia vagy szinekdoché jelöl. A „csupaszív” kifejezés akkor válik ironikussá, amikor furcsa hangsúllyal ejtjük ki, vagy olyan kontextusban hangzik el, ahol egyértelműen kiderül, hogy a személyre egyáltalán *nem* jellemzőek a szinekdochikusnak ráaggatott tulajdonságok.

Ebből nyilvánvaló, hogy az irónia bizonyos értelemben metatopologikus, mivel tudatosan mutat rá a figuratív nyelv lehetséges visszaéléseire. Előfeltételezi a valóság „realisztikus” perspektívájának birtoklását, melyből lehetséges a tapasztalati világ nonfiguratív megközelítése. Ennél fogva az irónia a tudat olyan szintjét jeleníti meg, melyben felismerhetővé válik a nyelv problematikus természete. A valóság nyelvi jellemzésében benne rejlő potenciális ostobaságra éppúgy rámutat, mint az általa parodizált hiedelmek abszurdítására. Az irónia tehát – mint Kenneth Burke megjegyzi – „dialektikus”, bár nem annyira a világ folyamatainak, mint inkább a nyelv működésének megértésében, amely a verbális képalkotás során inkább elhomályosítja a dolgokat, mintsem megvilágítaná azokat. Az iróniánál a figuratív nyelv önmagába hajlik, és megkérdőjelezi az érzékelés módosítására vonatkozó saját lehetőségeit. A világ ironikus jellemzését ezért tekintik gyakran *belsőleg* kifinomultnak és realiztikusnak. Úgy tűnik, a gondolkodás magasabb szintre jut, méghozzá a vizsgálat adott fokról az öntudatos szintre kerül, ahol a világnak és folyamatának valódi felvilágosult, azaz önkritikus konceptualizációja lehetségessé válik.

Ezen kívül az irónia trópusa nyelvi paradigmát jelent azon gondolkodásmód számára, amely nem csupán a tapasztalati világ adott jellemzésével, de magával az igazság adekvát nyelvi megragadhatóságának lehetőségével szemben is radikálisan önkritikus. Röviden ez a nyelvi protokoll olyan modellje, ahol a gondolkodásbeli szkepticizmus és az etikai relativizmus hagyományosan megmutatkozik. Mint a világfolyamat reprezentációs formájának paradigmája alapvetően ellenséges a formalista, mechanisztikus, organi-

cista ábrázolási stratégiák „naiv” formációival szemben. Fikcionális formája, a szatíra hasonlóképpen antagonisztikus ellentétben áll a románc, a komédia és a tragédia archetipusaival, mint a számottevő emberi fejlődés megjelenítésmódjaival.

A teljes világrépre egzisztenciálisan kivetítve, az irónia transzideologikusan jelenik meg. Jó taktikával felhasználható mind a liberális, mind pedig a konzervatív ideológiai álláspontok megvédésére, attól függően, hogy az ironikus beszélő a megszilárdult társadalmi formák vagy az „utópisztikus”, a *status quo*-t megváltoztatni akaró reformerek ellen emeli fel hangját. Egy anarchista vagy egy radikális támadólag használhatja, hogy liberális vagy konzervatív ellenfeleinek ideáljait pellengérré állítsa. Az irónia mint világnézeti alap azonban hajlik arra, hogy minden, a pozitív politikai cselekvés lehetőségébe vetett hitet szertefoszlasson. Az emberi lét esszenciális butaságának vagy abszurditásának ilyen felfogása, magának a civilizációnak az „esztelenségébe” vetett hitet eredményezheti, és mandarinszerű megvetésre ösztönöz azok iránt, akik a tudományban vagy a művészetben a társadalmi valóság megragadására törekednek.

## A 19. század történeti tudatának szakaszai

A trópuselmélet olyan módszert kínál, mellyel a 19. századi Európában kialakult történeti gondolkodás legfontosabb módozatai jellemezhetőek. A költői nyelv általános elméletére alapozva lehetővé válik, hogy a korszak történeti képzelőerejének (*historical imagination*) mélystruktúráját önmagába visszatérő ciklikus fejlődésnek tekintsem. A módozatok mindegyike egy diszkurzív hagyományon belüli szakaszként vagy pillanatként fogható fel, mely a történelmi világ metaforikus értelmezéséből formálódik ki, s a metonimikus és szinekdochikus fázisok után a tudás le nem egyszerűsíthető relativizmusának ironikus megértéséhez jutott.

A 19. századi történeti tudat első szakasza a késő-felvilágosodás kori történeti gondolkodás válságában bontakozott ki. Az olyan filozófusok, mint Voltaire, Gibbon, Hume, Kant és Robertson végül a történelem ironikus szemléletmódját tették magukévá. A preromantikus gondolkodók – például Rousseau, Justus Möser, Edmund Burke, a svájci természetlíra, a Sturm und Drang képviselői és főként Herder – a történelem ironikus eszméjével szemben annak tudatosan „naiv” ellentétét képviselték. E történelem-elmélet alapelvei nem voltak következetesen kidolgozottak, s nem fogadta el azokat a felvilágosodás minden kritikusa, de mindannyian osztoztak a racionalizmus iránt érzett ellenszenvben. A történeti vizsgálat helyes módszerének a „belelést” vallották, s szimpatikusnak tekintették a történelem és az emberiség azon aspektusait, melyeket a felvilágosodás még megvetően, leereszkedően szemlélt. Szembenállásuk következtében a történeti gondolkodásban nyílt válság bontakozott ki, mely véleménykülönbség a történeti vizsgálat helyes *attitűdjét* érintette. E szakadás elkerülhetetlenül ösztönözte a történelem-elmélet iránti érdeklődést, s a 19. század első évtizedére a filozófusokat foglalkoztató egyik legfontosabb kérdés „a történelmi tudás problémája” lett.

Ezt Hegel fogalmazta meg a legalaposabban. *A szellem fenomenológiája* (1806) és az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (1830–1831) közötti időszakban a szakadás alapvető okát helyesen azonosította a történeti mező értelmezésének ironikus és metaforikus módozatai közti összetett különbségekben. Sőt, saját történetfilozófiájában érvekkel alátámasztott igazolást nyújt a szinekdochikus értelmezéshez.

Ugyanebben az időszakban a francia pozitivisták a felvilágosodás racionalizmusát organicista módon revideálták. August Comte *Cours de la philosophie positive* című művében (1830-tól) egymásra talált a felvilágosodás mechanisztikus magyarázatrendszerét és az organicista fejlődéskoncepciót. Így Comte a történelmet komédiaként cselekményesítette, és szertefoszlatta a késő-felvilágosodás kori történetírás pesszimizmusára reflektáló szatirikus műhoszt.

Tehát a 19. század első harmadára a történelmi gondolkodás három különböző iskolája alakult ki: a „romantikus”, az „idealista” és a „pozitívista”. Bár a történelem tanulmányozásának, magyarázatának módszerét illetően eltérő álláspontokat képviseltek, azonban mindannyian elutasították a késő-felvilágosodás kori megközelítésmód ironikus hangnemét. Ez az irónia minden formájával szembeni antipátia nagyrészt magyarázatul szolgál arra a történelmi tanulmányok iránti rajongásra és a kor 19. századi történetírást jellemző önbizalomtól duzzadó hangnemre, mely a döntő „módszertani” különbségek ellenére egyöntetűen uralkodott.

Ez magyarázza a második, „érett” vagy „klasszikus” szakasz különleges tónusát is, mely nagyjából 1830 és 1870 között állt fenn. A korszakot egyrészt a történelemelmélet felett folytatott szakadatlan vita, másrészt a múltbeli kultúrákról és társadalmakról alkotott egymás után sorjázó narratív beszámolók jellemzik. Ekkor alkotta nagy műveit a 19. századi történetírás négy nagy „mestere”: Michelet, Ranke, Tocqueville és Burckhardt.

Feltűnő a magas szintű elméleti öntudatosság, mellyel ezek a történetírók a múlt tanulmányozását művelték, és narratív beszámolóikat megalkották. Szinte mindegyikük az a remény hajtotta, hogy olyan történelmi nézőpontot találjanak, ami legalább annyira „objektív”, mint a természettudósoké, és „realista”, mint a korabeli, népek sorsáról döntő politikusoké. A viták ekkortájt inkább akörül bontakoztak ki, hogy milyen ismeretjelleg alapján ítéltető meg egy valódi „realista” történelemkoncepció. A kor történészei – regényíró kortársaikhoz hasonlóan – olyan történelemképet kívántak felmutatni, mely éppen olyan mentes felvilágosodás-kori elődek absztraktságától, mint romantikus kortársaik illúzióitól. Ám akárcsak a korszak regényíróinak (Scott, Balzac, Stendhal, Flaubert, Gouncourt), annyiféle „realizmust” sikerült előállítaniuk, amennyit a figuratív nyelv megkonstruálásának modalitásai lehetővé tettek. A felvilágosodás ironikus „realizmusával” szemben sok ellenlábás „realizmust” alkottak, melyek mindegyike a metaforikus, metonimikus és szinekdochikus módzatok kivételése. Mint a későbbiekben kimutatom, Michelet, Tocqueville és Ranke „történelmi realizmusa” alig több, mint azon nézőpontok kritikai kidolgozása, melyek az említett tropológiai stratégiák következtében a valóság speciálisan „költői” megragadását eredményezik. Burckhardt „realizmusa” viszont az ironikus helyzetbe való visszatérésről tanúskodik, melyből éppen a realizmus próbálta meg a kor történelmi tudatát kiszabadítani.

A történelmi konceptualizáció említett módzatainak leválása a történetfilozófiában figyelhető meg (pontosabban nagyrészt annak tulajdonítható). A második szakaszban a történetfilozófia általában a hegeli rendszer elleni támadás formáját öltötte magára, de a történelmi tudatról való gondolkodásban nem sikerült Hegelt túlszárnyalni. Kivéve persze Marxot, aki megpróbálta Hegel szinekdochikus stratégiáit a korabeli politikai gazdaságtan metonimikus módszereivel ötvözni, hogy egy egyszerre „dialektikus” és „materialista” – vagy ahogy mondani szokás egyidejűleg „történelmi” és „mechanisztikus” – történelmi látomást teremtsen.

Marx képviselte a legállhatatosabban a 19. század azon törekvését, hogy a történelmi tanulmányokat tudományossá tegye. Ezenfelül ő próbálkozott meg a történelmi tudat és a történelmi létezés aktuális formája közötti összefüggés legkövetkezetesebb vizsgálatával is. Műveiben a történelmi gondolkodás elmélete és gyakorlata szorosan kapcsolódik az azt megteremtő társadalom elméletéhez és gyakorlatához. Marx más gondolkodóknál jobban érzékelte a „realista” igényre számot tartó történelemkoncepciók ideológiai vonatkozásait. Saját történelemfelfogása semmiképp sem tekinthető ironikusnak, de sikeresen leplezte le az összes koncepció ideologikusságát. És ezzel jelentősen hozzájárult az íróniába való zuhanáshoz, mely a történelmi tudatot a kor történelmi gondolkodásának utolsó fázisában jellemezte. Ez a historizmus úgynevezett válsága, mely a század utolsó harmadára bontakozott ki.

A történelmi gondolkodásnak azonban nem kellett egy Marx ahhoz, hogy a harmadik, avagy válság-szakaszba belépjen. A második szakasz történészeinek eredményessége ele-

gendő volt, hogy a történeti tudatot az irónia állapotába vesse, mely a „historizmus válságának” valódi tartalmát jelenti. Az ugyanarról az eseménysorról alkotott egyformán átfogó és szemléletes, mégis egymást kölcsönösen kizáró koncepciók logikus kifejtése elég ahhoz, hogy a történelem „objektivitásába”, „tudományosságába” és „realizmusába” vetett bizalmat aláaknázza. E bizalomvesztés már Burckhardt művében érzékelhető, mely szellemében szemmel láthatóan esztétikai, nézőpontjában szkeptikus, hangnemében cinikus, és pesszimista a tekintetben, hogy bármi felszínre hozhatná a dolgok „valódi” igazságát.

A Burckhardt-képviselte történetírói hangulat filozófiai párját természetesen Friedrich Nietzsche-nél találjuk. Az esztéticizmus, szkepszis, cinizmus, pesszimizmus, melyeket Burckhardt „realizmusa” védjegyeként *vállalt fel*, Nietzsche-nél már tudatosan kezelt problémákként jelentek meg. Sőt, ezeket a szellemi dekadencia megnyilvánulásainak tekintette, melyet részben le lehet győzni azzal, ha a történeti tudatot megszabadítjuk a transzcendentális értelemben vett „realista” világszemlélet képtelen ideáljától.

Korai filozófiai írásaiban Nietzsche a kor ironikus tudatát és az ezt fenntartó történeti konceptualizációt saját problémájának tekintette. Mint előtte Hegel (bár eltérő nézőpontból és szellemben), ő is kereste a kiutat az iróniából, anélkül, hogy a naiv romantika illúzióiba esett volna. Nietzsche azonban a történeti folyamat romantikus elméletéhez való visszatérést képviseli, mivel megkísérelte a történeti gondolkodást egy olyan művészetfogalomhoz kapcsolni, melynek a metaforikus mód alkotja paradigmátikus figuratív stratégiáját. Szerinte a történetírás elméletében *tudatosan* metatörténeti, céljában pedig „szupertörténeti”. Ezért a történeti mező *tudatosan metaforikus* érzékelését védte, melyről elmondhatjuk, hogy intencióit tekintve csupán *metaforikusan* volt ironikus. Nietzsche történelemfelfogásában a történeti mező pszichológiája vizsgálható, sőt eredete a valóság speciálisan költői felfogásában mutatkozik meg. Ezért Nietzsche – akárcsak Marx – előkészítette a talajt a „historizmus válságának”, melynek kora történeti gondolkodása is átadta magát.

A historizmus válságára válaszul Benedetto Croce vállalta magára a történeti tudat mélystruktúrájának monumentális vizsgálatát. Nietzsche-hez hasonlóan Croce is felismerte, hogy a krízis a lélek alapvetően ironikus beállítódásának diadalára reflektál. Ő is azt remélte, hogy a történeti gondolkodást megszabadíthatja ettől az iróniától azzal, hogy beolvasztja a művészetbe. Ezért viszont Croce egy sajátosan ironikus művészetelméletet kényszerült kidolgozni. A történeti gondolkodás és a művészet asszimilációjának céljából végül a történeti tudatot sikerült rávezetnie saját ironikus helyzetének mélyebb megértésére. Ezután azzal próbálta a megnőtt öntudat eredményezte szkepticizmustól megmenteni, hogy a történelmet a filozófiába olvasztotta. Ezzel azonban csupán a filozófia historizálása sikerült neki, amivel a filozófiát ugyanúgy tudatossá tette saját korlátainak létezését illetően, ahogy az a történetírás esetében már korábban is megfigyelhető volt.

Mint láttuk, a történetfilozófia fejlődése Hegeltől Marxon és Nietzsche-nél át Crocéig ugyanazt az utat járta be, amit a történetírásnál Michelet-től Rankén és Tocqueville-en át Burckhardtig tapasztalhattunk. A konceptualizáció ugyanazon fő modalitásai láthatók a történetfilozófiában és a történetírásban, bár teljesen kifejlett formájukban különböző szakaszokban jelentek meg. A lényeg az – az egész tekintve –, hogy a 19. század utolsó harmadára a történetfilozófia ugyanabba az ironikus állapotba ért, mint a történetírás. Ez az irónia késő-felvilágosodás kori önmagától csak abban a szofizmusban különbözött, mellyel a történetfilozófia fejtegette, másrészt pedig a tudás spektrumában, melyet a kor történetírása elért.

Fordította: Kisantal Tamás és Szeberényi Gábor

VIDA ISTVÁN KORNÉL

## Abraham Lincoln és az emancipáció kérdése

Vitathatatlan, hogy Abraham Lincoln a leghíresebb és legközkedveltebb amerikai elnökök egyike, akit a történészek zöme is a legnagyobb tengerentúli politikusok közé sorol. Arcképevel találkozhatunk a Rushmore-hegy gigantikus szoboróriásai között, az egycentes érméken, és a Potomac-folyó partjára épült Lincoln Memorial, a washingtoni emlékmű-csoport egyik legimpozánsabb tagja is az ő emlékét őrzi. Személye kapcsán rengeteg mítosz terjedt el, amelyek az egyszerű nép körében még nagyobb népszerűségnek örvendtek az elnök tragikus, 1865. április 14-i meggyilkolása után. Nevétől – amely összekapcsolódott a rabszolgák egyenjogúsítására irányuló törekvésekkel – elválaszthatatlanná vált a „Nagy Felszabadító” mítosza. Kevésbé ismert azonban, hogy az elnök politikai tevékenységében korántsem a feketék felszabadítása és egyenjogúsítása élvezett elsőbbséget.

Abraham Lincolnt nem lehet igazi abolícionista tekinteni. A korábbi whig politikus, aki 1856-ban csatlakozott a Republikánus Párthoz, soha nem rejtette véka alá, hogy morálisan nemcsak elítéli a rabszolgaságot, hanem a „különös intézményt” olyan erkölcsi gonoszságnak tartja, amelynek kiterjesztése nem megengedhető az Egyesült Államok állami státuszra pályázó territóriumaira. Mindezek miatt utasította el az 1854-es Kansas-Nebraska törvényt,<sup>1</sup> illetve a Legfelsőbb Bíróságnak a Dred Scott ügyben 1857-ben hozott döntését.<sup>2</sup> Ugyanakkor azonban ahhoz is ragaszkodott, hogy ahol fennáll a rabszolgaság rendszere, ott az Alkotmány oltalmát élvezzi, és emiatt nem lehet eltörölni. Ennek a nézetének többször is hangot adott azokban a beszédeiben, amelyeket Illinois állam több városában mondott 1858-ban, az állam szenátori székéért Stephen A. Douglas szenátorral vívott nyilvános vitája idején. Ebben a vitában, melyet méltán tartanak az amerikai történelem legnagyobb ilyen jellegű párviadalának, Lincoln élesen támadta a demokraták által támogatott népszuverenitás-elméletet és azzal vádolta őket, hogy a rabszolgaság egész nemzetre való kiterjesztésén munkálkodnak. Douglas jó érzékkel használta ki a faji kérdést övező feszültségeket, azt olvasva a republikánusok fejére, hogy „tökéletes egyenlőséget akarnak teremteni a feketék és a fehérek között, ami pedig nem egyéb, mint eretnokség”. Lincolntól sok szavazó fordult el ekkor annak ellenére, hogy világosan kifejtette, csupán abban hisz, hogy a négeknek is részesülniük

<sup>1</sup> A törvény Kansas és Nebraska territóriumokon lehetővé tette a lakosság számára, hogy maga döntse el, gyökeret verhet-e a rabszolgaság ezeken a területeken, vagy sem (Ez a Stephen A. Douglas szenátor által kidolgozott népszuverenitás-elmélet). Ezzel tulajdonképpen semmissé tette az ún. Missouri megállapodást (1820), amely megtiltotta a rabszolgaságot az északi szélesség 36. fokának 30. percétől északra, és harminc esztendeig biztosította a szabad és a rabszogatartó államok közötti egyensúlyt.

<sup>2</sup> Dred Scott egy Missouri állambeli tiszt rabszolgája volt, aki a gazdájával előbb Illinoisban, majd Wisconsinban élt, s azzal a kéréssel fordult a bírósághoz, hogy mivel a Missouri megállapodás által szabadnak nyilvánított területen lakott, az nyilvánítsa őt szabadnak. 1857-ben a Legfelsőbb Bíróság viszont azt az ítéletet hozta, hogy Scott rabszolga státuszban marad, nem állampolgár, így nem jogosult szövetségi bírósághoz fordulni, illetve a Kongresszusnak nincs joga korlátozni a rabszolgaság terjeszkedését a csatlakozásra készülő területeken, következésképpen a Missouri megállapodás alkotmányellenes.

kellene a Függetlenségi Nyilatkozatban felsorolt természeti jogokban. A történészek zöme szerint Lincoln volt a vita „győztes-vesztése”, aki – noha alulmaradt – minden szempontból egyenrangú ellenfélnek bizonyult.

1860-ra Lincoln lett a Republikánus Párt legnagyobb befolyással bíró politikusa, aki az elnökválasztáson a Demokrata Párt megosztottságának köszönhetően megszerezte az elektori szavazatok többségét. Ezzel az ún. Mély Dél<sup>3</sup> államai veszélyeztetve érezték magukat és hamarosan kiléptek az Unióból, s tették ezt annak ellenére, hogy Lincoln beiktatási beszédében leszögezte, nem áll szándékában beavatkozni a rabszolgaság intézményébe azokon a területeken, ahol az fennáll. Az elnök fő célja az Unió egységének helyreállítása volt, és ennek rendelt alá minden más kérdést, így a rabszolgák egyenjogúsításának problémáját is. Megpróbálta meggyőzni a szakadár államokat arról, hogy a kormány biztosítja a szövetségi törvények végrehajtását (tehát nem kell tartaniuk a vagyonek elvételével felérő rabszolga-felzabarádástól), s érvényben tartotta az 1850-es szökötrabszolga-törvényt.<sup>4</sup> Ettől az intézkedéstől továbbá azt is remélte, hogy az ún. határállamok (Missouri, Kentucky és Maryland) nem fordulnak az Unió ellen.

A háború elhúzódása azonban arra készítette az elnököt, hogy átértékelje korábbi prioritásait. A kialakuló anyagháborúban nélkülözhetetlenné vált a rabszolgák tömegei alkotta munkaerőforrás, illetve hadi potenciál. A Dél megfosztása ezen tényezőktől a siker kulcsát jelenthette. Lincoln azon döntését tehát, hogy kibocsátotta az Emancipációs Nyilatkozatot, amely 1863. január 1-jétől az Unió ellen még lázadó területeken eltörölte a rabszolgaságot, elsősorban a hadi szükség diktálta, háborús intézkedésnek kell tekintenünk, amelyben azonban szerepet játszottak morális szempontok is.

Az elnök természetesen tisztában volt azzal, hogy csak az északi fegyverek sikerei szerezhetnek igazán érvényt a Nyilatkozatnak, illetve világosan látta, hogy a kérdést csak a Kongresszus által elfogadott alkotmány-kiegészítés rendezheti kielégítően: „Ezt a kérdést törvényhozók által készített törvénynek kell rendeznie, nem pedig katonai nyilatkozatoknak”<sup>5</sup> – írta már 1861 szeptemberében. Éppen ezért igyekezett kihasználni befolyását és nyomást gyakorolt a Képviselőházra a XIII. Alkotmány-kiegészítés elfogadását sürgetve. Az 1865 januárjában elfogadott kiegészítés véglegesen megszüntette a rabszolgaságot az Egyesült Államokban.<sup>6</sup>

Lincoln elképzelései észrevehetően radikalizálódtak a polgárháború idején: az emancipáció elutasításától a korlátozott egyenjogúsításon át egészen az általános emancipációig (igaz, egyelőre korlátozott választójoggal). A radikálisok által túlzottan engedékenynek tartott rekonstrukciós elképzelései talán segíthettek volna abban, hogy kevesebb problémával járjon a déli államok „visszavezetése” az Unióba. 1865. április 14-én azonban John Wilkes Booth fegyvere kioltotta Abraham Lincoln életét, s ez is hozzájárult ahhoz, hogy már kortársai körében legendává váljon. Noha az emancipáció kérdésében játszott szerepe pontosításra és finomításra szorul, az mégis bizonyos, hogy az amerikai történelem egyik legjelentősebb személyisége volt.

<sup>3</sup> A Mély Dél („Deep South”) államai (Dél-Karolina, Florida, Georgia, Alabama, Mississippi, Louisiana és Texas) 1860 decemberében és 1861 elején váltak ki az Unióból, míg a Felső-Dél („Upper South”) államai (Észak-Karolina, Virginia, Tennessee és Arkansas) 1861 áprilisában.

<sup>4</sup> Az 1850-es szökevény rabszolgákról szóló törvény felhatalmazta a szövetségi bírakat, hogy le tartóztathassák a szökevénynek vélt feketéket és esküdtszéki tárgyalás nélkül Délre vitethessék őket. Emellett pedig jogukban állt bárkit felszólítani, hogy segédkezzék a szökevény rabszolgák kézre kerítésében.

<sup>5</sup> Abraham Lincoln. *Speeches and Writings 1859–1865*. Ed.: Fehrenbacher, Don E. The Library of America, New York, 1989. 268–270.

<sup>6</sup> A XIII. Alkotmány-kiegészítés kimondja, hogy az Egyesült Államok területén sem rabszolgaság, sem pedig más kényszerű szolgaság nem fordulhat elő.

Az alábbiakban közölt dokumentumrészletek betekintést engednek Lincoln rabszolga-felszabadítással kapcsolatos véleményének és gondolatainak módosulásába az 1850-es évek közepétől egészen a polgárháború befejezéséig.

## Lincoln válasza Douglas szenátornak az Illinois állambeli Peoriában<sup>7</sup>

1854. október 16.

(Forrás: *Speeches and Letters: Abraham Lincoln*. Ed.: Roe, Mervin. E. P. Dutton and Co., New York, 1936. 27–34.)

(...) Ezt a nyilvánvaló közömbösséget,<sup>8</sup> amely – azt kell gondolnom – valójában nem mást, mint a rabszolgaság kiterjesztéséért titkon érzett buzgalmat takarja, csak gyűlölni tudom. Gyűlölöm magának a rabszolgaságnak az óriási igazságtalansága miatt. Gyűlölöm, mert megfosztja köztársaságunkat attól, hogy az igazság példajaként szolgáljon a világ számára, hihetővé teszi a szabad intézmények ellenfeleinek gúnyolódását, ahogy képmutatónak neveznek bennünket, s gyűlölöm, mert miatta a szabadság igaz barátainak szívében is kétség merülhet fel őszinteségünket illetően. Különösképpen pedig azért gyűlölöm, mert oly sok nagyszerű embert kényszerít közülünk arra, hogy nyílt háborúba keveredjen a polgári szabadság legalapvetőbb elveivel, arra, hogy bírálják a Függetlenségi Nyilatkozatot és ragaszkodjanak ahhoz, hogy a cselekedeteinknek nincsen más vezérelve, mint az önérdék. (...)

Amikor a déli emberek azt mondják, hogy ők nálunk semmivel sem jobban felelősek a rabszolgaság eredetéért, igazat adok nekik. Amikor azt hangoztatják, hogy az intézmény létezik, és nagyon nehéz tőle bármilyen kielégítő módon megszabadulni, megértem és méltányolom őket. Bizonyosan nem fogom őket olyasvalaminek a végre nem hajtásáért okolni, aminek módját jómagam sem ismerem. Ha valamennyi evilági hatalom a kezembe kerülne, akkor sem tudnám, mit lehetne tenni a fennálló intézménnyel. Első gondolatom az volna, hogy szabadítsunk fel minden rabszolgát és küldjük őket szülőföldjükre, Libériába.<sup>9</sup> Azonban egy pillanatnyi gondolkodás meggyőzne arról, hogy bármennyire magas (szerintem létező) elvárások fűződnének is ehhez hosszú távon, azonnali végrehajtása lehetetlen. Ha egyetlen nap alatt partra tennénk őket ott, mindannyian elpusztulnának a következő tíz nap alatt, de nincs annyi felesleges hajónk és pénzünk, hogy sokszor tíz nap alatt vigyük oda őket. Mit tegyünk tehát? Szabadítsuk fel és alárendeltjeinkként tartsuk őket magunk között? Egészen biztos, hogy ez javítana helyzetükön? Azt hiszem, bármi történne is, én nem tartanék rabszolgát, noha ez számomra nem elegendő kiindulópont ahhoz, hogy elítéljek másokat. Aztán mi legyen? Szabadítsuk fel és tegyük őket társadalmilag és politikailag egyenlővé magunkkal? Ellenérzéseim

<sup>7</sup> Lincoln indult a képviselőházi választásokon Illinois államban és segítette Richard Yates kampányát is. Mindketten élesen támadták a Kansas-Nebraska törvényt és egyik szerzőjét, Stephen A. Douglas szenátort. Lincoln három legfontosabb szónoklata között volt ez a beszéd is, amely Peoriában hangzott el. Lincoln bekerült a törvényhozásba, de a megbízatást visszautasította annak érdekében, hogy indulhasson később az állam szenatori helyeinek egyikéért.

<sup>8</sup> Lincoln itt arra utal, hogy az ún. „Wilmot-féle kiegészítést” (1846), amely kikötötte volna, hogy a mexikói háborúban szerzett területeken nem engedélyezik a „rabszolgaságot és más nem önkéntes szolgálást”, a Szenátus – igaz, csaknem három évig húzóódó vita után – leszavazta.

<sup>9</sup> A gondolat már korábban is létezett. 1816-ban alapították az Amerikai Gyarmatosítási Társaságot, amely úgy kívánta megoldani a rabszolgakérdést, hogy visszaszállítja a feketéket Afrikába, noha különösebb sikereket sohasem tudott felmutatni. Ezen erőfeszítések kapcsán került sor Libéria megalapítására 1821–22-ben.

nem engednék ezt, s még ha én el is fogadnám, tudjuk jól, hogy a fehérek nagy többsége nem tenne így. Nem az az egyetlen kérdés, hogy ezek az érzések összeegyeztethetők-e az igazsággal és a józan ítélőképességgel, már ha egyáltalán ennek szerepet kell kapnia. A közhangulatot – akár megalapozott, akár nem – nem lehet minden következmény nélkül figyelmen kívül hagyni. Nem tehetjük tehát őket magunkkal egyenlővé. Számomra úgy tűnik, hogy a fokozatos emancipáció módszere alkalmazható lehet, de a kérdéssel kapcsolatos vonakodásuk miatt nem vállalkozom arra, hogy ítéletet mondjak déli felebarátainkról.

(...) Kiváltképp ellenzem azt az új helyzetet, amellyel a Nebraska törvény közismert alapelve ruházta fel a rabszolgáságot államunkban. Ellenzem, mivel feltételezi, hogy erkölcsileg elfogadható az, amikor egy ember rabszolgájává tesz egy másikat. Ellenzem, mint a szabad emberek veszélyes fecsegését – szomorú bizonyítékát annak, hogy a túlzott jómódban elfeledjük a jogot, hogy a szabadságot mint alapelvet már nem tiszteljük. Ellenzem, mert a Köztársaság Atyái megkerülték és elutasították. A „szükség” elve volt az egyedüli érv, ami miatt valaha is a rabszolgáság javára döntöttek, és addig, csakis addig fogadták el, ameddig az feltétlenül szükséges volt. Itt találták ezt az intézményt, amelyről nem tehetek, s a brit uralkodót hibáztatták, amiért engedélyezte bevezetését.<sup>10</sup> Ennélfogva látható, hogy koruk szelleme nyilvánvalóan és félreérthetetlenül ellenségesen viszonyult a rabszolgáság alapelvehez, és csakis szükségből tűrte azt meg.

### Lincoln beszéde a Szenátusba történő jelölésének alkalmából 1858. június 17. Springfield, Illinois állam<sup>11</sup>

(Forrás: *Speeches and Letters: Abraham Lincoln*. I.m. 69–77.)

Ha először tudnánk, hogy hol vagyunk és merrefelé tartunk, akkor jobban meg tudnánk ítélni, hogy mit tegyünk és milyen módon. Most már bő öt esztendő telt el, amióta olyan politikai irányvonal vette kezdetét, amelynek bevallott célja és magabiztos ígérete az volt, hogy véget vet a rabszolgáságot támogató agitációnak. Ezen politika végrehajtásával az agitáció nemcsak hogy nem csökkent, hanem egyre jobban fokozódott. Véleményem szerint nem is fog megszűnni, amíg válságba nem sodródunk és túl nem lépünk rajta. „A megosztott ház nem állhat fenn.” Úgy hiszem, ez a kormányzat nem maradhat tartósan fenn úgy, hogy félig rabszolgatartó, félig pedig szabad. Nem számítok arra, hogy az Unió felbomlik – nem számolok azzal, hogy a ház összeomlik –, de arra számítok, hogy megszűnik megosztottnak lenni. Vagy teljesen ilyenné válik, vagy teljesen olyanná. Vagy a rabszolgáság ellenzői fognak gátat vetni a rabszolgáság további terjeszkedésének, úgy hogy a közvélemény abban a hitben nyugodhat meg, hogy a végső pusztulás felé halad; vagy az intézmény hívei addig fogják támogatni azt, amíg egyformán törvényessé válik minden államban, legyen az régi vagy új, északi vagy déli. (...)

<sup>10</sup> Lincoln itt a Függetlenségi Nyilatkozatra utal, amelyben a III. György „fejére olvasott” „bűnlajstromon” szerepelt az is, hogy „(...) elhatározta, hogy vásárt nyit, hol embereket fognak venni és eladni. Tiltakozási jogával nem élt, amennyiben minden olyan törvényhozó kísérletet elnyomott, mely ezt a szegyenletes kereskedést megakadályozni vagy korlátozni akarta.”

<sup>11</sup> 1858 júniusában Lincoln elfogadta a Republikánus Állami (Illinois) Konvenció támogatását Douglas szenátori helyére. Springfieldben tartott beszéde az „Megosztott ház” szónoklatként vált híressé, s ez jelentette a Douglas-szel vívott vitasorozatának első állomását, amelyet később továbbiak követtek szerte Illinois államban. Érdekes tény, hogy Lincoln általában egyszerű utasítást ugyanazon a vonaton utazott, amelyhez Douglas különkocsiját hozzácsatolták.

## Lincoln válasza Douglas bírónak 1858. július 10. Chicago, Illinois állam<sup>12</sup>

(Forrás: *Speeches and Letters: Abraham Lincoln*. I.m. 77-95.)

(...) Először is nem kerülte el figyelmemet, hogy kormányzatunk nyolcvankét esztendőn keresztül képes volt fennmaradni félig rabszolgatartó, félig pedig szabad kormányzatként. Tisztában vagyok ezzel. Meglehetősen jól ismerem az ország történelmét és tudom, hogy nyolcvankét esztendő óta félig rabszolgatartó, félig pedig szabad országgént létezik. Úgy hiszem – és erre kívántam utalni ott<sup>13</sup> –, úgy hiszem, azért maradt fenn, mert a Nebraska-törvény bevezetéséig a közvélemény mindvégig abban a hitben élt, hogy a rabszolgaság a végső pusztulás felé halad. Ez adott nekünk nyugalmat az elmúlt nyolcvankét esztendőben – legalábbis én így gondolom. Mindig is gyűlöltem a rabszolgaságot, azt hiszem, legalább annyira, mint bármely abolicionista – régivágású whig vagyok –, mindig is gyűlöltem, de mindig hallgattam róla egészen azon új korszak beköszöntéig, amelyet a Nebraska törvény bevezetése jelentett. Mindig azt hittem, hogy mindenki elene van, és hogy a megszűnés felé halad. (...) Okunk volt ezt hinni.

Az Alkotmány elfogadása és annak körülményei hitették ezt el az emberekkel, valamint az, hogy magának az Alkotmánynak a megalkotói is ezt gondolták. Miért rendelkeztek ezek a hajdanán élt emberek az Alkotmány elfogadásakor úgy, hogy a rabszolgaság nem terjeszkedhet azokon a területeken, ahol még korábban nem volt jelen? Miért foglaltak úgy állást, hogy a rabszolgák behozatalára irányuló afrikai rabszolga-kereskedelmet hús esztendőn belül betiltja a Kongresszus?<sup>14</sup> Miért határoztak így? Még több ilyen határozatot is felsorolhatnék, de elegendő ennyi is. Mik voltak ezek, ha nem világos jelzései annak, hogy az Alkotmány megalkotói akarták és várták ennek az intézménynek a végső pusztulását? És most, amikor azt mondom – ahogyan abban a beszédben is mondtam, amelyből Douglas bíró idézett –, hogy a rabszolgaság ellenzői gátat fognak vetni további terjeszkedésének, és úgy kezelik, hogy a közvélemény abban a hitben nyugodhat meg, hogy a végső pusztulás felé halad, csupán arra gondolok, hogy az a sors vár rá, amit kormányzatunk alapítói eredetileg neki szántak.

Már százszor elmondtam, és nem áll szándékomban visszavonni, hogy úgy hiszem, a szabad államok lakóinak egyáltalán nem áll jogában és nem szabad arra törekedniük, hogy a rabszolgatartó államok ügyeibe beleszóljanak, és hogy beavatkozzanak a rabszolgaság kérdésébe. Mindig ezt mondtam, Douglas bíró is hallotta. Amikor azt mondják, hogy támogatom a rabszolgaság intézményébe való beavatkozást ott, ahol az fennáll – annak alapján, ami valaha is szándékomban állt, és azt hiszem, amit valaha is mondtam – teljesen alaptalanul mondják. Ha valamikor netalán úgy beszéltem volna, hogy az világosan így lett volna értelmezhető (noha azt hiszem, sohasem tettem) most ezennel kijavítom magam. (...)

<sup>12</sup> Stephen A. Douglas előző napon, július 9-én tartott beszédére adott választ Lincoln.

<sup>13</sup> Douglas Lincoln springfieldi beszédére utalt, s ezt magyarázza a republikánus szenátorjelölt.

<sup>14</sup> Utalás az Alkotmány I. cikkének kilencedik paragrafusára.

## Részlet Abraham Lincoln Douglas-hez intézett válaszából

1858. augusztus 21. Ottawa, Illinois állam

(Forrás: *Speeches and Letters: Abraham Lincoln*. I.m. 99–109.)

(...) Ezennel kijelentem e kérdéssel kapcsolatban, hogy sem közvetlenül, sem pedig közvetve nem áll szándékomban beavatkozni a rabszolgaság intézményébe azokban az államokban, ahol az fennáll. Úgy hiszem, sem törvényadta jogom, sem hajlandóságom nincs ezt tenni. Nem kívánok politikai és társadalmi egyenlőséget bevezetni a fehér és a fekete faj között. Olyan testi különbségek vannak e kettő között, amelyek – megítélésem szerint – mindörökké megakadályozzák a tökéletes egyenlőség elve alapján való együttélésüket. Amennyiben pedig szükséges, hogy különbséget tegyünk, jómagam – Douglas bíróhoz hasonlóan – azon faj mellé állok, amely felsőbbrendű helyzetben van, és amelybe magam is tartozom. Sohasem mondtam semmit, ami ezzel ellentétes lett volna: mindazonáltal vallom, a világon semmi nem indokolja, hogy a négereket ne ruházzák fel mindazokkal a természeti jogokkal, amelyeket a Függetlenségi Nyilatkozat megnevez: az élethez, a szabadsághoz és a boldogságra törekvéshez való jog. Vallom, hogy ők is ugyanannyira jogosultak ezekre, mint a fehérek. Egyetértek Douglas bíróval abban, hogy a négerek sok tekintetben valóban nem egyenrangúak velünk: biztosan nem színüket, s talán erkölcsi vagy értelmi képességeiket tekintve sem. De egyenlők velem, Douglas bíróval és bármely más élő emberrel abban, hogy azt a kenyeret, amelyet saját kezük munkájával kerestek, bárki más engedélye nélkül ehessék meg. (...)

## Részletek Lincoln beszédeihez készített jegyzeteiből

1858. október

(Forrás: *Speeches and Letters: Abraham Lincoln*. I.m. 124–129.)

(...) Elgondolásom szerint a véleménykülönbség nagyon leegyszerűsítve nem más, mint a rabszolgaságot helytelenítő és elfogadó emberek közötti különbség. A Republikánus Párt helyteleníti: úgy hisszük, az erkölcsi, társadalmi és politikai szempontból is elítélendő. Nemcsak olyan rossz, amely pusztán azokra a személyekre korlátozódik, akik érintettek benne, és azon államokra, ahol létezik; olyan rossz, amely tendenciájával – túlzás nélkül állíthatom – hatást gyakorol az egész nemzet létre. Mivel rossznak tartjuk, olyan politikai irányvonalat ajánlunk, amely akként fogja kezelni.

Úgy kezeljük, mint bármely más gonosz dolgot, amelyet elítélünk, eladdig, hogy megakadályozhassuk további terjedését, illetve úgy bánunk vele, hogy az idő múlásával remény legyen arra, hogy véget vethessünk neki. Megfelelő módon elismerjük ez idő szerinti jelenlétét közöttünk, s annak a nehézségeit is, hogy bármilyen kielégítő módon megszüntethessük, illetve elismerjük minden vele kapcsolatos alkotmányos kötelezettséget is. Úgy vélem, hazánkban való jelenléte és alkotmányos kötelezettségeink miatt egyáltalán nincs jogunk háborgatni azokban az államokban, ahol létezik. És kijelentjük, éppen úgy nincs szándékunkban háborgatni, mint amennyire az nem áll jogunkban sem. Sőt, továbbmegyünk ennél: nem javasoljuk háborgatását még ott sem, ahol az Alkotmány biztosítaná ezt számunkra. Véleményünk szerint az Alkotmány lehetővé tenné a beavatkozást Columbia Kerületben (District of Columbia). Mégsem kezdeményezzük ezt, mivel olyan feltételekkel kellene megtörténnie, amelyekbe nem hiszem, hogy nemzetünk nagy valószínűséggel hamarosan beleegyezik: az *emancipáció fokozatossá tételével és a vonakodó tulajdonosok kárpótlásával*. Ahol úgy gondoljuk, hogy az Alkotmány jogokkal ruház fel bennünket, ott is megtartóztatjuk magunkat tekintettel az intézmény jelenlegi

meglétére és az azzal kapcsolatos nehézségekre. Ugyanakkor úgy szállunk szembe vele mint gonosszal, amennyiben terjeszkedni próbál. Olyan politikához ragaszkodunk, amely jelenlegi határai közé szorítja. Nem hisszük, hogy ezzel megsértenénk bármit, ami az intézmény jelenlegi létezésével, illetve a vele összefüggő alkotmányos garanciákkal kapcsolatos. (...)

Amikor Douglas bíró azt mondja, hogy bárkinek vagy bármely közösségnek jogában áll rabszolgákat tartani, amennyiben úgy akarja, akkor érvelése tökéletesen logikus, ha semmi kivétlivalót nem találunk ebben az intézményben. Ha azonban elismerjük, hogy helytelen, akkor már nem logikus azt mondania, hogy bárkinek jogában áll helytelenül cselekedni. Amikor azt állítja, hogy az egyenlőség elve alapján a rabszolga tulajdonlását ugyanúgy engedélyezni kell a területeken, mint a lóét vagy a sertését, helyesen következtet, amennyiben nincsen különbség ezen tulajdontárgyak között. Ha azonban az egyik jogosan birtokolt tulajdontárgy, de a másik elítélendő, akkor a helyes és a helytelen nem kezelhető egyformán, így – bárhogy csúrik-csavarják is – a demokrata párt politikáját alátámasztó minden érvelésből és magából a politikából elővigyázatos és számító módon kihagyják azt a gondolatot, hogy a rabszolgaság intézményében bármi is helyteleníthető lenne.

### Lincoln utolsó vitabeszéde Douglas bíróval

1858. október 15. Alton, Illinois állam

(Forrás: *Speeches and Letters: Abraham Lincoln*. I.m. 129–135.)

(...) Azzal kapcsolatban, hogy helytelennek tartandó-e a rabszolgaság és korlátozni kell-e a terjeszkedését, hadd jegyezzek meg valamit. Fenyegette-e valaha más is Unióknak létezését a rabszolgaság intézményén kívül? Mi az, amit legbecesebbnek tartunk magunk között? Saját szabadságunk és boldogulásunk. Fenyegette valaha is más szabadságunkat és boldogulásunkat, mint a rabszolgaság intézménye? Ha pedig ez igaz, akkor hogyan javíthatnánk jelenlegi helyzetünkön a rabszolgaság gyarapításával: azzal, hogy kiterjesztjük és növeljük? Az megtörténhet, hogy egy golyvát vagy daganatot nem lehet eltávolítani anélkül, hogy a beteg el ne vérezne, azonban bizonyosan nem az a helyes gyógymód, hogy átültetjük és az egész testre kiterjesztjük. Nem ilyen módon kell kezelni valamit, amit rossznak tartunk. Tudják, a rabszolgaság mint gonosz kezelésének békés módja az, hogy korlátozzuk terjeszkedését és ne engedjük be olyan újabb területekre, ahol korábban nem létezett. Ez a békés, a régimódi út, amelynek példáját maguk Atyáink állították eléink. (...)

Két alapelv néz farkasszemet egymással, amióta világ a világ, és az idők végezetéig fog küzdeni egymással. Az egyik az emberi nem közös joga, a másik pedig a királyok isteni joga. Bármilyen formát ölt is, az alapelv mindig ugyanaz marad. Ugyanaz a szellem mondatja: „Te gürcölsz és dolgozol, megkeresed a kenyeret, és Én fogom azt megenni.” Mindegy, milyen formát ölt is, ugyanaz a zsarnoki alapelv marad, hangozzék el akár egy király szájából, aki saját nemzetén élőködik és az emberek munkájának gyümölcseit élvezzi, akár egy olyan emberi faj tagjainak szájából, akik ezzel mentik magukat, amiért egy másik fajt rabszolgájukká tesznek. (...)

Amikor ez a probléma világossá válik és minden mellékes elemétől megszabadultunk úgy, hogy az emberek tisztán láthassák az igazi különbséget a felek között, ez a vita is hamarosan elcsitul majd, mégpedig békés úton. Nem lesz háború, nem lesz erőszak. A kérdés pedig ismét arra a helyre kerül majd, ahová a világ legbölcsebb és legjobb elméi helyezték.

Lincoln levele Horace Greeley-hez<sup>15</sup>

1862. augusztus 22.

(Forrás: *Abraham Lincoln. Speeches and Writings 1859–1865.*Ed.: Fehrenbacher, Don E. *The Library of America*, New York, 1989. 357–358.)

A Tiszteletreméltó Horace Greeley-nek:

Elnöki Hivatal

Washington, 1862. augusztus 22.

Tisztelt Uram!

Eloolvastam a *New York Tribune* hasábjain 19-én hozzám intézett levelét. Ha olyan ténybeli állításokat vagy feltételezéseket tartalmazna is, amelyeket hibásnak tartok, itt és most nem szállok vitába azokkal. Ha olyan következtetéseket fogalmazna meg, amelyeket elhibáztottnak tartok, itt és most nem szállok vitába velük. Ha türelmetlen és zsarnoki hangnem lenne észlelhető bennük, elnézem egy olyan régi barát iránt érzett tiszteletből, akinek szívét mindig becsületesnek tartottam.

Avval a politikai irányvonallal kapcsolatban pedig, amelyet az Ön szóhasználata szerint „úgy tűnik, hogy követek”, senkiben sem akartam kétségeket ébreszteni.

Meg akarom menteni az Uniót. Meg akarom menteni a legrövidebb úton, ahogyan azt az Alkotmány lehetővé teszi. Minél hamarabb helyre tudjuk állítani az egész nemzetre kiterjedő fennhatóságunkat, annál előbb válhat az Unió „azzá az Unióvá, ami régen volt”. Nem értek egyet azokkal, akik a rabszolgaság megőrzésének az árán nem mentenék meg az Uniót. Nem támogatom azokat sem, akik nem mentenék meg az Uniót, ha csak nem tudnák egyszerre megsemmisíteni a rabszolgaságot is. Mindenek felett álló célkitűzésem ebben a küzdelemben az, hogy az Uniót megmentsem, *nem* pedig a rabszolgaság megőrzése vagy megszüntetése. Ha meg tudnám menteni az Uniót anélkül, hogy egyetlen rabszolgát is felszabadítsak, megtenném. Ha megmenthetném úgy, hogy minden rabszolgát felszabadítok, megtenném. Ha viszont úgy tudnám megmenteni, hogy egyeseket felszabadítok, másokat viszont nem, szintén megtenném. Mindent, amit a rabszolgasággal és a színes bőrű fajjal kapcsolatban teszek, csakis azért teszem, mert úgy hiszem, hogy segít megmenteni az Uniót; amitől pedig tartózkodom, azt azért nem teszem, mert *nem* hiszem, hogy segítségünkre van az Unió megőrzésében. *Kevesebbet* fogok tenni, ha valahányszor úgy gondolom, hogy amit cselekszem, az árt az ügyünknek, de *többet*, amikor úgy gondolom, hogy ha többet teszek, az segítségünkre van. Megpróbálom kijavítani a tévedéseimet, amikor azok tévedésnek bizonyulnak, és magamévá teszem az új nézeteket, mihelyt azok helyesnek látszanak.

A fentiekben szándékaimat a *hivatalos* kötelességemről vallott felfogásomnak megfelelően ismertettem, de nem szándékozom azon a gyakran kifejtett *személyes* óhajomon változtatni, hogy minden ember, mindenhol szabad lehessen.

Tisztelettel: Abraham Lincoln

<sup>15</sup> Horace Greeley (1811–1872) a legbefolyásosabb lapszerkesztők egyike, aki széles körben használta lapját, a *New York Tribune*-t a Republikánus Párt és a háborús erőfeszítések támogatósára. Mindezek ellenére gyakran kritizálta Lincoln elnököt. Így tett 1862. augusztus 19-én is, amikor nyílt levelet intézett hozzá „Húsz millió ember imája” címmel, amelyben azt követelte, hogy a kormány nyilvánítsa a rabszolga-felszabadítást a háború végső céljának, illetve azzal vádolta Lincolnt, hogy helytelen módon belenyugszik abba, hogy a lázadó déliek rabszolgatartó rendszere fennmaradjon.

## Részlet Abraham Lincolnnak a Egyesült Vallási Felekezetek Chicagói Bizottságához intézett válaszából

1862. szeptember 13.

(Forrás: *Abraham Lincoln. Speeches and Writings 1859–1865.*

I. m. 361–367.)

(...) *Mi haszna* lenne jelenlegi helyzetünkben, ha kibocsátanék egy emancipációs nyilatkozatot? Nem akarok egy olyan dokumentumot kibocsátani, amely a világ szemében szükségszerűen éppolyan hatástalan lenne, mint az üstököst kiátkozó pápai bulla. Eleendő lenne-e a *szavam* a rabszolgák felszabadításához, amikor még arra is képtelen vagyok, hogy az Alkotmánynak érvényt szerezsek a lázadó államokban? Létezik-e ott olyan bíróság, köztisztviselő vagy egyén, akire hatással lenne? És mi okból gondolhatnánk, hogy nagyobb hatással lesz a rabszolgákra, mint a Kongresszus legutóbbi törvénye, amelyet magam is jóváhagytam, és mely védelmet és szabadságot ígér azon lázadó gazdák rabszolgáinak, akik átjönnek az arcvonal ezen oldalára? Eddig nem értesültem arról, hogy ezen törvény miatt akár egyetlen rabszolga is átjött volna hozzánk. De tegyük fel, hogy egy általam kibocsátott, szabadságot ígérő nyilatkozat rábírná őket, hogy csatlakozzanak hozzánk – *mihez kezdenénk velük?* Hogyan tudnánk etetni és ellátni egy ilyen sokaságot? (...)

## A Végző Emancipációs Nyilatkozat

### Az Egyesült Államok elnökének nyilatkozata

(Forrás: *Abraham Lincoln. Speeches and Writings 1859–1865.*

I. m. 424–425.)

Tekintettel arra, hogy az Úr ezernyolcszázhatvankettedik esztendeje szeptember havának huszonkettedik napján az Egyesült Államok elnöke egy nyilatkozatot<sup>16</sup> bocsátott ki, amely – egybeként – a következőket tartalmazza:

*„Urunk ezernyolcszázhatvanharmadik esztendeje január havának első napján minden olyan személy, akit rabszolgaságban tartanak bármely olyan államban, vagy egy állam olyan kijelölt részén, amelynek lakossága abban az időpontban lázadásban áll az Egyesült Államok ellen, attól fogva mindörökké szabadnak nyilvánítatik; és az Egyesült Államok végrehajtó hatalommal felruházott kormányzata, amely rendelkezik a katonai és haditengerészeti erővel is, el fogja ismerni és meg fogja védelmezni ezen személyek szabadságát, és semmilyen határozattal nem fog egyetlen ilyen egyént sem megakadályozni tényleges szabadsága megszerzésére irányuló bármilyen erőfeszítésében.*

*A végrehajtó hatalom birtokosa fent említett január elsején nyilatkozatban fogja megjelölni azokat az államokat vagy egyes államoknak azon részeit, melyeknek lakossága lázadásban áll az Egyesült Államok ellen. Az a tény, hogy bármely államot vagy népet ezen a napon az Egyesült Államok Kongresszusának olyan tagjai képviselik hűséggel, akiket ezen államok választásra jogosult szavazói többségének részvételével megtartott választásokon választottak meg, ellenkező bizonyítékok hiányá-*

<sup>16</sup> Lincoln az említett napon, öt nappal az első igazán jelentős északi sikert hozó antietami ütközet után, kibocsátotta az ún. Előzetes Emancipációs Nyilatkozatot. Ekkor már nem vette figyelembe, hogy ez a döntése elfordíthatja az Uniótól az ún. határállamokat; ennél sokkal fontosabbnak tartotta, hogy a feketék Észak oldalán történő bevonása a háborúba hatalmas lépést jelenthet a Dél legyőzéséhez, illetve biztosítja Európa rokonszenvét, és kizár egy esetleges külföldi beavatkozást.

*ban, annak döntő bizonyosságának tekintendő, hogy az ilyen állam és annak népe nem áll lázadásban az Egyesült Államok ellen.”*

Emiatt Én, Abraham Lincoln, az Egyesült Államok elnöke, az Egyesült Államok hadserege és haditengerészete főparancsnokaként ráruházott hatalmamnál fogva, az Egyesült Államok fennhatósága és kormánya ellen fennálló fegyveres lázadás idején, megfelelő és szükséges háborús intézkedésként az említett lázadás leverése érdekében, Urunk ezernyolcszázhatvanharmadik esztendeje január havának első napján – összhangban száz nappal ezelőtt nyilvánosan kihirdetett szándékkal – a fent említett nappal kezdődően kijelölöm azokat az államokat, illetve egyes államok azon területeit, amelyeknek lakói jelenleg lázadásban állnak az Egyesült Államokkal:

Arkansas, Texas, Louisiana, (kivéve St. Bernard, Plaquemines, Jefferson, St. Johns, St. Charles, St. James, Ascension, Assumption, Terrebonne, Lafourche, St. Mary, St. Martin és Orleans egyházközségeit, beleértve New-Orleans városát is) Mississippi, Alabama, Florida, Georgia, Dél-Karolina, Észak-Karolina és Virginia, (kivéve a Nyugat-Virginiának nevezett negyvennyolc megyét, illetve Berkley, Accomac, Northampton, Elizabeth-City, York, Princess Ann és Norfolk megyéket, beleértve Norfolk és Portsmouth városait); a kivételt képező területek pillanatnyilag úgy kezelendők, mintha ez a nyilatkozat nem került volna kibocsátásra.

A ráruházott hatalomnál fogva és a fent említett szándékkal elrendelem és kinyilvánítom, hogy az említett, megjelölt államokban, illetve bizonyos államok részein rabszolgaként tartott személyek mostantól fogva valamennyien szabadok és azok is maradnak; és hogy az Egyesült Államok végrehajtó hatalommal felruházott kormánya – beleértve a katonai és haditengerészeti hatóságokat is – elismeri és megvédelmezi az említett személyek szabadságát.

Ezennel pedig meghagyom minden, ily módon szabaddá nyilvánított személynek, hogy tartózkodjon az erőszak minden formájától, hacsak nem az önvédelem szükségéből teszi, és azt javaslom nekik, hogy – lehetőség szerint – méltányos fizetésért, hűséggel végezzék munkájukat.

Továbbá bejelentem és tudatom, hogy ezen személyek közül a megfelelő erőnléttel rendelkezők az Egyesült Államok fegyveres szolgálatába fogadtatnak, helyőrségekbe, hadállásokba, őrhelyekre és egyéb helyekre és mindenféle hadihajó legénységeként.

Ezen határozattal kapcsolatban, amelyről őszintén hisszük, hogy igazságos, amelyet az Alkotmány garantál, és katonai szükségszerűségből született, az emberiség megfontolt ítéletét és a Mindenható Úristen irgalmas oltalmát hívom segítségül.

Mindezek bizonyosságául ezt a dokumentumot elláttam kézjeggyemmel és hozzácsatoltattam az Egyesült Államok pecsétjét.

Kelt Washington városában a mi Urunk ezernyolcszázhatvanharmadik esztendeje január havának első napján, az Egyesült Államok függetlenségének nyolcvanhetedik esztendejében.

**Az Elnök által: Abraham Lincoln**  
**William H. Seward külügyminiszter**

Lincoln levele Charles D. Robinsonhoz<sup>17</sup>

1864. augusztus 17.

(Forrás: Abraham Lincoln. Speeches and Writings 1859–1865.

I. m. 620–622.)

A Tiszteletreméltó Charles D. Robinsonnak

Elnöki Hivatal

Washington, 1864. augusztus 17.

(...) Csaknem egy esztendővel ezelőtt egy Mr. Conklinghoz írott – azonnal nyilvánosságra is hozott – levemben erről a következőket írtam: „A négernek cselekedeteit, más emberekhez hasonlóan, indítékok motiválják. Miért tennének bármit is értünk, ha mi semmit sem teszünk értük? Ha az életüket teszik kockára miattunk, akkor a legerősebb indíték kell hogy vezérelje őket, ami akár a szabadság ígérete lehet. És a megtett ígéretet meg kell tartani.” Bizonyos vagyok abban, hogy alapos megfontolás után Ön nem fogja azt mondani, hogy ígéretünket az első adandó alkalommal *meg kell szegni*. Bizonyos vagyok abban is, nem várja el tőlem, hogy azt mondjam – vagy arra engedjek következtetni –, készen állok a megfelelő időpontban csatlakozni azon emberek újbóli rabszolgasorba taszításához, akik ígéretünkre való tekintettel szolgáltak bennünket. Erkölcsi értelemben egy ilyen árulás elkerülhetné-e az égiek vagy bármely jóérezésű ember átkát? Politikailag egy ilyen szándék *bejelentése* tönkretenné magát az Unió ügyét is. Azonnal befejeződne a színes bőrűek jelentkezése a hadseregbe, és minden nálunk szolgáló színes bőrű katona elpártolna tőlünk. És jogosan tennék. Miért áldoznák az életüket értünk, ha arról a szándékunkról értesülnek, hogy eláruljuk őket? Ha a lázadók visszanyerik annak a fizikai erőnek a támogatását, amiben a színes bőrűek most bennünket részesítenek és amit nekünk ígérnek, akkor sem a jelenlegi, sem pedig egyetlen jövőbeni kormányzat nem lesz képes *megmenteni* az Uniót. Ha elveszítünk és az ellenségnek átengedünk százharminc-, száznegyven- vagy százötvenezer színes bőrű személyt, aki katonaként, tengerészként vagy munkásként szolgál bennünket, nem leszünk képesek tovább állni a versenyt. (...)

A forrásokat válogatta, fordította, a jegyzeteket írta: **Vida István Kornél**

<sup>17</sup> Charles D. Robinson Kansasben a rabszolgaságot ellenzők egyik politikai vezetője volt, többször választották kormányzóvá. 1862-ben vereséget szenvedett a választásokon, elsősorban a James H. Lane által kezdeményezett alkotmányos felelősségrevonási vizsgálatok miatt, annak ellenére, hogy Robinsont időközben felmentették az államkötvények eladásánál elkövetett visszaélések vádjától.

# Természet, táj, kultúra és fejlődés összefüggései az Egyesült Államok újkori történelmében

Beszélgetés Patrick McGreevy kulturális geográfussal

Patrick V. McGreevy 1984-ben szerzett PhD fokozatot geográfus szakon az egyesült államokbeli Minneapolisban, a University of Minnesotán. Jelenleg a pennsylvaniai Clarion College Antropológia, Geográfia és Földtudományok Tanszékén oktat. Eddigi kutatásai döntően a Niagara-vízesés 19. századi kulturális recepciójához és reprezentációjához kapcsolódnak. Ezek eredményeit *Imagining Niagara: The Meaning and Making of Niagara Falls* (1994) című könyvében tette közzé. Az 1999–2000. tanévben Országgh László Fulbright Professzorként oktatott a Debreceni Tudományegyetem Észak-Amerikai Tanszékén.

\*\*\*

*Először arra kérem, beszéljen szakmai fejlődése fontosabb állomásairól!*

Szerencsésnek mondhatom magam, amiért minnesotai egyetemi éveim alatt néhány kiváló oktatóval hozott össze a sors, úgymint Fred Lukerman geográfussal, David Noble történésszel és különösen Yi-Fu Tuan geográfussal, aki a PhD disszertációm témavezetője volt. Úgy gondolom, mindannyiuknak szenvedélye volt az, hogy releváns jelenségeket vizsgáljanak, és egyáltalán nem zavarta őket, ha diszciplínák közötti határokon kellett átlépniük annak érdekében, hogy érdekes kérdéseket tegyenek fel. Úgyszintén nagy hatással voltak rám diáktársaim is, akiknek legtöbbje – velem együtt – a hatvanas évek ellenzéki köreiből érkezett. Az egyetemen egy főként hallgatókból és néhány fiatalabb oktatóból álló olvasókör keretében négy éven keresztül hetente találkoztunk, hogy olvassunk és megbeszéljük olvasmányainkat egymással. Úgy vélem, hogy a vitáink intenzitása nagyrészt olyan kérdésekből fakadt, amelyek a turbulens hatvanas években vetődtek fel. Azóta mindenütt, ahol megfordultam, megpróbáltam olvasóköröket alakítani: Bostonban, Pennsylvániában és még itt, Debrecenben is. Úgy gondolom, ez alkalmas módja annak, hogy az ember újat tanuljon, és folyamatos kapcsolatba kerüljön különböző gondolatokkal és személyekkel.

Nehéz volna a szakmai fejlődésem állomásairól beszélni, mivel úgy érzem, hogy az folyamatosan alakul. Ezt az is jelzi, hogy az érdeklődési köröm folyamatosan bővül: az utóbbi években a művészet és az irodalom kezdett el érdekelni, de más területek is, mint például a műszaki tudományok vagy a technika. A szemléletem egyre inkább interdiszciplinárizálódik. A kutatási módszerem lényege, hogy rendszerint valami konkrét jelenségből indulok ki – például a Niagara-vízesés, az USA-Kanada határ vagy a Karácsony megünneplése –, amit a kutatásom középpontjába állítok, majd megpróbálom sorra venni a hozzátársított jelentéseket és tágabb kontextusba helyezni azokat.

*Őn az úgynevezett kulturális geográfia tudományterületének művelője. Miként határozná meg ennek módszerét, az általa alkalmazott megközelítési módot? Elméletileg és módszertanilag honnan eredeztethető és hogy kapcsolható a történettudományhoz vagy például a kulturális antropológiához? Milyen jellegű problémákkal foglalkozik?*

Nos, az egyik legrégebbi hagyomány a földrajztudományban a környezeti determinizmus; az a nézet, miszerint a természeti környezet meghatározza az egyes társadalmak közötti különbségeket és egyben magyarázatot is ad rájuk. Ez a vélekedés persze legalább az ókori görögökig vezethető vissza. Arisztotelész például az ázsiaiakat tunya, puhány, ám rendkívül művelt és intelligens embereknek tartotta. A görögöktől északra élő európaiakról ugyanakkor azt mondta, hogy rendkívül bátrak és energikusak, viszont ostobák. A görögök persze éppen középpont helyezkedtek el, és szerinte tökéletes elegyét mutatták az összes pozitív tulajdonságnak. Mindez jó példa arra, hogy milyen logika működik a környezeti determinizmusban, és tulajdonképpen általában az emberi társadalmak úgynevezett tudományos vizsgálatában is: kiindulási pontként egy, az emberi társadalmon kívüli ok szolgál a társadalmi jelenségek magyarázatára, és emiatt azok gyakran áldozatul esnek magának a kultúrának, mely meghatározta azt a kiindulási pontot. Tehát Arisztotelész saját kultúrája felsőbbrendűségi tudatának a csapdájába esik, jóllehet egy objektív tudományos elméletet próbál alkalmazni, mely a környezeti determinizmuson alapul. Úgy vélem, a kulturális geográfiát – a geográfia más ágaival szemben – az emberi szabadság iránti érdeklődés jellemzi. Arról a szabadságról van itt szó, hogy az emberek a szükségleteiknek és elképzeléseiknek megfelelő világot teremtenek maguknak, szemben valamivel, amit kívülről erőszakolnak rájuk. Természetesen az emberi szabadság korlátozott, ám bizonyos fokig az emberek valóban megteremtik a saját világaikat, és a kulturális geográfusok célja az, hogy megértsék a jelentéseket, melyeket az emberek ezeknek a világoknak tulajdonítanak. A kulturális geográfusok egyben hangsúlyozzák, hogy a környezeti és a gazdasági struktúrák korlátozzák a szabadságot, és sokan közülük az individuuum és a struktúra közötti kapcsolatot vizsgálják. A geográfiában természetesen szintén létezik egy erős strukturalista hagyomány: vannak például marxisták és más, hasonló irányzatokat követő kutatók, akik a gazdasági struktúrákra összpontosítanak, mivel úgy látják, hogy azok kulcsként szolgálnak az emberi társadalmak magyarázatához. Másfelől a kulturális geográfiát tényleg nagyon szoros szálak fűzik az antropológiához és a történelemhez. Ez a két legerősebb kapcsolat. A geográfiát úgy is fel lehet fogni, mint egy ősi holisztikus megközelítési módot. A geográfia művelői, mint például Hérodotosz vagy Sztrabón és más klasszikusok, akik megpróbálták megérteni a saját társadalmuk határain kívül fekvő világot, nem különítették el egymástól a természettudományosat, a földrajzit és a történetit. A céljuk az volt, hogy megértsék az olyan helyeket, mint például Egyiptom. Később a geográfia fokozatosan egyre specializáltabb ágakra oszlott, ugyanakkor megmaradt az alapvető kérdés: hogyan értünk meg egy adott helyet, hogyan értünk meg egy, a mienktől különböző társadalmat – ez mindig is a geográfia központi kérdése volt. Ebben az értelemben pedig a történelem alapvető fontosságú a geográfiában. Valószínűleg a 20. század legnagyobb hatású kulturális geográfusa volt egy Carl Sauer nevű kutató, aki Berkeleyben, a kaliforniai egyetemen oktatott. Nagyon közeli munkatársa volt Alfred Kroeber, jelentős amerikai antropológus. Sauer mindig is hangsúlyozta, hogy a geográfiának történetinek kell lennie. Nem elég csak a teret vizsgálni, az idő és a tér együttes szemléletére van szükség. Úgy érezte, hiba volt elválasztani a geográfiát a történelemtől, mivel nyilvánvalóan mindkettőre szükség van ahhoz, hogy megértsünk egy adott helyet. Az utóbbi időben a kulturális geográfiában megjelentek mindazok az elméleti hagyományok és újítások, melyek a többi humántudományban is gyökeret vertek: egzisztencializmus, fenomenológia, kritikaelmélet, kulturális tanulmányok, feminizmus, dekonstrukció, posztmodernizmus. Mindezek hatása továbbra is érvényesül. Így hát a kulturális geográfia nagyban hasonlít a történelemhez vagy az antropológiához vagy éppen az irodalomtudományhoz: ezek az irányzatok hatással vannak rá. Ami viszont talán megkülönbözteti a kulturális geográfusokat, az az a vonás, hogy az emberek által teremtett világokkal vagy helyekkel kapcsolatban tesznek fel kérdéseket, illetve a velük kapcsolatos problémák és jelentések foglalkoztatják őket, melyeket az

emberek azokkal a helyekkel társítanak. A kulturális geográfusok célja, hogy megértsék, az emberek miért hozzák létre az általuk teremtett helyeket.

*Melyek voltak a kulturális geográfia legfontosabb eredményei az Egyesült Államokban az elmúlt évtizedben?*

A nyolcvanas és különösen a kilencvenes években a kulturális geográfia reneszánszát éltük. Az Amerikai Geográfusok Kulturális Geográfia Szakcsoportja, melynek a legutóbbi időkhöz az elnöke voltam, látványos mértékben bővült. Ez azzal magyarázható, hogy megnőtt az interdiszciplináris érdeklődés a kultúra komplexitása iránt. Ha a világ komplex, miért redukálnánk le egy történetre? Az az izgalmas, hogy sokféle érdekes történet létezik. Az embernek mintegy bele kell vetnie magát a kultúra komplexitásába annak érdekében, hogy megértse azt. Annak felismeréséről is szó van, hogy nem lehet elválasztani a kultúrát a gazdaságtól és a környezettől, ám azt nem lehet teljes egészében kizárólag a gazdasággal és a környezettel magyarázni. Ezeket együtt kell vizsgálni. Néhányan azt állítják, hogy a társadalomtudományokban kulturális fordulat következett be, hogy a társadalomtudományok elmozdultak a pozitívizmus felől, illetve a világot leegyszerűsíteni próbáló eszmék felől és a komplexitásra való törekvést tették a magukévá: nem annyira megmagyarázni kell a jelenségeket, mint inkább megpróbálni leírni vagy értelmezni azokat. Beszélhetünk még arról is, hogy megnőtt a szélesebb közönség érdeklődése a helyek, régiók és tájak iránt. William Cronon *Nature's Metropolis* című könyve például, mely Chicago fejlődését kíséri nyomon a természettel való kölcsönhatás nézőpontjából, óriási népszerűsége tett szert. A szerző tulajdonképpen a hagyományos kulturális geográfia módszerét alkalmazza, jóllehet történész. Egy másik példa Simon Shama *Landscape and Memory* című könyve. Ezek a kutatók ugyan nem geográfusok, de olyasvalamit művelnek, ami nagyon közel áll a kulturális geográfiához. Ha az ember az elmúlt évtizedben a kulturális geográfia témakörében született jelentősebb műveknek akar utánanézni, a legcélszerűbb, ha belelapoz néhány szerkesztett kötetbe. Ezek közé tartoznak James Duncan és David Ley *Place, Culture and Representation* vagy Trevor Barnes és James Duncan *Writing Worlds* című könyve. A Ken Foote és mások által írt *Re-Reading Cultural Geography* című munkát említeném még, valamint D. Cosgrove és S. Daniels munkáját, melynek címe *The Iconography of Landscape*. Ajánlhatom még a P. Adams és mások által szerkesztett *Textures of Place* című, megjelenés előtt álló munkát, mely Yi-Fu Tuan nyugalomba vonulása alkalmából készült. Tuan a második világháború utáni legnagyobb hatású amerikai kulturális geográfus. Ezek a könyvek a legújabb kutatási eredményeket mutatják be. Ezek mellett még számos önálló kötetről beszélhetünk. Tuan például egymaga körülbelül tizenöt kötetet írt. Ezeket a könyveket és cikkeket az jellemzi, amit néhányan posztmodern vagy posztstrukturalista kultúraszemléletnek neveznek, vagyis hogy a kultúra nem zárt, hanem dinamikus képződmény, egymással elmentéses folyamatok színtere. Ráadásul ezek a munkák egyre inkább interdiszciplináris jellegűek. Minden irányban átjárják a tudományterületek közötti határokat.

*Milyen tudományágakról van szó?*

Nyilvánvalóan a történettudományról, antropológiáról, irodalomtudományról, társadalomelméletről. Néhányuk gyakorta tesz kirándulást különlegesebb területekre, mint amilyen például a tértervezés vagy a környezetvédelmi jog. Posztmodern geográfusok egy egész csoportja vizsgálja a jog alkalmazását a földre. Ez persze nem véletlen, lévén, hogy a geográfusok a világ minden részét tanulmányozzák. Vannak például olyanok, akik a kínai, egyiptomi vagy mexikói kultúrát kutatják. A geográfusok egyik problémája az, hogy amikor elmennek az országos konferenciájukra, olyan sok különböző téma képviselteti magát, hogy néhányuknak nehézséget jelent, hogy szót értsenek másokkal. Jelen van a teljes spektrum: ott vannak például a természetföldrajzzal foglalkozó kollégák is,

akik a természetföldrajzi folyamatokat tanulmányozzák. A tanszéket, melynek Pennsylvaniában a vezetője vagyok, Antropológia, Geográfia és Földtudományok tanszéknek hívják. Olyan geológusok is dolgoznak ott, akik vulkánokkal vagy őslénytannal foglalkoznak, és olyan kollégáik is vannak, mint jómagam. Ez egyáltalán nincs ellenemre. Nekünk, kulturális geográfusoknak, mindig beszélnünk kell a természettudós és bölcsész kollégáknak arról, hogy mivel foglalkozunk – és ez érdekes feladat. Kihívást jelent, ha az embernek olyanoknak kell magyaráznia, akik egészen más módszerrel dolgoznak. Michael Steiner, kulturális geográfus, aki a múlt évben Debrecenben oktatott, egy irodalmárral közösen írt egy könyvet *Mapping American Culture* címmel, amely az amerikai kultúrát geográfiai szempontból vizsgálja és irodalommal, tájjal, helyekkel foglalkozik. Ez a kötet jó példája az interdiszciplináris együttműködésnek.

*A Niagara-vízesésről írott könyvében úgy vizsgálja ezt a természeti képződményt, mint szimbólumot. Mit jelképezett a vízesés a 19. századi amerikaiak számára? Mikor és hogyan alakult ki a Niagara-kultusz?*

Az amerikaiak hajlamosak megfeledkezni arról, hogy a Niagara-vízesés eszméje, a róla alkotott kép valójában nyugat-európai képződmény. Az észak-amerikai vadonban dübörgő látványos vízesés nagyszerű képe nagy vonzerővel bírt az európaiak számára a 17. század elején, amikor először vettek tudomást a vízesésről. Ekkoriban megnőtt az érdeklődés az Európán kívüli tájak iránt; sokan valójában úgy gondoltak magára az Újvilágra, mint egy olyan helyre, ahol az ember esetleg elkerülheti az Óvilág egynemely korlátját. A Niagara-vízesés kulturális reprezentációját ebben a kontextusban alkották meg. A távolból az emberek úgy képzelhették el a Niagarát, mint a leghatalmasabb, legdicsőségesebb, legcsodálatosabb természeti képződményt, és mivel el volt szigetelve, már százötven évvel azelőtt elképzelték és ismerték, mielőtt megközelíthetővé vált. A vízesésnek ez a képe továbbélt a 19. században, mivel azok, akik életük nagy utazását tervezték a Niagarához – szinte úgy, mint egy zarándoklatot – gyakran úgy képelték, hogy egy olyan látványos helyet készülnék felkeresni, amely a mindennapi világon kívül helyezkedik el. Ehhez járultak még hozzá a fenségesről (*sublime*) szóló esztétikai elképzelések, melyek szerint a természetben rejülő rettenetes és megsemmisítő erő mindazonáltal felemelheti az embert. Hozzáadódtak még ehhez a 19. századi romantikusok eszméi, és persze az Egyesült Államokkal összefüggésben beszélhetünk a természet sajátos nacionalizálásáról, mely egy nemzeti – vagy legalábbis az északi középosztályhoz kötődő – ideológia részévé vált. Ez egy másik olyan réteg, ami hozzájárult a Niagara-vízesés vonzerejéhez. Az Egyesült Államok nem rendelkezett régóta lakott vidékkel, sőt még etnikai egységekkel sem, amire az identitása ráépülhetett volna, ám a korai írók közül sokan – különösen a Hudson-folyóval összefüggésben emlegetett írók, mint például James Fenimore Cooper – hangsúlyozták, hogy az Egyesült Államok csodálatos természeti környezettel bír, és így az olyan helyek, mint a Niagara-vízesés az ország és potenciális dicsőségének a jelképeivé váltak. Megemlíthetjük még a Hudson-folyóról elnevezett festőiskolát, melynek tagjai, mint például Thomas Cole vagy Frederick Church megfestették a Niagara-vízesést, és festményeik valójában kulturális szimbólumoknak tekinthetők. Church Niagara című festménye 1857-ből valószínűleg a 19. század leghíresebb amerikai festményének számít, ha azt nézzük, hogy az Egyesült Államokban hány ember látta – annak idején óriási kulturális hatása volt. David Huntington művészettörténész magyarázata szerint Church Niagarája a korabeli amerikaiak szemében olyan volt, mint egy özönvíz, egy áradat, amely elmossa az Óvilág összes emlékét, az amerikaiak pedig Noé-ként kiszállva a bárkából egy lakatlan és szép tájra érkeznek, és mindent teljesen előlről kezdve egyfajta tökéletes világot hoznak létre. Néhány ember számára a Niagara-vízesés legalábbis efféle konnotációkat hordozott a 19. században.

*Könyvének egyik fejezete a vízeséssel összefüggő turizmusról szól. Hogyan jellemezhető az iparszerű turizmus kezdete és fejlődése az Egyesült Államokban?*

Mindenekelőtt látni kell, hogy a Niagara-vízeséshez irányuló turizmus nem kezdődhetett el mindaddig, amíg az Erie-csatornát meg nem építették 1825-re. Ugyanis ezzel vált egy csapásra jól megközelíthetővé a vízesés. Egyszeriben emberek ezrei kezdtek el idelátogatni. Mindez egybeesett az amerikai középosztály felemelkedésével. Természetesen európaiak is jöttek a Niagarához, és akadtak közöttük középosztálybeliek, ám sokuk még mindig arisztokrata volt. Amikor középosztálybeli turisták látogattak el a Niagarához, az egyik dolog, melyet az számukra nyújtani tudott, a hétköznapi életükből való menekülés lehetősége. A természetbe való menekülés gondolata megőrizte fontosságát Amerikában. Ahogy a turisták fokozatosan áttértek a csatornának történő utazásról a vasútra, végül az autóra, a turizmus egyre inkább tömegjellegűvé vált. Manapság évente tízmilliónyian keresik fel a Niagara-vízesést, ami így többé már nem az elit utazók exkluzív célpontja. A polgárháború előtt a középosztály azon tagjai, akik ellátogattak a Niagarához, gyakran vallásos céllal érkeztek, mintha egy szent helyhez zárandokoltak volna. Az egyik jelenség, amely zavarba ejtette ezeket a turistákat – amint arra rámutatok a könyvemben – az volt, hogy amikor a vízeséshez értek, ott egyfajta cirkuszi atmoszféra fogadta őket: mutatványosok, vásárok, bizarr múzeumok, piacok. Mindezek a Niagaránál látható profán dolgok valahogy nem illeszkedtek az elképzelésükbe. Ám a zárandoklatokat tanulmányozó kutatók felfigyeltek arra, hogy egyetemes jelenségről van szó. Vegyük például az olyan középkori zárandokhelyeket, mint amilyen például a spanyolországi San Juan de Compostella, ahol köröskörül a zárandokút végpontját jelentő templom környékén piaci sokadalom, vásár, egzotikus mutatványosok láthatók. Victor Turner antropológus, aki hosszú ideig vizsgálta ezeket a jelenségeket, azt mondja, hogy abban, ahogy az emberek strukturálták és valójában még ma is strukturálják a világot, mindig fellelhető a hétköznapi világ és a szent közötti ellentét, és bizonyos értelemben mind a szent, mind pedig a profán együvé tartozik, egy külön kategóriába, a hétköznapi világon kívülre. Tehát valahányszor a szentről van szó, közvetlenül körülötte megtalálható a profán, mivel egyikük sem tartozik a mindennapok világához. Ez az, ami segít nekem megérteni, hogy mit láthatunk a Niagara-vízesésben mint tájban: a karneválszerű környezet ellenére a vízesésnél található egy kolostor, valamint különféle vallásos kegyhelyek. Még 1861-ben a pápa a Niagara-vízesést zárandoklati kegyhellyé nyilvánította: minden bűn megbocsátást nyer, ha az ember felkeresi a vízesést.

Azok az összefüggések is foglalkoztatnak továbbá, amelyeket az emberek létesítenek a képzetek és jelentések, valamint a Niagara-vízesés, a valóságos hely, a táj között. Azt igyekszem például megérteni, hogy a Niagara környéke miért vált olyannyira iparosodottá, továbbá azt is, hogy miért keresik fel nászutasok és öngyilkosjelöltek. Az egész amerikai kontinensen a vízesésnél követik el a legtöbb öngyilkosságot. Legalább kétszáz éve van ez így, de sohasem verték nagy dobra; senki nem beszél róla. Az az érdekes, hogy amikor az ember a Niagarával kapcsolatos költészetet, irodalmat, útleírásokat és regényeket olvassa, világossá válik, hogy miért van ez így. Azért, mert a Niagara-vízesés a halálra emlékezteti az embereket. Számptalan olyan költeményt ismerünk, amely az életet folyóként írja le: amikor eljutunk a folyó végéhez (a szakadékhöz), senki sem tudja, mi következik. Írtam egy fejezetet a halálról is a könyvemben; a vízesés környéke tele van horror múzeummal: a Frankenstein múzeum, Drakula háza, vagy az egyiptomi múmiák gyűjteménye. A halállal kapcsolatos képzetek betöltik az egész tájat. Telefonkészülékek találhatók annál a pontnál, ahol a víztömeg lezúdul. Az öngyilkosjelöltek telefonért nyúlhatnak és beszélhetnek a lelkeségély-szolgálat alkalmazottjával, aki megpróbálja lebeszélni őket az ugrásról. Ennek ellenére már emberek százai követtek el öngyilkosságot a vízesésnél.

*Milyen átalakuláson ment keresztül a természetfelfogás a 19. és 20. századi Egyesült Államokban, és milyen módon jelenik meg benne a nemzeti táj eszménye?*

Amikor a romantikus és nemzeti természetfelfogás kialakulóban volt az 1830-as és 1860-as évek közötti időszakban, a természet a nyitottságot jelképezte. Az amerikaiak számára a lehetőségeket jelentette és szorosan összekapcsolódott a határvidék (*frontier*) gondolatával, amit szintén a természet részének tekintettek. Ugyanakkor azonban maga a természet – és nem csupán a nyitottsága, hanem a szépsége és ereje is – gyakran a nemzet sorsának jelképeként jelent meg. Ez a gondolat pedig különböző formákat öltött. Az egyik példa erre a New York-i Central Park. New Yorkkal kapcsolatban Frederick Law Olmsteadnek és Calvert Vauxnak – akik rövidebbel a polgárháború kitörése előtt tervezték a parkot – az volt az elképzelése, hogy ha a természetet behozzák a városba, az fel fogja emelni az ott élő elszegényedett bevándorlók egyre növekvő tömegét. Azt hitték, hogy ezek az emberek ily módon erkölcsileg felemelkednek, és középosztálybeli szokásokat fognak felvenni. Persze a dolog ironiája az, hogy néhány évtizeden belül maga Olmstead kezdett el kertvárosokat tervezni, melyek valójában a középosztály számára épültek. Ide el tudtak menekülni a középosztály tagjai a bevándorlók elől, és beköltöztek a saját kis természetes világukba, ahol fák és kertek várták őket, ahol elfelejtették ezeket a problémákat. A természet továbbra is fontos maradt, és nem csupán az elit, hanem – a polgárháború után – a nagyobb néptömegek számára is. Ezt mutatja azoknak a turistáknak a hatalmas száma, akik a Niagara-vízeséshez vonattal érkeztek, de úgyszintén a Yosemite és Yellowstone nemzeti parkok létrehozása is. Mindezek 19. századi jelenségek voltak. A különbség az, hogy a természet többé már nem egyszerűen olyasvalami, ami csak az eliteket érdekli.

*A 19. századi amerikaiak által létrehozott és csodált kulturális jelenségek és alkotások mit árulnak el a természettel, fejlődéssel és technikával kapcsolatos nézeteikről?*

Azt hiszem, ahogy közeledett a 19. és 20. század fordulója, az amerikaiak elkezdtek a természetet, a határvidéket helyettesítő jelenségek után nézni. A határvidék ekkoriban megszűnőben volt, erre az időre már meghódították a természetet. Az egyik ilyen pótlék a jövő eszméje volt, ami természetesen összekapcsolódott a technika és a haladás gondolatával. A Niagara-vízesésnél számos olyan látnok jelent meg, aki úgy képzelte, ha át tudják alakítani a Niagara erejét elektromos energiává, az meg fogja változtatni a világot. Bizonyos tekintetben igazuk volt, mivel a Niagara-vízesés volt az a hely, ahol a modern villanyenergia-termelés rendszereit kigondolták. A horvát Nicola Tesla felfedezte a váltóáramot, és a Niagara-vízesés volt az a hely, ahol ezt először alkalmazták, és ahol az elektromosságot – 1896-ban – első ízben sikerült vezetékkel keresztül továbbítani. Maga Tesla azt mondta, a hidroelektronikus energia kifejlesztése a Niagaránál úgy kavargatja fel az emberiséget, mint ahogy az ember egy hangyabolyt bolygat fel egy ágdarabbal. Az egész világ fölbolydul és megváltozik, mihelyt ez megtörténik. A niagarai hidroelektromosság kifejlesztői tulajdonképpen ugyanúgy gondolkodtak a vízesésről, mint ahogy korábban a romantikusok: mint határtalan, végtelen erőről. Bizonyos értelemben mindig is ez volt a fejlődés gondolatának az egyik következménye; ugyanis ha végtelen a fejlődés, a természetnek végtelen bőséggel kell rendelkeznie, különben az emberiség kifogy az erőforrásokból. Így az egyik ironikus mozzanat ezzel kapcsolatban az, hogy azok a mérnökök és vállalkozók, akik kiaknázták a Niagarát, nagyon is romantikus elképzeléseket fogalmaztak meg: úgy vélték, végtelen mennyiségű energia áll rendelkezésükre. Számos utópisztikus terv született óriási városok építésére. King C. Gillette, a borotvapenge feltalálója, azzal a fantasztikus ötlettel állt elő, hogy épül majd a világon egy város – természetesen Niagara Falls –, ahol elegendő vízenergia található majd ahhoz, hogy el lehessen látni vele a világ összes gyárát. Az egyik érdekesség tehát az, hogy nem azért fejlesztették

a Niagarát, mert ekkorra már lebecsülték a természet erejét és szépségét, hanem valójában azért, mert olyan nagyra tartották azt.

*Talán még egy idevágó gondolat lehet az, hogy a vízesés egyfajta tiszta energiát, tudományt és technikát jelképezett, ami nem szennyezi a természetet. Gondoltak erre ezek a látókok?*

Természetesen szó volt erről is. Abban az időben például az emberek szénnel fűtöttek, és tisztában voltak a következményekkel. H. G. Wells, a sci-fi irodalom egyik megteremtője, például 1906-ban ellátogatott a Niagarához. Lement a turbinatermekbe és elámult azon, hogy azok mennyire csendesek és tiszták. Lámpák és billentyűk sora – a technikai szükségés képzetét keltették benne. Szinte olyan lehetett ez, mint a csillagok háborúja film: csillogó fények, alkatrészek. Wells azt mondta, hogy a turbinaterem egy kolostorra emlékezteti őt, és vallásos érzülettel tölti el. Azt is hozzátette, hogy nem bánja, ha a Niagara összes vizét elvezetik és ipari célokra használják fel, mivel az emberek ezáltal valami szépet fognak létrehozni. Egy másik ironikus dolog ezzel kapcsolatban az az utópisztikus terv – ami végül nem valósult meg –, mely szerint az egész Niagara-folyót elterelték volna egy csatornán keresztül egy hatalmas méretű utópisztikus északi városba. A csatorna elkészült, ám pénzühiány miatt a vállalkozás félbemaradt. Később viszont, a villamosenergia-termelés sikeres kifejlesztését követően, Niagara Falls városa az elektrokémiai ipar központjává vált. A gyárak ebbe, a Love Canal néven ismertté vált, használaton kívüli csatornában kezdték el elhelyezni a mérgező hulladékaikat, és itt következett be az egyik első környezetszennyezési katasztrófa az 1970-es években. Tehát a Love Canal egyfajta utópisztikus vállalkozásként indult, ám katasztrófa lett belőle. Tehát igaz, hogy a hidroelektromosság tiszta, környezetbarát energiát jelent, ám a villamos energia felhasználásával kapcsolatos ipari tevékenység során rendkívül mérgező melléktermékek keletkezhetnek, mint például a dioxin, és a Niagara-vízesés a rendkívül mérgező anyagok termelésének jelentős központjává vált. A környék ma már hihetetlen mértékben szennyezett, egyike az Egyesült Államok legszennyezettebb részeinek.

*Jóllehet ebből nem sokat lehet látni, ha az ember turistaként a vízesésnél jár ...*

Ez attól függ, hol lép be az ember a területre. Közvetlenül a vízesésnél megtisztították a környéket. Az ipar egy kissé visszahúzódott, különösen az amerikai oldalon, ahol a nagyobb része található.

*A 19. századi elképzelések a természetről, térről, időről vagy éppen a halálról milyen mértékben vannak jelen 20. századi gondolkodásunkban?*

Nem tűntek el, jelen vannak, de talán a népszerűség más-más csoportjainak a gondolkodásában mutathatók ki. Különösen az értelmiségről mondható el, hogy ezeket az eszméket nem lehet ugyanabból a perspektívából szemlélni, mint ahogy azokat a 19. században élő emberek tették. A 19. század végén például a legtöbben erősen hittek a fejlődésben. Néhányan úgy vélték, az emberi értelem, a tudomány és a technika egy elképesztően csodálatos és gyönyörű 20. századot fog teremteni, és nem pusztán anyagi, hanem erkölcsi értelemben is. Utópiához lesz hasonlatos – úgy vélték –, és sikerül legyűrni a haladás révén a szegénységet és a betegségeket. Majd jött az első világháború és megjelentek olyanok, akik attól féltek, hogy ehelyett az utópia helyett egy rettenetes világot fogunk teremteni, egy disztópiát. Számomra az az érdekes, hogy most, ahogy belépünk ebbe az új évszázadba vagy évezredbe, nagyon kevés a bizakodó hang. Kevés embernek van bármiféle jövőképe. Akármilyen téves is volt a 19. század végének a víziója, egyfajta irányt mutatott. Mi viszont – úgy gondolom – nem rendelkezünk ilyen vízióval. Valaki felhívta a figyelmemet arra, hogy jelenleg körülbelül százötven olyan könyv van forgalomban, melynek címében szerepel a „vége” szó: „A történelem vége”, „A művészet vége”, „A tudomány vége”, „Az ideológia vége” stb. Tehát tudjuk, hogy valaminek a vé-

géhez érkeztünk, de fogalmunk sincs arról, hogy mi következik ezután. Vannak ugyan olyanok, mint Bill Gates, akik a jövőről beszélnek, de ha legújabb könyvét vesszük kezünkbe, melynek címe *The Road Ahead* (Az út előttünk), azt láthatjuk, hogy nem tekint túlságosan előre. Az egész könyv azokról a szerkezetekről, „bigyókról” szól, melyek majd megtalálhatóak lesznek az otthonainkban. Mindez nem fogható azokhoz a víziókhöz, melyeket az embereknek száz évvel ezelőtt megfogalmaztak. Másfelől úgy gondolom, az is igaz, hogy minden kor megteremtí a saját elképzelését a fenségesről. Úgy értem, lennie kell egy olyan szférának, ahol az emberek lehetőségeket látnak, és ahonnan új dolgok eredhetnek. Azt hiszem, a mai kor számára a fenségest a kiszámíthatatlanság eszméje jelenti, vagyis, hogy miután az összes bizonyosság eltűnt, legalább néhányunkat inspirál az a gondolat, hogy most itt van nekünk ez az üres, ám paradox módon lehetőségekkel teli nyitottság.

*Ebben a tanévben Ország László Fulbright vendégprofesszorként oktatott a Debreceni Egyetem Észak-Amerikai Tanszékén, és kapcsolatba került más magyarországi intézményekkel és kutatókkal. Milyen benyomásokat szerzett az amerikanisztika hazai műveléséről?*

Úgy vélem, mint oly sok minden más Magyarországon, az amerikanisztika is átalakulóban van. Úgy tűnik, új programok, új eljárási módok, új oktatási struktúrák és szabályok jelentek meg. Izgalmas dolog, hogy olyan időben lehetek itt, amikor az amerikanisztika újratemeti önmagát. Valahányszor valami történik a debreceni tanszéken, el kell döntenünk, hogy az miként fog történni. Ez érdekes dolog, és számos új lehetőséget teremt. Azt hiszem, az amerikaiak számára meglepő, hogy milyen erős az amerikanisztika Magyarországon. Valójában az az igazán meglepő, hogy egyáltalán létezik itt amerikanisztika. Úgy vélem, ennek részben az az oka, hogy az amerikaiak nem érzékelik, Magyarország mennyire különbözött egyes más kommunista országoktól a vasfüggöny mögött. Akadtak olyanok, mint Ország László és sokan a jelenlegi tanszékek idősebb oktatói között, akik igazán erős hagyományt teremtettek, és ez rendkívül figyelemre méltó. Úgy tűnik, egyre többen ébrednek rá arra Magyarországon, hogy az amerikanisztika nem pusztán irodalomból áll. Tudom, hogy Európa más részein ez nem így van, de remélem, ez a tendencia itt folytatódni fog. Debrecenben bátorítólag hatott rám továbbá a hallgatók kvalitása: a PhD hallgatóké és a még fiatalabb korosztályoké is. Ez biztató a jövőre nézve, mivel – úgy vélem – van néhány igen tehetséges fiatal, akik új szemlélettel fogják megközelíteni a jelenségeket. Ők az idősebb kollégáktól különböző korlátokkal szembesülnek, és azt hiszem, új irányokba fogják vinni a kutatást, ami jó dolog. E hallgatók legjobbjai nagyon önállóak és képesek a kritikai gondolkodásra, míg a többiek közül vannak olyanok, akiknek még hozzá kell szokniuk ahhoz, hogy valamivel kritikusabbak legyenek. A magyar fiatalok egy kissé vonakodva alakítják ki a saját hangjukat, és ezért fontos, hogy folytassák az erre irányuló erőfeszítéseiket. Úgy tűnik továbbá, hogy ebben az országban nagy a nyitottság a tekintetben, hogy tanuljanak az Egyesült Államokról, ami szintén meglepő az amerikaiak számára, mivel mi úgy érezzük, hogy mindenki utál bennünket vagy gyanakvó velünk szemben. A magyarok viszont nagyon nyitottnak tűnnek. Úgy értem, nem érzik magukat fenyegetve az amerikai kultúra által. Ugyanakkor fontos, hogy kritikai távolságot tartsanak az Egyesült Államokkal szemben. Elárasztják őket az amerikai termékek, a média termékei és az eszmék is. Fontos, hogy a magyarok gondosan szelektáljanak ezek között. Magyarország az Egyesült Államokhoz képest kis ország, de a magyaroknak olyan tapasztalataik vannak, amelyek az amerikaiaknak sohasem voltak. Vannak olyan dolgok, amelyekben az amerikaiaknak soha nem volt részük, és ez egyedülálló perspektívát nyújt a magyarok számára, és fontos, hogy igen szelektívek legyenek a tekintetben, hogy mit fogadnak el a kultúránkból. Az is fontos azonban, hogy a saját hagyományukkal szemben is kritikusak legyenek, és néha egy kissé túl gyorsan utasítanak el olyan elméleteket, mint például a feminizmus,

mert az nem igazán illik a saját hagyományaikba. A magyaroknak nyilvánvalóan mélyebben gyökerező hagyományuk van, mint amilyen nekünk Amerikában. Mi nagyon könnyen elvetjük a múltat, de a magyar kutatóknak meg kell küzdeniük a maguk hagyományával. A patriarchális, arisztokratikus és egyéb múltbéli dolgok, beleértve azt is, ami a szocializmus időszakában történt, továbbra is hatnak a magyarok gondolkodásmódjára, akik – néha úgy tűnik – figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a feminizmus egészen új perspektívákat nyitott meg az amerikanisztika számára az Egyesült Államokban. A magyar amerikanistáknak vigyázniuk kell, nehogy elhamarkodottan vessenek el ilyen perspektívákat. Hadd mondjak egy idevágó példát. A tanszékemen dolgozik egy feminista régész, Susan Prezzano. Elmondta nekem, hogy a hagyományos régészek, amikor feltártak egy ősi várost, először a templomot ásták ki, és minden mást eltüntettek annak érdekében, hogy jobban megvizsgálhassák a templomot, a központi jelentőségű részt. Ma már viszont, a feminizmus és más irányzatok nyomán, a régészeket jobban érdekli az, hogy rekonstruálják, milyen volt az egész társadalom, az ott élők élete. Ha az ember meg akarja ismerni a kultúrájukat, az életmódjukat, csupán a templom tanulmányozása önmagában meglehetősen célszerűtlen, mivel nem fogjuk megtudni, hogy mindenki más hogyan élt. Sok szempontból ez a probléma fölmerül az amerikanisztikában is, ahol a nagynevű szerzők vagy a kiemelkedő vezetők tanulmányozása ugyanezt a problémát okozhatja. Nincs abban semmi rossz, ha a templomot vagy Nathaniel Hawthorne-t tanulmányozzuk, ha azonban az embert nem csupán egyes magas művészeti formák érdeklik, hanem inkább az, hogy az egész társadalom és annak működését próbálja megérteni, akkor nyilvánvalóan sokkal tágabb nézőpontra van szükség. Egy másik tévképzet szerint az olyan megközelítési módok, mint például a feminizmus, leszűkítik a vizsgálat perspektíváját, ám ez csak akkor van így, ha az embert az őt jellemző társadalmi nemére (*gender*) redukáljuk. A feminizmus valódi ereje abban rejlik, hogy kitágítja a kontextust annak érdekében, hogy egy szerzőt vagy történelmi szereplőt egy másik dimenzióba helyezzen. Amint a fenti régészeti példa mutatja, a feminizmus új jelenségekre vet fényt, és lehetővé teszi, hogy sokkal tágabb kontextusban vizsgáljuk azokat. Sokan úgy látják, hogy reduktív olvasatot eredményez az, ha egy irodalmi művet annak tágabb kontextusában vizsgálunk. Egyes marxisták úgy érvelnek, hogy a gazdasági kontextus teljesen megmagyarázza az irodalmi műveket. Ez viszont az emberi megismerés szabadságának a korlátozását jelenti. Valójában az irodalom egyike lehet azon eszközöknek, melyek segítik megteremteni magát a kontextust. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a hangjukat látszólag nem hallató embereknek szintén megvan a szabadságuk arra, hogy ellenálljanak és segítsék a világuk átalakítását.

*Végezetül tudományos terveiről szeretném kérdezni. Jelenleg milyen témában kutat? Kapcsolódik-e az valamilyen módon a Niagarával kapcsolatban végzett kutatásaihoz?*

Jelenleg egy könyvön dolgozom, amely a korábban említett Erie-csatorna építését tárgyalja, amire a 19. század elején került sor. Valójában egyetlen városról, Lockportról lesz benne szó, amely a fejlődés és a technika nemzeti szimbólumává vált Amerikában az 1830-as és 1840-es években. Kora Szilikon-völgyének lehetne nevezni. Egy tucatnyi olyan település található az országban, mely Lockportról kapta a nevét. Ez az a hely, ahol a csatorna utolsó részét befejezték, ahol az utolsó akadályokat kellett leküzdeni. Nevezetes helyé vált a 19. században, ugyanis a nyugat felé tartó pionírok rendszerint útba ejtették. Amikor a Lockportnál található zsiliprendszer legfelső szintjére jutott az ember, Chicago magasságában volt, és az ideérkezők számára megnyílt az ország egész belseje. Lockport lett a szimbóluma annak, hogy Amerika gazdasági és kereskedelmi tekintetben képes uralni a kontinens belsejét. Az Erie-csatorna előnyhöz juttatta New Yorkot az összes többi várossal szemben és ténylegesen Amerika domináns városává tette. Azok pedig, akik Lockporton keresztül utaztak, gyakran adtak hangot gondolata-

iknak és érzéseiknek a várossal kapcsolatban. Utazók leírásai, festmények, költemények maradtak fenn erről a helyről, és ezek nagyszerű forrásai a fejlődés, technika és a nacionalizmus szerepéről vagy az emberek természethez való viszonyukról folytatott korabeli dialógusnak és vitának, ugyanis Lockportnál egy óriási akadállyal, egy hegygel kellett megküzdeni. Ugyanakkor az egész egy borzalmas történet is egyben. Emberek százai veszttek oda a csatornaépítés során, főleg bevándorló munkások. Lockport nincs túl messze a Niagara-vízeséstől. Valójában, ha az ember látni akarta a Niagara-vízesést, éppen ennél a pontnál szállt partra, és egy kis postakocsival folytatta az útját a vízeséshez. Ezért aztán ezt a két helyet gyakran hasonlították össze, illetve állították szembe egymással: a vízesést a természet nagyszerű csodájaként, míg Lockportot a technika csodájaként. A munka során környezet- és munkatörténeti kutatásokat végzek, irodalmi dokumentumokat elemzünk és magát a tájat is értelmezzük.

Magyarországi tartózkodásom ideje alatt felkeltették érdeklődésemet Széchenyi István modernizációs tevei: a Vaskapu, a Tisza vagy a budapesti Lánchíd és az Alagút. Azt hiszem, megfigyelhető néhány párhuzam ezek és az Erie-csatorna építése között. Nagyjából ugyanarról az időszakról van szó, és a modernizációval, valamint az ország jövőjével kapcsolatos ugyanazon eszmék mutathatók ki a két ország esetében. Más tervek is foglalkoztatnak. Segíték egy Magyarországról szóló szekció szervezésében az Amerikai Geográfusok Egyesületének New Yorkban sorra kerülő jövő évi konferenciáján. Három, nemrégiben Magyarországon járt Fulbright professzor, Michael Steiner, Ken Foote és jómagam veszünk benne részt, és Brückner Huba, a magyarországi Fulbright bizottság titkára fogja kommentálni a felolvasott dolgozatokat. Az itt tartandó előadásomban összevetem a hely magyarországi és egyesült államokbeli felfogását.

*Mondana valamit ezekről a különbségekről?*

Szívesen. Hadd kezdjem egy konkrét példával: október 31-én, Mindenszentek napján, elmentem egy debreceni temetőbe. Virágos standok tucatjait állították fel a temető mellett, az árusok ételt és gyertyákat is árultak. Az emberek kitisztították a sírokat, gyertyákat meg virágokat tettek rájuk. Úgy tűnik, nagyon fontos esemény ez a magyarok számára, és ez érdekes egy amerikainak, ugyanis azt mutatja, hogy nagyon mélyre nyúlnak a magyarok gyökerei. Mintha ezt mondanák a temetőbe kilátogató emberek: „Itt vannak az őseim.” A sírok annyira díszesek a mi sírjainkhoz képest, akkorák és olyan drágák – különösen, ha azt vesszük, hogy a magyaroknak milyen korlátozottak az anyagi lehetőségeik. Úgy hallottam, hogy az emberek egész évben gondozzák ezeket a sírokat, és rendszeresen cserélik a virágokat. A helyhez való kötődésnek olyan kifejeződése ez, ami szöges ellentétben áll az amerikai helyzettel. Amerikában ugyanis ezer mérföldeket kell megtennie az embernek ahhoz, hogy megtalálja a nagyapja sírját. Következésképpen nem nagyon törődünk őseink sírjaival. Vannak ugyan olyan amerikaiak, akik igen, de nem olyan mértékben, mint a magyarok. Engem az érdekel, hogy mindez milyen mértékben függ össze az ország történetével, azzal a ténnyel, hogy mindenfelől hódították és sanyargatták, és mégis fennmaradt. Sok magyar költő verselt már a nemzeti lét törekénységéről. A magyar nyelv szinte teljesen egyedi, de mégis fennmaradt az idegen nyelvek tengerében. Talán ebből fakad az a tudat a magyarság körében, hogy be kell zárkózniuk annak érdekében, hogy megőrizzék a rájuk jellemző különbséget. Azt hiszem, szinte látni lehet ezt a házakon, melyeket kerítésekkel vesznek körül. Ez is szokatlan az amerikaiak számára, mivel az itteni bűnözés szintje nem fogható ahhoz, ami nálunk van. A magyarok mégis magas falakat építenek a házaik körül, különösen ha tehető a tulajdonos. Idekapcsolódik még egy érdekesség: a múlt félévben, az egyik szemináriumon egy filmet vetítettem le, amit aznap este egy másik közönségnek is megmutattam. A film címe Alice étterme volt. Egy csapat hippiről szól, akik a hatvanas években kisajátítanak maguknak egy templomot. Afféle művészellyé alakítják át, ahol heppeningeket és buli-

kat rendeznek. Kivétel nélkül minden magyar, aki megnézte ezt a filmet, megdöbbsent azon, hogy ezt meg lehet tenni egy templommal. Tudom, hogy Ukrajnában vagy Oroszországban sok templomot átalakítottak a szocializmus évei alatt, de ez Magyarországon – tudomásom szerint – közel sem fordult elő akkora mértékben. Az Egyesült Államokban azonban létezik az a nézet, hogy az ember csak úgy hipp-hopp eltörölheti a múltat, aztán meg valami újat épít a helyébe. Mindig próbálkozhatunk valami újjal, és akár meg is szüntethetünk egy templomot – többé már nem templom, hanem valami más. Ez teljesen idegen a magyaroktól. Amikor azt mondják, hogy ez egy templom, az örökre templom marad, mintha gyökerei lennének, amelyek mélyen lenyúlnak a talajba, a múltba. Hát többek között ezek azok a dolgok, amelyek arra készítettek, hogy elkezdjek gondolkodni a két kultúra közötti különbségeken. Remélem, sikerül majd továbbgondolnom ezt a témát és talán írni is róla egy cikket.

*Köszönöm a beszélgetést és kívánom, legyen energiája és ideje arra, hogy megvalósítsa mindezeket a terveket.*

Debrecen, 2000. július

Az interjút készítette és fordította: **Vajda Zoltán**

PATRICK MCGREEVY

## A kultúrán túli tereket figyelve: a földrajz és az örület\*

„Földünk egy kis hangyafészek,  
Egy perc-hozta tünemény;  
A villám és dörgő vészek  
Csak méhdongás, s bolygó fény;  
A történet röpkülése  
Csak egy sóhajlás lengése;  
Pára minden pompa s ék:  
Egy ezred egy buborék.”

(Kölcsey Ferenc: Vanitatum Vanitas<sup>1</sup>)

Ebben az esszében alapvető kérdéseket szeretnék feltenni arra vonatkozóan, hogy a földrajztudósok hogyan értenek meg helyeket. Mivel ezek a kérdések két személyes élmény kontextusában merültek fel bennem, ezért ezek az élmények fognak számomra kiindulási pontként szolgálni.

Az első élmény fokozatosan kerített hatalmába. Például egy középkorú ember arcát nézve arra lettem figyelmes, hogy ugyanazt az arcot fiatal-, gyermek- és öregkorában is elképzelem. Bármelyik adott pillanatban az arc valahogy instabilnak tűnt, a fejlődés és az elmúlás részének. A szemem mintha csak fel akarta volna gyorsítani a folyamatot, akár egy horror film trükkjelenetében, ahol egy arc másodpercek alatt megöregszik, majd lemállik a koponyáról, vagy mint egy gyorsított felvételen, amely egy növény fejlődését, virágzását és hervadását mutatja be. Röviden szólva, sokkal inkább tudatosodott bennem az individuális emberi élet mulandósága. Ezt aligha lehet új vagy egyedi élménynek nevezni. Példának okáért Samuel Beckettre nagy benyomást tett az a tény, hogy – Lucky figurája szavai szerint – a lét „a nagy hidegek (...)” felé hanyatlik, egy olyan úr felé, amelyről egyetlen emberi hang sem mondhat nekünk semmit.<sup>2</sup>

A második élmény városom határain túl, Nyugat-Pennsylvania erdős vidékét megtett hosszú sétáim során alakult ki. Az Allegheny fennsíkot gömbölyded dombtetők és mélyen bemetszett, meredek falú völgyek alkotják. Ezt a domborzatot elsősorban a víz és a gravitáció alakította ki fokozatosan, és nem befolyásolta a hegyláncok felgyűrődése, a gleccserek, a földrengések vagy más katasztrófák; ennek ellenére a táj nem tűnt szilárdnak. Sétáim során gyakran bukkantam elhagyott vasútvonalakra, viskókra, bányászati felszerelésre és az emberi munkáról árulkodó egyéb bizonyítékokra, amelyeket mára benőtt a gaz, vagy elnyúlt az állandó esőzés és a fluvialis folyamatok okozta erózió. Mintha minden lefelé csúszott volna. És ismét – mintha csak egy felgyorsított képsort látnék – úgy tűnt, mintha az egész táj a tenger felé folyt volna.

Végül is, gondoltam, olyan ez, mintha mindannyian a Szent András törésvonalon él-nénk. De akkor mi van a gömbölyű dombtetőkre épült emberi településekkel, városokkal? Mértani szerkezetük és szabályos mintázatuk jelentéktelennek, egy pusztán provi-zórikus építészet művének tűnik ahhoz a mérhetetlen űrhöz képest, amely körülveszi

\* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: McGreevy Patrick: Attending to the Void: Geography and Madness. In Paul Adams, Steven Hoelscher and Karen Till (eds.) Textures of Place: Exploring Humanist Geographies (University of Minnesota Press, 2001). Copyright © 2001 by the Regents of the University of Minnesota.

<sup>1</sup> Kölcsey Ferenc válogatott művei. Szerkesztette: Szauder József. Budapest, 1951. 84.

<sup>2</sup> Beckett, Samuel: Drámák. Godot-ra várva. Fordította: Kolozsváry Grandpierre Emil. Budapest, 1970. 46.

őket. A *Mason & Dixon* című regényben Thomas Pynchon ezt az űrt az olvasó vonatkoztatási rendszerének kibillentésével hozza előtérbe. Elmesél egy történetet egy a földgömb belsejében létező homorú világról, amelynek lakói ezt kérdik: „Vajon hányan tudnánk fordítva élni, úgy, mint ti, Emberek, úgy kiszolgáltatva a külső sötétségnek? (...) És lévén, hogy domború világban éltek, mindannyiokat egy kicsit *elirányul* mindenki másról a nagy űr felé, amit legtöbbször igen ritkán vesztek észre.”<sup>3</sup>

Számomra úgy tűnik, hogy a földrajztudományban hagyománya van a kultúrán kívül eső terek figyelésének. Az emberek által teremtett világokat úgy próbáljuk megérteni, hogy a lehető legátfogóbb keretbe, a legszélesebb kontextusba helyezzük azokat. Általában szinte fájdalmasan tudatos bennünk, mennyire behatároltak az emberi világok. A földrajztudósok méretarány iránti élénk érdeklődése rámutat arra, hogy minden hely a térnek és időnek mennyire kis részét foglalja el. Gyakran olyan kijelentésekkel kápráztatjuk el a hallgatókat, hogy ha a Föld kora 24 óra lenne, akkor az emberi történelem egésze csupán három tizedmásodpercig tartana.<sup>4</sup> Törékeny bolygónk űrből készült képeit mutogatjuk nekik, valamint olyan térképeket, amelyek szerint az emberiség élőhelye nemcsak hogy erre a bolygóra van korlátozva, hanem a bolygó egynegyedét képező szárazföldre, sőt – legtöbbször esetben – annak is a három százaléknyi művelhető területére. Amennyiben igaz az, hogy mi, földrajztudósok különösen tudatában vagyunk a világainkat minden szinten körülölelő űrnek, hogyan befolyásolja ez a tudás megértésünket ezekről a világokról?

Ezt a kérdést vizsgálva, úgy gondolom, hasznos lehet a földrajztudósok által kutatott világokat összehasonlítani az egyén helyzetével, hiszen egyénileg és kollektíven nézve az emberek állapota ebben az értelemben ugyanaz: Richard Coe szavaival élve: „körülötünk minden irányban, a világűrben ott tátong az Űresség; mögöttünk, előttünk, időben, ott hever az Űr.”<sup>5</sup>

Mielőtt megvizsgálánk akár az egyének, akár a világok viszonyát ehhez az űrhöz, szem előtt kell tartanunk a határokat, melyek mindkettőt elválasztják az űrtől, azaz a kultúrán túli terektől: „Minden élőlény – írja Nietzsche – csak egy bizonyos horizonton belül lehet egészséges, erős és termékeny; ha képtelen horizontot vonni maga köré (...) bágyadtan vagy sietve sorvad a korai pusztulás felé.”<sup>6</sup> Az identitás érzésének fenntartása a korlátoktól függ. Vagy ahogyan Freud mondaná, a pszichikai egészség a valóság egyes részeinek elnyomásán, a kreatív önkorlátozáson alapszik, amely ott kezdődik, amikor a gyermek megtanulja, hogy hol húzódik a határ közté és a világ között.<sup>7</sup> *Landscapes of Fear* című művében Yi-Fu Tuan beszámol többek között a test, a ház és a politikai/kulturális szféra határvonalainak megsértésétől való szorongásról, amely számos kultúrában igen elterjedt. Tuan azt is sugallja, hogy a határok túllépésére való hajlandóság egy bizonyos fokú biztonság gyümölcse.<sup>8</sup> Azonban itt meg kell különböztetni az egy bizonyos politikai/kulturális kört más kultúrákkal szemben meghatározó határvonalat attól, amelyik az emberit választja el a nem emberitől, miközben figyelembe kell venni azt is, hogy minden, ami egy kulturális határon túl húzódik – akár emberi, akár nem –, a csoportidentitást erősíti. Például az európai telepesek gyakran a táj szerves részének tekintették a bennszülött indiánokat. Ebben az értelemben más emberi csoportok szintén képviselhetik az űrt, a kultúrán kívülit. Ez ugyanakkor az egyén identitásának szintjén is meg-

<sup>3</sup> Pynchon, Thomas: *Mason & Dixon*. New York, 1997. (a továbbiakban: Pynchon) 741.

<sup>4</sup> Koestenbaum, Peter: *The vitality of Death: Essays in Existential Psychology and Philosophy*. Westport, Conn., 1971. (a továbbiakban: Koestenbaum) 10.

<sup>5</sup> Coe, Richard N.: *Samuel Beckett*. New York, 1964. 3.

<sup>6</sup> Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*. Fordította: Tatár György. Budapest, 1899. 32.

<sup>7</sup> Becker, Ernest: *The Denial of Death*. New York, 1973. 177–178.

<sup>8</sup> Tuan, Yi-Fu: *Landscapes of Fear*. New York, 1979. (a továbbiakban: Tuan 1979.) 205.

figyelhető, mint ahogy Sartre hősei is emlékeztetnek minket: „Nincs szükség izzó rostélyokra, a pokol – az a Többiek.”<sup>9</sup>

Thomas Pynchon *Mason & Dixon* című regénye is a határvonalat avatja központi metaforájává: „Ez a Teremtés második napjára vezethető vissza, amikor „Isten (...) elválasztá a mennybolt alatt való vizeket, a mennybolt felett való vizektől, vagyis az első határvonalra. A történelem során minden egyéb ez alá sorolódik.”<sup>10</sup>

A Teremtés Könyvében Isten a szavai által a semmiből teremti a világot. Szavaink különálló egységekre osztják, feldarabolják tapasztalatunk anyagát, és mégis csupán kulturális világokat hozhatunk létre általuk. A teremtés a különbségtétel aktusa, bár a külső és a belső, valamint a „mi” és „ők” valósága illuzórikus lehet. „Megálmodtuk a világot,” írja Borges, „szilárdnak, titokzatosnak, láthatónak, térben mindenütt jelenlevőnek és időben tartósnak álmodtuk meg. Szerkezetében azonban benne hagytuk az esztelenség homályos és örök hasadékeit, amelyek arról árulkodnak, hogy ez a világ hamis.”<sup>11</sup>

A legutolsó dolog, amit hajlandók vagyunk elismerni az, hogy világaink önkényes, ideiglenes szülemények – az űr ellen emelt védőbástyáink. A világaink határain túl elterülő hatalmas űr hallgatóságos elismerése azonban igazolja ezen határvonalak fenntartását és elősegíti ezen világok meghatározását is. Amikor az ókori görögök az akkor ismert világ határára száműzték az emberevőket, az amazonokat és a kentaurokat, tulajdonképpen a saját kultúrájukat határozták meg éppen azzal, ami nem az ő kultúrájuk volt. A huszadik századi földrajztudósok, akik szakavatottnak tartják magukat a világok meghatározásának terén, szintén alkalmazták a külső és a belső kontrasztját az identitás plasztikusabb kiemelése céljából. Példának okáért Carl Sauer megkülönbözteti a nem emberi természetes környezetet a kulturális környezettől,<sup>12</sup> míg J. K. Wright az ismert világ és a *terrae incognitae* között tesz különbséget.<sup>13</sup> Ezen fogalmi keretek által sugallt metaforikus határvonalak arra utalnak, hogy ami kívül van az természeténél fogva teljes mértékben különbözik attól, ami belül van.

Mivel a határvonalak meghúzása a korlátozás folyamata, minden, ami a határon túl található felfogható a korlátlan lehetőségek birodalmaként is. A határon belüli tér akár túl zártnak, börtönszerűnek is tűnhet. Pynchon regényében Mason így tűnődik: „Álmodik-e vajon Britannia tiltás közben? Vajon Amerika az álma? – amelyben minden a Fővárosi Éberség által tiltott dolog kifejezést nyerhet a Provinciák nyughatatlan szendergésében, valamint a nyugati végeken túl fekvő Területeken, amelyek még sem feltérképezve, sem leírva nincsenek (...) az álom mindig a napnyugták mögé illan, és addig van biztonságban, amíg az egyre terjeszkedő nyugati Végeket nem mérik be és rögzítik az ismert Pontok Hálójába; végül háromszögeléssel magát a napnyugatot is bemérjük, még a határozatlan névelőkből is állítmányokat faragunk, a Lehetőségeket Kormányok céljait szolgáló Együgyűségekre fokozzuk le – egyre többet hódítunk el a Szent birodalmából, egyenként faljuk fel annak Határvidékeit, és kebelezünk be saját lecsupaszított halandó Világunkba, amely az otthonunk, a kétségbeesésünk.”<sup>14</sup>

Az ókori görögök nézetéhez képest Mason elképzelése arról, ami a „lecsupaszított halandó Világunk”-on túl fekszik, kevésbé félelmetes, sokkal kozmopolitább jellegű. Azonban a görögökhöz hasonlóan Mason is meghatározott értékeket rendel a kirekesztett birodalomhoz. Világaink, valamint az, amit azok határain túl elképzelünk, javarészt

<sup>9</sup> Sartre, Jean-Paul: Drámák. Zárt tárgyalás. Fordította: Hegedűs Zoltán. Budapest, 1968. 130.

<sup>10</sup> Pynchon 360–361.

<sup>11</sup> Borges, Jorge Luis: Labyrinths. New York, 1964. 208.

<sup>12</sup> Sauer, Carl O.: The Morphology of Landscape. University of California Publications in Geography, 1925. 2. szám. 19–54.

<sup>13</sup> Wright, John K.: Terrae Incognitae. The Place of Imagination in Geography, Annals of the Association of American Geographers, 1947. 37. szám. 1–15.

<sup>14</sup> Pynchon 345.

szavaink által jönnek létre. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a valóságot pusztán nyelvi képességeink határozzák meg. „A valós,” állítja Ashley Preston, „a megfoghatatlan más-ként írható le, amelynek meghatározása már természetéből is adódóan meghaladja nyelvi korlátainkat, léte azonban tagadhatatlan a közvetlen tapasztalat szintjén.”<sup>15</sup> Preston azokra a „váratlan pillanatok”-ra utal, amikor például egy tornádó vagy egy lavina „a közvetítés jótéteménye nélkül avatkozik be”, mi pedig szótlanul maradunk.<sup>16</sup> A „valós” szó használata ebben az értelemben azt sugallja, hogy a világ összetettebb, mintsem gondolnánk vagy képzelni. Ez nem feltételezi szükségképpen azt, hogy kell léteznie egy semleges pontnak, ahonnan minden létező tisztán látható lenne. Ebben a kötetben Robert Sack úgy érvel, hogy a valós táguló tudatosítása mindig a morális jóval egyenlő.<sup>17</sup> „Az általános műveltségre való nevelés célja az,” írja Tuan, „hogy a korlátozott én helyén az ének egyfajta gyülekezőhelyét alakítsa ki, a közvetlen tapasztalat szűk világát világok sokaságává formálja át úgy, hogy az időben röghöz kötött egyénből valóságos időutazót faragjon.”<sup>18</sup> Ez egy kísérlet arra, hogy nyitva álljunk a valós előtt, hogy odafigyeljünk arra, ami a határvonalakon túl található.

De pontosan mi is az, amit „figyelemnek” nevezünk? Itt egy újabb személyes élményt szeretnék elmesélni arról, hogy egy művészeti alkotás hogyan segíthet nekünk az odafigyelés fejlesztésében. A *Fog Line* Larry Gottheimnek,<sup>19</sup> az *Avant Garde*, más néven a Critical Cinema mozgalom kulcsfigurájának a független filmje.<sup>20</sup> Gottheim egyszerűen bekapcsolt egyetlen álló kamerát, és 11 percig hagyta felvételezni pásztázás, fókuszálás vagy hangfelvétel nélkül. Homályos ködfátylon keresztül a néző egy dús lombosított magányos fát lát a közelben. Az élénk táruló képet egy villanyvezeték tagolja vízszintesen. Ezt a filmet kutatók egy csoportjával volt alkalmam megnézni egy olyan intézményben, ahol a természet vizuális és irodalmi ábrázolását tanulmányozzák. A film első perceiben úgy tűnt, mintha egy fényképet néztünk volna. Azután sokan egyre nyugtalanabbak lettek, egyesek beszélgetni kezdtek. Végül többen panaszkodva felkeltek és elhagyták a termet. A többiek, akik ottmaradtak, egyre jobban elcsendesedtek és a vásznat bámulták, mindvégig azon gondolkodva, hogy Gottheim vajon mit akart ezzel kifejezni. A film felénél kis mozgásra lettem figyelmes a fa lombkoronája táján. Ekkor eszembe jutott, hogy ez *film*, nem fénykép. Ez arra ösztönzött, hogy még jobban odafigyeljek, és lassanként egyre több mozgás vált érzékelhetővé. Végül már az egész fa úgy lüktetett mint egy lélegző tüdő. Ez a film arra sarkallt, hogy kimenjek a természetbe fákat nézni, és be kell vallanom, a film hatására megváltozott a látásmódom. Felfigyeltem arra a vitalitásra, amit korábban sosem vettem észre.

Nietzsche szerint az oktatás egyik központi célja az odafigyelés tanulása kellene hogy legyen: „*Látni* tanulni: hozzászoktatni a szemet a nyugalomhoz, a türelemhez, ahhoz, hogy odajusson és magához – eresszen; az ítéletet halogatni kell tudni így, az egyedül eseten minden oldalról körüljárni és átfogni. (...) Nem reagálni azonnal valamely ingerre, hanem a gátló, záró ösztönöket is működtetni.”<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Preston, Ashley L.: *Nature Conservation in a Deconstructed World*. Humanities & Technology Review, 1997. 16. szám. (a továbbiakban: Preston) 32.

<sup>16</sup> Preston 27.

<sup>17</sup> Sack, Robert David: *Place, Power, and the Good*.

<sup>18</sup> Tuan, Yi-Fu: *The Good Life*. Madison, 1986. (a továbbiakban: Tuan 1986.) 161.

<sup>19</sup> Gottheim, Larry: *Fog Line*. Független film, 16 mm, 10 perc, színes, néma, 1970.

<sup>20</sup> MacDonald, Scott, *A Critical Cinema: Interviews with Independent Filmmakers*. Berkeley, 1988.; *The Garden in the Machine: Two American Avant-Garde Films and the Nineteenth-Century Visual Arts*. Prospects 1997. 22. szám. 239–269.

<sup>21</sup> Nietzsche, Friedrich: *Bálványok alkonya: avagy milyen is a kalapácsos filozófia*. Fordította: Tandori Dezső. Ex Symposion. 1994. Különszám. (a továbbiakban: Nietzsche 1994.) 17.

Nietzsche szerint azonban van valami alantas, sőt veszélyes abban, amit ő „a híres modern ‘objektivitás’”-nak nevez. Ugyanabban a látásról szóló passzusban így folytatja: „Tanulóként eleve lassabb, bizalmatlanabb, ellenkezőbb lesz valaki (...), ha nyitva áll ajtóablak, ha valaki alattvalóian hasra esik minden kis tény előtt, ha örökké ugrásra kész, beleomlásra kész (...)”<sup>22</sup>

A figyelem kérdését José Ortega y Gasset spanyol filozófus másképpen közelíti meg: „(...) egy új dolog felfedezéséhez pusztán az intellektuális élénkség nem elég. Ehhez lelkesedés is kell, a dolog iránti korábban meglévő szeretet is kell. A megértés egy olyan lámpás, amelyet kézzel kell irányítani; a kezét pedig már egy eleve létező buzgalomnak kell mozgatnia ahhoz, hogy fény vetüljön erre vagy arra a lehetséges dologra.”<sup>23</sup>

*The Good Life* című művében Tuan közbenső álláspontot képvisel. Egy másik egyén vagy kultúra tapasztalatára való odafigyelés csak akkor gazdagít minket igazán, ha vissza tudjuk fogni vágyainkat és fantáziáinkat. „Az ént mellőzve kell a dolgokra odafigyelnünk,” írja Tuan, de a figyelemnek ez a formája „szükségképpen diszkriminatív”: „Míg egyes dolgok természetes úton vonzzák figyelmünket, mások nem, és csak azok a dolgok tudják igazán gazdagítani lényünket – tűnjenek azok bármennyire is furcsának első hallásra –, amelyek iránt természetes affinitást érzünk.”<sup>24</sup>

Itt van egy paradoxon. Mielőtt megragadnánk, sőt meglátnánk valamit, először el kell tudnunk képzelni vagy gondolni. Azonban még ez az imaginatív és gondolkodási készség is saját korlátolt, esetleges tapasztalatunkon belül formálódik. Mi több, pontosan maga a gondolat kérdőjelezi meg a határvonalak státusát. „A gondolkodó én – írja Hannah Arendt –, amely gondolataival az idő és tér bármely pontjáról a fénynél is sebesebben vonz magához, amit csak akar – sehol sincs (...), maga az űr.”<sup>25</sup> „(A gondolkodó én) hangsúlyosan otthontalan –, ami magyarázatot ad a kozmopolita szellem korai megjelenésére a filozófusok körében.”<sup>26</sup>

Bár a gondolkodás felfedi, olykor pedig aláássa az olyan fogalmak önkényes korlátozottságát, mint például az otthon vagy a nemzet, ironikus módon azonban azt is demonstrálja, hogy a korlátok elkerülhetetlenek. Hannah Arendt rámutat arra, hogy „az ember végessége – amely eleve adott a jövőbe és a múltba nyúló idővonal végtelenségében elhelyezett röpké emberi életpályánál fogva – úgy nyilvánul meg, mint az egyedüli valóság, amelyről a gondolkodásnak mint gondolkodásnak tudomása van.”<sup>27</sup> Pynchon regényében Mason és Dixon háromszögeléssel egyre több területet mérnek be, az ismert és az ismeretlen között húzódó határokon törnek át, míg végül felfedeznek egy olyan határvonalat, amelyen képtelenek áthatolni. Mason halott felesége után sóvárog, aki „abban a másik Birodalomban lakozik, a Határon túl ..., amely a megosztás esszenciája” (Pynchon kihagyása). Egyik este feleségének szelleme szólítja meg arra a gyenge hübriszre panaszkodva, hogy mindig rendet akarunk ráerőszakolni az ürességre: „Hogyan merészelsz kiszámítani engem? Száműzöttemként ide navigálsz magad a Vadonba, amely most az otthonom, a menedékem?”<sup>28</sup>

Az egyén végességének felfokozott tudatosítása a gondolat és a határokon áthatoló figyelem egyik keserű gyümölcse. Különösen a felvilágosodás óta a keresztény Nyugaton a hagyományos kollektív bizonyosságok fokozatos eróziója ment végbe – vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy a közös illúziók bukása. Ebből kifolyólag a legelmésőbb egyének számára szinte fájdalmas mértékben tudatosult önmaguk végessége. „A rettegés, a puszt-

<sup>22</sup> Nietzsche 1994. 17.

<sup>23</sup> Ortega y Gasset, Jose: What is Philosophy? New York, 1960. 171.

<sup>24</sup> Tuan 1986. 162.

<sup>25</sup> Arendt, Hannah: The Life of the Mind. New York, 1978. (a továbbiakban: Arendt) 200.

<sup>26</sup> Arendt 199.

<sup>27</sup> Arendt 201.

<sup>28</sup> Pynchon 702., 703.

tulás és a megsemmisülés” – emlékeztet minket Kierkegaard – „az ember közvetlen szomszédai”.<sup>29</sup> A nemlét üressége vesz minket körül: a halál arcának végtelen horizontja. Azonban erre a tudásra sokféle reakció létezik. Nietzsche számára a hősi ember válasza „nem egyéb: mint a *veszélyes élet!* A Vezúvra építsetek városaitokat! Hajóitokat küldjétek ismeretlen tengerekre!”<sup>30</sup> Jacques Derrida, valamint több egzisztencialista előtte úgy érvel, hogy a halál adja meg egyediségünket és pontosan ennek tudatosítása tesz minket igazán szabaddá.<sup>31</sup> Peter Koestenbaum azt állítja, hogy „a halál gondolata (...) az életet a sürgősség felszabadító érzésével árasztja el.”<sup>32</sup> Mások számára ellenben a halál megfosztja jelentésétől az életet.<sup>33</sup> Rendíthetetlenül fürkésztve a halál arcát egyes egzisztencialisták csak a feledést, míg mások hősi, prométeuszi lehetőségeket látnak.

Az a gondolat és figyelem, amit – mint eddig sugalltam – a földrajztudósok gyakran a földrajzi határok felé irányítanak, Tuan szerint lehetővé teszik számunkra, hogy „elfogadjunk egy olyan emberi állapotot, amelyet szorongásunk és félelmünk miatt mindig nagy kísértés volt megtagadni; ez pedig állapotunk átmenetisége, bárhol is legyünk a világban, alapvető otthontalanságunk.”<sup>34</sup> Alkotásaink olyanok, mint a homokvárak, amelyeket elsodorhat a következő dagály, bár ez elkerülheti a felületes szemlélő figyelmét. Csakúgy mint a halállal farkasszemet néző egyén esetében, az űrnek ez az ismerete több különféle szemléletet eredményezhet az emberi alkotásokat illetően.

Az egyik szemlélet ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az emberi tényező annyira korlátozott és törékeny, hogy teljesen jelentéktelen az őt körülvevő erőkkal szemben. Ennek a nézetnek egy szélsőséges kifejeződése a földrajztudományban újra és újra felbukkanó determinizmus eszméje. A gyakorlatban természetesen sok determinizmus nem annyira a kulturális határokon túl található valóságos figyelését tartja szem előtt, mint inkább a kulturális büszkeség megtámogatását a határ túoldalán létező erők és értékek leértékelésével.<sup>35</sup>

A második lehetőség az, amikor a földrajztudós, aki számára az emberi világok folyamatosan sodródó alapra épült önkényes szülemények, ennek ellenére mégis egy megnyerő és bátor fajta örület kifejeződésének tartja őket: a szabadság hősiessé gesztusainak. Oikumenét, élet-világot teremtünk, miközben elismerjük, hogy ez nem más, mint egy Óceán közepén hanykolódó gyufaskatulya. Sartre szerint az emberi individuum szabadsága a semmi elismerésével kezdődik, amely arra sarkallja, hogy valamivé formálja önmagát.<sup>36</sup> Mint Kant fenségesről szóló elméletében, az úr egyszerre lehet bába és tükör is: az emberi kreativitás, valamint az alkotóerő elismerésének ösztönzője.<sup>37</sup> Az utóbbi években a földrajztudósok egyre inkább a hatalom nélküliek és a hangtalanok világainak vizsgálata felé fordultak. Megtanulták tisztelni ezen népek arra irányuló hősi erőfeszítéseit, hogy otthont és közösséget teremtsenek maguknak a hatalmas erőzűs erőkkel szemben.

A harmadik lehetséges reakció az, amikor szándékosan megsértjük a határokat, majd egy másik szinten megpróbáljuk azokat újra felállítani. Kazantzakis *Zorbász, a görög* című

<sup>29</sup> Kierkegaard, Soren: *The Concept of Dread*. Princeton, 1957. 140.

<sup>30</sup> Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. Fordította: Romhányi Török Gábor. Holnap Kiadó, 203.

<sup>31</sup> Richardson, Miles: *The Gift of Presence: The Act of Leaving Artifacts at Shrines, Memorials, and Other Tragedies.*; Jacques Derrida, *The Gift of Death*. Chicago, 1995. 15.

<sup>32</sup> Koestenbaum 19.

<sup>33</sup> Stern, Alfred: *Sartre: His Philosophy and Existential Psychoanalysis*. New York, 1967. (a továbbiakban: Stern) 103.; Choron, Jacques: *Modern Man and Mortality*. New York, 1964. 160–68.

<sup>34</sup> Tuan: *Cosmos & Hearth: A Cosmopolite's View*. Minneapolis, 1996. 188.

<sup>35</sup> Peet, Richard: *The Social Origins of Environmental Determinism*, *Annals of the Association of American Geographers* 1985. 75. szám. 309–333.; Tatham, George: *Environmentalism and Possibilism*, in *Geography in the Twentieth Century*. Szerkesztő: G. Taylor. London, 1953. 128–164.

<sup>36</sup> Stern 65.

<sup>37</sup> Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Fordította: Hermann István. Budapest, 1966. 210–305.

regényének narrátora nagyapjáról mesél, aki bár sosem hagyta el krétai szülőfaluját, minden idegent meghívott otthonába, „bőségesen adott nekik enni, inni”, majd arra kérte vendégeit, hogy mindenről beszéljenek neki, amit csak megtapasztaltak, és minden helyről, ahol csak jártak.<sup>38</sup> A kozmopolitizmusnak – a szűk határainkon túli dolgok értékeinek megbecsülése, valamint az azokra történő odafigyelés értelmében – nincs szükség-szerűen köze az utazáshoz. „Az objektivitás iránti vágyunk,” érvel Richard Rorty, nem kell okvetlenül „a közösségünk korlátaitól való menekülés vágyából táplálkoznia, mint inkább a minél több interszubjektív megállapodás megszületése iránti vágyból, azaz, hogy a ‘mi’ referenciánkat annyira kiterjesszük, amennyire csak lehetséges.”<sup>39</sup> Mindannyian behatárolt világokban, korlátok közé szorított közösségekben élünk függetlenül attól, hogy mennyire általánosan vagy sajátosan definiáljuk azokat. A valósra való odafigyelés a határok kiterjesztéséről, valamint a határvidéken folytatott tárgyalásokról szól, arról, hogy közösségünket átfogóbban kell újragondolni. Az a kozmopolita készletés, hogy a világ határait ki kell tágítani, természetesen a földrajztudomány és az antropológia terén végzett munka igen jelentős részét ösztönzi. A politikai, kulturális és társadalmi földrajz művelői úgy képesek túllépni saját nemzetük szűk politikai, kulturális és társadalmi kategóriáin, hogy a kérdezők közösségének tagjaiként képzelik el magukat – amely jellegét tekintve nemzetközi és talán több évszázadra visszatekintő múltú –, olyan emberekként, akik elfogadják az ilyen törekvések értékét.

Ugyanakkor az a lehetőség is fennáll, amikor a kárt nem lehet helyrehozni. „Az ismert területen túra merészkedés”, emlékeztet minket Tuan, „azzal a veszéllyel jár, hogy az őrlület határára kerülünk.”<sup>40</sup> Pynchon regényében Mason elismeri, hogy egy felfokozott figyelmi állapot vezetett Herschel 1781-es Uránusz-felfedezéséhez. „Hirtelen a bolygók családja egy új taggal gazdagodott. Bár az új bolygót korábban már megfigyelte Bradley, Halley, Flamsteed, Le Monnier, a kínaiak, az arabok, azaz szinte mindenki, de senki sem figyelt fel rá.” Ez rendkívül nyugtalanítja Masont, aki úgy érzi, hogy ezzel átszakadt az ismert világot a profántól és félelmetestől elválasztó határ. Masont ezután különféle jelenések kísértik: „Horizonton túli szellemek ezek; a Nap és annak Megsemmisülését elválasztó vonal túloldalán, a megszámlált és a még nem elképzelt, valamint a közös biztonság és a mindig magányos Romok között lakozó kísértetek ...”<sup>41</sup> Az *Undorban* Sartre Roquentin nevű hőse hasonló megállapítást tesz: „az esetlegesség nem látszat, nem hamis látszat, amit szét lehet foszlatni; (...) Minden véletlen: ez a kert, ez a város, én magam! Ha az ember olykor rádöbben erre, felkavarodik a gyomra, és minden lebegni kezd ...”<sup>42</sup> A kultúrán túli terek figyelése egyrészt ráébreszthet minket személyes korlátainkra – mint Nietzsche is állítja, fontos egy ilyen kört létrehozni magunk körül –, másrészt azonban el is sodorhatja a világot a biztonságot jelentő horgonybójáktól, és a lebegésnek ebben a pillanatában a relativitás és az őrlület lehetősége is felmerülhet. Céлом itt nem annak megmagyarázása, hogy az egzotikus iránti vágy hogyan juttathatja a kutatókat vagy a professzorokat egy kijárat nélküli útvesztőbe vagy az öngyilkosság szélére, mint inkább az, hogy hangsúlyozzam azt a feszültséget, amely a valós utáni kutatás során a határok áthágásával jár. Az „extrém földrajz”, amit Jim Nemeth nemrégiben fölvetett, tudatosan foglalkozna a Semmi és a relativitás kérdésével.<sup>43</sup> Talán úgy működne ez, mint Foucault szerint a művészeti alkotás. „A benne rejlő őrlület által” – írja Foucault –

<sup>38</sup> Kazantzakis, Nikos: *Zorbász*, a görög. Fordította: Szabó Kálmán és Papp Árpád. Budapest, 1998. 72–73.

<sup>39</sup> Rorty, Richard: *Solidarity or Objectivity?* In.: Lawrence E. Cahoon (Ed.): *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Oxford, 1997. 575.

<sup>40</sup> Tuan 1979. 205.

<sup>41</sup> Pynchon 769.

<sup>42</sup> Sartre, Jean-Paul: *Az undor*. Fordította: Réz Pál. Novella Könyvkiadó, 1995. 165.

<sup>43</sup> Nemeth, David J.: *Extreme Geography*. *California Geographer*, 1997. 37. szám. 11–30.

„a művészeti alkotás egy úrt nyit meg, a csend egy pillanatát; egy válasz nélküli kérdést tesz fel, egy megbékélésre esélyt sem adó vizsályt provokál ki, amikor a világ kénytelen megkérdőjelezni önmagát.”<sup>44</sup>

Természetesen létezik egy jóval régebbi módszer arra, hogy a strukturált világ megkérdőjelezze önmagát. „Szinte minden emberi társadalomban jelentkezik az a szükséglet” – írja Tuan *Passing Strange and Wonderful* című művében –, „hogy lármás karneválokkal bizonyos időközönként széttörje a kultúra korlátait és határait, (...) a vallásban és a művészetekben pedig képrombolást vigyen végbe.”<sup>45</sup> Az ilyen pillanatokot Victor Turner liminális, azaz „küszöbpillanatoknak” nevezi, amikor a világ megszokott szerkezetét valami eltörli vagy a feje tetejére állítja. Nyílt kérdés, hogy ennek a liminalitásnak van-e valódi átformáló jellege, vagy egyszerűen csak a „biztonsági szelep” szerepét tölti be.<sup>46</sup> A karnevál idején átlépjük a megszokott kulturális határokat és megkülönböztetéseket, de csak egy szigorúan meghatározott időkorláton belül tesszük. Mint ahogy azt Victor Turner és Mihail Bahtyin kiemelik, a határok áthágása ellenére általában ezekre a helyzetekre jellemző a csoportösszetartás és az időtlenség érzése.<sup>47</sup> A résztvevőket többé nem érdeklik a horizontok: többé nem gondolkodnak, legalábbis nem abban az Arendt-féle értelemben, hogy nincsenek tudatában saját végességüknek. „Egy rendkívüli valóság jelenlétében” – írja Wallace Stephens – „a tudatosság foglalja el a képzelet helyét.”<sup>48</sup> Ludwig Wittgenstein pedig így mondaná: „(...) örökké él az, aki a jelenben él.”<sup>49</sup>

Juthatunk arra a végkövetkeztetésre is, hogy egy ilyen tapasztalat sokban különbözik a kultúrán kívüli terekre való odafigyeléstől, ahol az ember, úgy tűnik, egyedül van. Azonban, ha ez a dolgot maga is egy kísérlet arra, hogy fürkesszük a körülöttünk levő úrt, el kell ismernem, hogy már maga az írás formája is az úr megfelelőjét feltételezi: egy emberi világot. A karnevál káosza azért tolerálható, mert a naptár többi részével fémjelzett közönséges világba van beleágyazva. Cynthia Ozick nemrég úgy érvelt, hogy „egy esszé meditatív mértékletességéhez egy íróasztalra és egy székre, merengésre és tűnődésre, egy civilizált környezettel fenntartott kapcsolatra van szükség; a tűnődés az írás útja még akkor is, ha maga a szubjektum egy oroszlánok és tigrisek lakta vadon.”<sup>50</sup> Bár merészkedhetünk távoli horizontok és őrök felé, bizonyos értelemben sosem vagyunk egyedül, mert mindig a „mi” helyéből indulunk ki, egy emberi világból. Az úr semmi és szinte minden, de csupán az általunk megteremtett ellentétpárja viszonyában nyer jelentést. A világ és az úr, csakúgy, mint az értelem és az örület, párt alkotnak. Legyen bár az a határvonal önkényes, lyukas és hamis, a teremtés, a megosztás aktusa az, ami létrehozza nemcsak a világot, hanem egyben a kultúrán kívüli tereket is.

Fordította: Vékony Attila

<sup>44</sup> Foucault, Michel: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Fordította: Richard Howard. New York, 1965. 208.

<sup>45</sup> Tuan, Yi-Fu: *Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature, and Culture*. Washington, 1993. 238.

<sup>46</sup> McGreevy, Patrick: *Place in the American Christmas*. *Geographical Review*, 1990. 80. szám. 32.

<sup>47</sup> Bakhtin, Mihail: *Rabelais and His World*. Cambridge, Mass., 1965.; Turner, Victor: *The Center Out There: Pilgrim's Goal*. *History of Religions*, 1973. 12. szám. 191–230.; Turner, Victor–Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York, 1978.

<sup>48</sup> Stephens, Wallace, idézi Joyce Carol Oates: *Against Nature*. In.: Daniel Halpern (Ed.): *On Nature: Nature, Landscape, and Natural History*. San Francisco, 1987. 236–43. 242.

<sup>49</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Fordította: Márkus György. Budapest, 1989. 88.

<sup>50</sup> Ozick, Cynthia: *She: Portrait of the Essay as a Warm Body*. Atlantic, 1998. szeptember. 118.

# Patrick McGreevy műveinek válogatott bibliográfiája

## Könyvek

Miracle at the Mountain Ridge: Nature, Art and the Erie Canal at Lockport. (előkészületben)

Imagining Niagara: The Meaning and the Making of Niagara Falls. Amherst, 1994.

The Wall of Mirrors: Nationalism and Perceptions of the Border at Niagara Falls. Borderlands Monograph Series #5. Orono, 1991.

## Tanulmányok

Cultural Geography. Garth Myers, Judith Kenny és George Carney társszerzőkkel közösen. In: Geography in America at the Dawn of the 21<sup>st</sup> Century. Ed.: Gary Gaile and Cort Willmott. London. (megjelenés előtt)

Attending to the Void: Geography and Madness. In: Textures of Place: Geographies of Imagination and Experience. Ed.: Paul Adams, Steven Hoelscher and Karen Till. Madison. (megjelenés előtt)

Imagining the Future at Niagara Falls. In.: Re-Reading Cultural Geography. Ed.: Kenneth Foote, Peter Hugill, Kent Mathewson and Jonathan Smith. Austin, 1995.

Reading the Texts of Niagara Falls: The Metaphor of Death. In.: Writing Worlds: Discourse, Text & Metaphor in the Representation of Landscape. Ed.: James Duncan and Trevor Barnes. London and New York, 1992.

Place in the American Christmas. Geographical Review, 1990. 1. szám.

Niagara as Jerusalem. Landscape, 1985. 3. szám.

# A kulturális geográfia angol nyelvű válogatott bibliográfiája az elmúlt évtizedből

- Adams, P.: Television as Gathering Place. *Annals of the Association of American Geographers*, 1992. 1. szám.
- Adams, P. – Hoelscher, S. – Till, K. (Eds.): *Textures of Place: Geographies of Imagination and Experience*. Minneapolis. (megjelenés előtt)
- Agnew, J. – Duncan, J. (Eds.): *The Power of Place*. Boston, 1989.
- Alderman, D.: Creating a New Geography of Memory in the South: (Re)naming of Streets in Honor of Martin Luther King, Jr. *Southeastern Geographer*, 1996. 1. szám.
- Anderson, K. – Gale, F. (Eds.): *Inventing Places: Studies in Cultural Geography*. Melbourne, 1992.
- Barnes, T. – Duncan, J.: *Writing Worlds*. London, 1992.
- Blunt, A. – Rose, G.: *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. New York, 1994.
- Carney, G. (Ed.): *Fast Food, Stock, Cars and Rock-and-Roll: Place and Space in American Pop Culture*. Lanham, 1996.
- Conzen, M. (Ed.): *The Making of the American Landscape*. Boston, 1990.
- Conzen, M. és mások, (Ed.): *A Scholar's Guide to Geographical Writing on the American and Canadian Past*. Chicago, 1993.
- Cosgrove, D. – Daniels, S. : *The Iconography of Landscape*. Cambridge, 1988.
- Cresswell, T.: *In Place/Out of Place: Geography, Ideology and Transgression*. Minnesota, 1996.
- Cronon, W.: *Nature's Metropolis*. New York, 1991.
- Daniels, S.: Marxism, Culture and the Duplicity of Landscape. In.: *New Models in Geography*, Vol. II. Eds.: R. Peet – N. Thrift. London, 1987.
- Domosh, M.: The Symbolism of the Skyscraper: Case Studies of New York's First Tall Buildings. *Journal of Urban History*, 1988. (14)
- Duncan, J.: *The City as Text*. Cambridge, 1990.
- Duncan, J. and Ley, D.: *Place/Culture/Representation*. London, 1993.
- Entrikin, J. N.: *The Betweenness of Place*. Baltimore, 1991.
- Foote, K. – Hugill, P. – Mathewson, K. – Smith, J. (Eds.): *Re-Reading Cultural Geography*. Austin, 1994.
- Franklin, Wayne – Steiner, Michael (Eds.): *Mapping American Culture*. Iowa City, 1992.

- Gregory, D.: *Geographical Imaginations*. Oxford, 1994.
- Herbert, S.: *Policing Space*. Minneapolis, 1996.
- Hopkins, J.: *West Edmonton Mall: Landscape of Myths and Elsewhere*. *The Canadian Geographer*, 1990. (34)
- Jackson, P.: *Maps of Meaning: An Introduction to Cultural Geography*. London, 1989.
- Jones, J. P.: *My Dinner with Derrida, or Spatial Analysis and Post-Structuralism Do Lunch*. *Environment and Planning A*, 1998. 2. szám.
- Kenny, J.: *Climate, Race, and Imperial Authority: The Symbolic Landscape of the British Hill Station in India*. *Annals of the Association of American Geographers*, 1995. (85)
- Kong, Lily: *Popular Music in Geographical Analyses*. *Progress in Human Geography*, 1995. (19)
- Lewis, M. – Wigen, K.: *The Myth of Continents*. Berkeley, 1997.
- Light, A. – Smith, J. (Eds.): *Philosophy and Geography I: Space, Place and Environmental Ethics*. Lanham, 1997.
- Meining, D.: *The Shaping of America: A Geographical Perspective on 500 Years of History*. 2. kötet: *Continental America, 1800–1867*. New Haven, 1993.
- Mitchell, D.: *There's No Such Thing as Culture: Towards a Reconceptualization of the Idea of Culture in Geography*. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*. 1995. (20)
- Mitchell, D.: *The Lie of the Land*. Minneapolis, 1996.
- Myers, G.: *From 'Stinkibar' to 'The Island Metropolis': The Geography of British Hegemony in Zanzibar*. In: *Geography and Empire*. Eds.: A. Godlewska – N. Smith. Oxford, 1994.
- Myers, G.: *Colonial Discourse and Africa's Colonized Middle: Ajit Singh's Architecture*. *Historical Geography*, 1999. (27)
- Nast, H.: *The Impact of British Imperialism on the Landscape of Female Slavery in the Kano Palace, Northern Nigeria*. *Africa*, 1994. (64)
- Oakes, T.: *Place and the Paradox of Modernity*. *Annals of the Association of American Geographers*, 1997. 3. szám.
- Olwig, K.: *Recovering the Substantive Nature of Landscape*. *Annals of the Association of American Geographers*, 1996. 4. szám.
- Pickles, J., (Ed.): *Ground Truth*. New York, 1995.
- Robinson, J.: *White Women Researching/Representing 'Others': From Antiapartheid to Postcolonialism?* In: *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. Eds.: A. Blunt – Rose, G. New York, 1994.
- Rose, G.: *Feminism and Geography*. Cambridge, 1993.
- Schama, S.: *Landscape and Memory*. New York, 1997.

- Schein, R. H.: *The Place of Landscape: A Conceptual Framework for Interpreting an American Scene*. *Annals of the Association of American Geographers*, 1997. (87)
- Shortridge, J. R.: *The Concept of the Place-Defining Novel in American Popular Culture*. *Professional Geographer*, 1991. (43)
- Smith, J.: *Geographic Rhetoric: Modes and Tropes of Appeal*. *Annals of the Association of American Geographers*, 1996. 1. szám.
- Soja, E.: *Postmodern Geographies*. London, 1989.
- Tuan, Y-F.: *Morality and Imagination: Paradoxes of Progress*. Madison, 1989.
- Tuan, Y-F.: *Language and the Making of Place*. *Annals of the Association of American Geographers*. 1991. (81)
- Tuan, Y-F.: *Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature, and Culture*. Washington, 1993.
- Tuan, Y-F.: *Cosmos and Hearth: A Cosmopolite's Viewpoint*. Minneapolis, 1996.
- Turner, F.: *Spirit of Place: The Making of an American Literary Landscape*. San Francisco, 1989.
- Wood, J.: *Vietnamese American Place Making in Northern Virginia*. *Geographical Review*, 1997. 1. szám.
- Young, T.: *San Francisco's Golden Gate Park and the Search for a Good Society, 1865–1880*, *Environmental History*, 1993. (37)
- Zelinsky, W.: *The Cultural Geography of the United States: A Revised Edition*. Englewood Cliffs, 1992.
- Zelinsky, W.: *Exploring the Beloved Country: Geographic Forays into American Society and Culture*. Iowa City, 1994.
- Zonn, L. (Ed.): *Place Images in Media: Portrayal, Experience, and Meaning*. Savage, 1990.
- Zukin, S.: *Landscapes of Power*. Berkeley, 1991.

## A történetírás – Voltaire-től a magyar jakobinusokig

Penke Olga: *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás*. Budapest, Balassi, 2000. 250 old.

A 18. század, vagy ahogy a kortársak nevezték, a „filozófia százada”, számos irodalmi vagy irodalom-közeli műfaj, illetve az adott műfajról vallott nézetek átalakulásának kora. Az átalakuló műfajok közül is kiemelkedik a történetírás; egyrészt rendkívüli változatosságával, fogalmi újításaival (ekkor jelenik meg például a „civilizáció” terminus) és a rá vonatkozó szabályok állandó átírásával, másrészt a korábbi időszakokkal való tudatos szakítás, és nem utolsósorban a kitáguló világot megismerni és megérteni vágyó olvasóközönség hatalmas történeti érdeklődése okán. Szinte minden szerző kísérletet tesz a történelem mibenlétének meghatározására; egyesek leíró, mások módszertani jellegű munkákban vállalkoznak a feladatra. (Akad olyan is, aki – mint Voltaire – mindkettővel.)

Ennek a jelenségnek az elemzését vállalta magára könyvében Penke Olga, aki forrásként az önmagában is egész könyvtárat megtöltő kortárs történetírói munkákat használta fel.

A mű bevallottan kettős célt követ: egyrészt be akarja mutatni a történetírás, a történetírói koncepciók 18. századi átalakulásának kulturális, politikai és történeti hátterét (vagyis okait), másrészt (a magyar nyelvű filozofikus történetírások elemzése révén) szeretné ráirányítani a figyelmet a magyar felvilágosodás kevésbé ismert történeti műfajaira és azok alkotóira, illetve kortörténeti érzékenységre. A két problémakör nagyon szoros kapcsolatban áll egymással: a magyar felvilágosodás történeti jellegű munkáinak alkotói ugyanis kizárólag francia mintákat követtek. Mivel

minderről eddig nem készült monografikus igényű összefoglalás, a munka mindkét területen úttörőnek és hiánypótlónak tekinthető.

A könyv szerkezetében is illeszkedik a kettős koncepcióhoz: első része a francia nyelvű filozofikus történetírás kialakulásával foglalkozik (többször utalva magyar példákra is), míg a második tárgyalja a honi recepciót.

Az elsősorban világtörténeteket alkotó 18. századi történetírás erősen negatív értékelést kapott a 19., és részben a 20. századtól is. A szerző ezért első feladatának éppen a kritika hibáinak feltárását tartja (jórészt későbbi események, illetve kritériumok függvényében vizsgálták a 18. századi történetírást); emellett rávilágít arra is, hogyan bontották le az előítéleteket a 20. század második felében a (leginkább) francia szerzők, elsősorban a társadalomtudományok történetét újraértelmező Michel Foucault hatására. Kiderül, hogy a 18. századot nem csupán a felvilágosodás, hanem a „történelem századának” is nevezhetnénk.

A francia felvilágosodás vezető (és speciálisan 18. századi) műfaja tehát a filozofikus világtörténet volt, ám ennek műfaji sajátosságairól nem született leírás sem a korban, sem azóta. Penke Olga szerint az irodalmi műfajként művelt világtörténet-írás) elsődleges kritériuma a hasznosság (tanítás-nevelés) volt, s elsősorban a történetírás 18. századi körülményei, az Enciklopédia történetírás-fogalma és az előzmény-, illetve társműfajok változásai befolyásolták. Ezt az állítást részletes elemzéssel támasztja alá. Elsőként Voltaire, Diderot és Condorcet történetírás-felfogását veszi górcső alá. (Sommásan fogalmazva Voltaire szerint a történetírás „tanúság és nem hízelgés”, Diderot szerint „az igazság védelmében” vállalt társadalmi misszió, Condorcet-nél pedig eszköz a múltban

elkövetett hibák jövőbeli elkerüléséhez.) Az Enciklopédia történetírás-felfogása aprópóján (a szócikkek egytizede történeti jellegű volt!) D'Alembert *Előljáró beszéde* kerül elemzésre. A választás jogossága vitathatatlan, hiszen a bevezető hatása óriási volt, és a benne megfogalmazottakat (a történetírás fő kritériumai az igazság, a társadalmi hasznosság, az erkölcsi tanítás és a szórakoztatva nevelés) mind az elméleti, mind a konkrét történetírói munkák átvették és igyekeztek tiszteletben tartani.

A filozofikus történetírás ugyanakkor nem jöhetett volna létre a 17. század eredményei, a levéltári és könyvtári munka általánossá válása és a különböző kutatócsoportok működése nélkül. Mindazonáltal a 18. században külön utat jár a tudományos és a szépirodalmi igényű történetírás fejlődése. Az erudíció kérdése általában is foglalkoztatja a kortársakat, s az a 17. század végén meginduló „intellektuális viták” egyik központi témája. Penke Olga Blandine Barret-Kriegel<sup>1</sup> könyvére támaszkodva mutatja be, hogyan és miért válik az erudíció alsóbbrendűvé a franciák szemében (*Hagyomány és újítás*).

A *filozofikus világtörténet műfaja* című fejezet a könyv első felének talán az egyik legjobban sikerült része. A szerző a műfaj egyes sajátosságait vagy éppen általános jellemzőit a kor mindhárom kiemelkedő jelentőségű világtörténetén mutatja be<sup>2</sup> – ehhez a módszerhez a továbbiakban is hű marad. A részletesebb elemzés azonban szándékosan és bevallottan nem mélyül egyik esetben sem monográfiává, hiszen a cél éppen a közös jegyek feltárása. Penke Olga szerint a filozofikus világtörténetek

legfontosabb azonossága az, hogy alkotójuk tudományos ismeretekkel és módszerekkel, valamint filozófiai koncepcióval rendelkező „filozófus szerző”, aki igyekszik meggyőzni az olvasót, s így művével részt vállal a század eszmei küzdelmeiből. Ebből következően az ideológiai jelleg dominál, s hibát követünk el, amennyiben a mai követelményeket kérjük számon ezeken a munkákon. Nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a filozofikus történetírás és a világtörténetek legfőbb stílusjegye éppen az eklektikusság volt, hiszen olyan korban születtek, amelyet a különféle történetírások együttélése és egymással folytatott harca szőtt át. És miért kellett egészen Voltaire-ig várni ahhoz, hogy az olvasók igazi világtörténetet kapjanak a kezükbe? Azért, mert ekkorra érett be a gyümölcs annak a hármass folyamatnak, melynek révén gyarapodtak az emberi társadalom kialakulására vonatkozó ismeretek, sikerült kritikailag felülvizsgálni az antikvitás történetét, valamint megtörtént a nyitás a nem európai népek irányában is.

A 18. századi Franciaországban a történelem és a történetírás ténylegesen a figyelem középpontjában állt. Ezt jelzi például az is, hogy (Penke Olga François Furet nyomán idézi) a 18. századi könyvcímekben az *histoire* (történelem, illetve történet) a második leggyakrabban előforduló szó. (A leggyakoribb a *Monsieur* – ez pedig talán a férfiközpontúságról árul el valamit.)

A század történetét és a francia felvilágosodás politikai orientációit ismerve nem tűnik oktalannak egy Angliával kapcsolatos fejezet beiktatása, amely az angломánia hullámszáma mellett (ez általában attól függött, hogy éppen háborúban állt-e egymással a két ország) arra is rávilágít, hogy az angol forradalom, I. Károly kivégzése vagy Cromwell pályafutása belpolitikai párhuzamok (Fronde, protestantizmus) miatt tartott számot kiemelt figyelemre. A francia eredetvita pedig (amellett, hogy favorizálja a nemzeti történetírást egy alapvetően kozmopolita században) a történetírás síkján jeleníti meg a 18. század

<sup>1</sup> Barret-Kriegel, Blandine: *La défaite de l'érudition*. Paris, 1988.

<sup>2</sup> Voltaire: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1761–1775); Millot, François Xavier, abbé: *Eléments d'histoire générale* (1772–1773); Raynal, Guillaume Thomas: *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770, 1774, 1780).

ellentmondásait. (Ráadásul a germanista, romanista és a természetjogi koncepció sajátos „egyvelege” jelenik meg a világtörténetekben.) Emellett jelzi azt, hogy szükség van a dicső múlt igazolására, mert a jelen hanyatlásnak tűnik. (A francia eredetvita apropóján említi a szerző, hogy a 18. század végi Magyarországon is megfigyelhető hasonló jelenség – elég csak Sajnovics János nyelvtörténeti kutatásaira, illetve Dugonics András Etelkájának sajátos nemzeti-mitológiai hátterére gondolni.)

A világtörténetek szempontjából legfontosabb változás az *Európa-eszme* tudatosulása (amely így a keresztény univerzalizmus letűnése óta tátongó úrt tölti be). Ez az egyik első lépés a komplexebb történeti munkák felé. És bár Európa története még nem világtörténet, a 16. század eleje óta virágzó utazási irodalom ezt ki tudja egészíteni az idegen civilizációkkal kapcsolatos ismeretekkel. Ugyanakkor az Európa-gondolat térhódítása a magyarázat arra, miért maradnak a világtörténetek (néha szerzőjük szándéka ellenére) Európa-központúak. A távoli civilizációkkal való összehasonlítás három lehetséges interpretációhoz vezet. Az első a „jó vadember” mítosza, a második az európai ember felsőbbrendűségét hirdeti, a harmadik (leggyakoribb) nézet szerint pedig az emberi természet egyetemes, csak eltérő módon jelenik meg a különböző társadalmakban.

A műfaj egyik alapkérdését tárgyalja *A filozofikus történetírás célja és tárgya* című fejezet. A szerző szerint a különböző módszertani munkák alapján két cél jelölhető meg: egyrészt felvilágosult polgárok nevelése, másrészt a múltban elkövetett hibák elkerülése azáltal, hogy a történetíró felhívja rájuk a figyelmet. Ennek következtében a történetírás a 18. század során mindvégig utilitarista és didaktikus marad. A történetírás végső tárgya pedig csakis az ember megismerése lehet; így válik a történelem a véletlen, az isteni gondviselés cselekvési teréből az emberi cselekvés terévé. Penke Olga megállapításai szerint Voltaire és Millot is ennek jegyében ír. Az új koncepciót Voltaire *Essai sur les mœurs des nations* című munkája tükrözi a legjob-

ban, amely az esemény- és politikatörténet mellett helyet ad a művészetek, a tudományok, a filozófia és az irodalom történetének is, s ezzel az első átfogó civilizációtörténeti alkotás.

A karteziánus módon szerkesztett és tagolt munkában külön alfejezet foglalkozik a kutatási módszerek átalakulásával (vagyis a modern kutatás megszületésével). A filozofikus történetírás az egzakt tudományos módszerek elfogadása után alakult ki, s ez még akkor is igazolható, ha a filozófus történetírók néha sajátos kritikai módszerekkel élnek. Így például Voltaire a „szignifikáns tények” leírása mellett azt is nézi, hogy egy-egy adalék megfelel-e a „valószínűség szabályának” (a józan ész kritikájának).

A 17. században még összeegyeztethetetlennek tűnt a történelem és a filozófia fogalma; a 18. század kapcsán már történetfilozófiáról beszélünk, sőt ez Voltaire egyik (elegánsan elemzett) művének címe is (*La Philosophie de l'histoire*). Ez a hatalmas változás azzal magyarázható, hogy a 18. század gondolkodása szabadabb, ismeretei szélesebb körűek, az olvasó aktívabb szerepet játszik, mint korábban, s olyan történeti konnotációjú témák kerülnek a gondolkodás középpontjába, mint a haladás, a civilizáció vagy a forradalom. A Rousseau *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* című munkája körül fellángoló vita pedig rádobbent a történetírókat, hogy olyan műveket kell alkotni, melyek „az emberi nem eredetének filozofikus rekonstrukcióját” tartalmazzák antropológiai és politikai összefüggésben. A század közepén pedig már szorosan összetartozik az eltérő módszerrel vizsgáló, ám azonos szemléletet követő világtörténet és történetfilozófia.

Ezek után viszont felmerül az a kérdés, van-e a történelemnek menete, s létezik-e haladás, progresszió a történelem során? A francia felvilágosodás történetíróinak válaszait, vagyis a történeti folyamatok különböző értékeléseit elemzi és összegzi *A történelem „menete”* című fejezet, melynél külön kiemelendő az, hogy az egyes szerzők esetében azt is kutatja, kinél mi indokol-

hatja a lineáris, ciklikus vagy éppen spirális történelemszemléletet.

A 18. század bizonyos szempontból az illúziók kora is. A despotizmus elől menekülő gondolkodók angломániája mellett felfedezhető a Kína-, illetve az Oroszország-kultusz. Kínát a felvilágosult abszolutizmus mintapéldájának tartják; Oroszországot pedig elsősorban a Katalin cárnővel személyes kapcsolatban is álló Diderot dicsőíti, és a népet felülről boldogító rendszer ígérétének tartja – egészen szentpétervári utazásáig. Ugyanígy mítosz övezi a „nagy ember”, vagyis a kiemelkedő történeti személyiség szerepét, ám ennek vonatkozásában a könyv már jelentős változásra hívja fel a figyelmet. A század első felében még a hódító számít „nagy embernek”, később viszont inkább a népe javán munkálkodó „filozófus király” (*Vágyak és illúziók*).

A felvilágosodás történelemszemléletét alapvetően meghatározták a görög-római antikvitás példái. A szerző ennek kapcsán Millot abbé művének vonatkozó részeinek elemzésével jelzi a hatás jelentőségét (a hatkötetes műből két kötetnyi az ókori Róma története), s kitér arra is, hogyan vált az ókori történelem ennyire fontos referenciává, s miért szerették jobban Rómát Athénnál. (*A görög-római példa*.)

Irodalom-, művelődés- és társadalomtörténeti szempontból egyaránt fontos a történetíró személyének és az írás körülményeinek meghatározottságát, illetve átalakulását tárgyaló *A történetírás „mestersége”* című fejezet. A 18. század második felében tudatosan az értelmiségben, hogy szerepe megváltozott, intellektuálisan függetlenebb a korábbinál, ám nem mentes az ellentmondásoktól. A kortárs módszertani munkák a tehetség, műveltség, gyakorlatiasság, higgadság, megfontoltság, kritikai érzék, íráskészség és függetlenség ideálját állították követelményként a filozófus történetíró elé. Valamennyi betartása természetesen lehetetlennek bizonyult, hiszen a történetíró is a társadalomban élt; éppen ezáltal nőtt meg az olvasó szerepe, akinek feladatává vált a történetíró személyes

meghatározottságából fakadó torzítások kompenzálása is.

A történetírás műfaji besorolásakor döntő dilemmának a filozofikus történetírás és a regény kapcsolata tűnik. A kritikai irodalom szerint ugyanis a két műfaj forrása és közönsége is ugyanaz. Mivel azonos a közönség, a történetírásnak alkalmazkodnia kell; ezért irodalmi műfajként, esztétikai célokat követve művelik, hogy a regényhez szokott olvasó kedvét lelje benne. Ez magyarázza azt, hogy a 18. század „uralkodó műfajának” tekinthető történetírás olyannyira személyes hangú, és kiemelten kezeli az olvasót. (Megszólítja, sőt, néha dialógust is folytat vele.) Ezt a gondolatot támasztja alá néhány módszertani, illetve történeti munka elemzése az elbeszélésmód és az író-olvasó kapcsolat szempontjából.

A filozofikus történeti munkák alapvető meghatározottsága a tanító célzat. Ajánlatos viszont óvatosan kezelni ezt a kérdést: a pedagógiai módszeresség csak külsődleges, a szerzők saját véleményüket rejtik így el. Mindenesetre a 18. században törtétek kísérletek a történelem központi tárgyá emelésére (Millot abbé még tanszéket is kapott Pármában), ám a reakció mindig erősebb volt. Az iskolákból gyakorlatilag száműzött filozofikus történetírás ennek ellenére – vagy éppen ezért – a felvilágosodás legnagyobb hatású terjesztője lesz.

Az itt ismertetett könyv második részében (*A filozofikus világtörténetek Magyarországon*) a szerző két módszert alkalmaz az új típusú történetírás magyarországi fogadtatásának bemutatásához. Egyrészt elemzi magának a műfajnak a recepcióját (miért éppen ezt a műfajt választották, mennyire értékelték és mennyire követték stílusjegyeit, illetve kritériumait), másrészt részletesebben ismertet három, a felvilágosodás magyarországi történetében általában is fontosnak tekinthető „magyarítási” kísérletet.<sup>3</sup> Mindezt számos kultúrtörténeti adalék, érdekesség egészíti ki.

<sup>3</sup> Verseghy Ferenc: A világnak közönséges történetei... I–II. Pest-Buda, 1790–1791. Gva-

A 18. század második felében Magyarországon is feléledt a történeti érdeklődés (lásd például Pray György munkásságát); Voltaire-t pedig olvassák, csodálják és bírálják. 1770-től (a felvilágosodás „áttörésétől”) személye fontos szerepet kap a nemesi származású írók munkáiban. Közülük is kiemeli Penke Olga Bessenyeit, mivel szerinte az ő pályája, illetve gondolatvilága a legjellegzetesebb. Reformprogramot készít a nemzet felemelkedésére (melyben szerepel francia nyelvű történeti munkák fordítása is), egy ideig király(nő)i tanácsadó, művei pedig széles műfaji spektrumot ölelnek fel és újszerű gondolatokat hordoznak. Mellette ott van (az 1780-as évektől) az új generáció, amely szintén jelentős történeti érzékenységgel rendelkezik. Ugyanakkor a magyar történeti gondolkodásra is jellemző az érdeklődés, illetve az egzisztencia szerinti megosztottság.

A francia filozofikus világtörténetek magyarországi hatását tárgyaló fejezetek alkotják talán a könyv legszebb és legélvezetesebb részét. A szerző végigvezet bennünket a világtörténetek honi recepciójának állomásain, s közben megtudjuk, hogy már Fekete János gróf *Magyarok történeti* című töredékes munkájában is felfedezhető az új történetírás (amelyet elsősorban Voltaire-rel azonosítanak) hatása, mellette pedig más szerzők is fordítják Voltaire-t.

Voltaire Bessenyeit is befolyásolta, ám ő képes volt elszakadni modelljétől, ha a magyar nemesség szerepéről volt szó. Emellett Montesquieu államelméleti nézeteivel is próbált vitakozni. Ennek – nyelvi természetű – nehézségeit jól érzékelteti Bessenyei mondatainak idézése.

A magyar felvilágosodás jelentős alakja volt Péczeli József, a *Mindenes Gyűjtemény* című folyóirat alapítója is, akinek munkássága mellett könyvtára is bemutatásra kerül. Ezt az indokolja, hogy Péczeli művei, illetve a *Mindenes Gyűjtemény* történeti tár-

gyú cikkei (amelyek mintegy előkészítik a világtörténet-fordításokat) nem mások, mint a magánkönyvtárában lévő francia munkák (illetve az azokról francia jezsuiták által írt recenziók) fordításai. A Péczeli életútja, könyvtárának összetétele, illetve a folyóirat cikkei közötti kapcsolat feltárása és elemzése igen figyelemreméltó filológusmunkára vall. Érdemes megjegyezni, hogy Penke Olga szerint Péczeli könyvtárának összetétele azt is jelzi, hogy a komáromi lelkész tudatosan készült a tudományos ismeretterjesztésre.

Hogyan születnek meg a magyar nyelvű világtörténet-fordítások? Először is Millot nyomán; Bessenyei már 1778-ban őt ajánlja, s Verseghy 1787-ben hagyja magát meggyőzni Batsányi által arról, hogy a fordítás „hazafiúi kötelessége”. A három magyar nyelvű munka jellegzetességeinek és megjelenésük (illetve meg nem jelenésük) körülményeinek összefoglalása után önálló alfejezetek elemzik mindhárom művet. A hozzájuk kapcsolódó számos érdekes és fontos kultúrtörténeti adalék közül mi most csak azt említjük, hogy Verseghy valószínűleg a dán Christiani német nyelvű Millot-átírata alapján készítette (befejezetlen) fordítását – mivel gyengén tudott franciául. Ez, csakúgy, mint az a tény, hogy a fordítást tíz darab saját kútfőből származó értekezéssel toldotta meg, a fordítói szabadság sajátos 18. századi értelmezéséről árulkodik.

Miért Millot abbét ajánlja Bessenyei és miért őt fordítják, s nem a csodált (és az utókor által is többre tartott) Voltaire-t? Azért, mert az abbé Európa-szerte megbecsült, egyszerű nyelven ír, felhasználja Voltaire-t (így például azonos a civilizáció-történeti nézőpont), és legfőképpen – Voltaire-rel ellentétben – kerüli a vallási vitákat. Millot műve adja Gvadányi kompilációjának fő vonalát is, bár a magyar fordító kissé eltérő felfogásban kezeli a történelmet. Nála a történetírás célja még mindig a teremtés megértése, s véleménye szerint a történelem a hit által megy előbbre. A két próbálkozást Bessenyei műve koronázza meg, aki Millot világtörténetét és Vassete történeti világföldrajzát „magya-

dányi József, gróf: A világnak közönséges históriája I–IX. Pozsony, 1796–1811. Bessenyei György: Összes művei. Rómának viselt dolgai. Sajtó alá rendezte: Penke Olga. I–II. Budapest, 1992.

rítja” úgy, hogy közben az általa korszerűbbnek tartott Versegly munkáját folytatja ott, ahol az abbagyta.

A szerző meggyőzően érvel amellett, hogy Bessenyeinél fedezhetők fel a legátfogóbban és legmélyebben a francia filozofikus történetírás jellemzői (didaktikus szerkesztés, hangsúlyozott pártatlanság, „a józan ész törvénye”, a haladás értékelése, a tudományok szerepe, a gyarmatosítás és a paraszolgatartás elítélése), és ő az, aki kísérletet tesz egyfajta határozott történelemfilozófia megfogalmazására is.

A kötet utolsó önálló fejezete (*Világtörténet és politikum*) ismét olyan témával foglalkozik, amely nem csupán az irodalom- vagy a művelődéstörténet szakembereinek érdeklődésére tarthat számot. A francia felvilágosodás egyik nagy alakjának, Raynal abbénak egy még nagyobb alakkal, Diderot-val közösen írt (és több enciklopédista által is segített) gyarmatosítástörténetének magyarországi recepcióját vizsgálja – mégpedig a szabadkőművesek, illetve a jakobinus mozgalomhoz tartozó értelmiségiek körében, a könyvtáraikból fennmaradt könyvek és kéziratos jegyzeteik alapján. Ezzel tulajdonképpen új megvilágításba helyezi egyrészt a gyarmatosítást és a gyarmati létet keményen elítélő, egyébként (s ezen nem is kell csodálkoznunk) betiltott mű hatását, mely értelemszerűen analógiát kínált a kortárs magyar olvasónak, másrészt segítséget nyújt a jakobinus mozgalom eszmetörténeti hátterének megértéséhez is.

A magyar vonatkozású részeket átszővi egy izgalmas motívum: a cenzúra szerepe az adaptáció hátráltatásában. Alexovics Vazul pesti pap például valószínűleg szakmai féltékenységből jelentette fel Verseglyt, aki jobb hitszónoknak bizonyult nála; Bessenyei életművének megtörését pedig egyértelműen egy vidéki cenzor butasága okozta.

A könyvet a leggyakrabban idézett munkák rövidítéseinél jegyzéke, valamint igen gazdag, több, mint 130 francia és magyar nyelvű munkát tartalmazó bibliográfia és a tájékozódást könnyítő névmutató egészíti ki.

Az információkban, tényanyagban rendkívül (néha túlságosan is) gazdag, igazi filológusi aprólékosággal megírt könyv csak egy-két helyen hagy hiányérzetet az olvasóban. Véleményünk szerint a tulajdonképpen csak megemlégett utazási irodalom is megérdemelt volna egy önálló fejezetet. Talán szerencsésebb lett volna a kissé félrevezető „francia parlament” (például 219. o.) helyett a *párizsi parlament* kifejezést használni,<sup>4</sup> és a *Bibliográfiában* is könnyebben tájékozódna az olvasó, ha a 17–18. századi szövegeket nem a kiadás éve szerinti, hanem szerzői betűrendes sorrendben találná. (Igaz ugyanakkor, hogy a könyvben használt módszer kronológiai támpontot ad.)

Végezetül megállapíthatjuk, hogy Penke Olga műve olyan művelődéstörténeti kézikönyv, amely irodalomtörténeti fontossága mellett segít megérteni a 18. század eszme- és politikátörténeti változásait, és egyúttal a francia–magyar kapcsolatok új, eddig ismeretlen fejezetét is nyújtja.

Szász Géza

<sup>4</sup> A forradalom előtti Franciaországban a parlamentek tulajdonképpen tartományi bíróságok voltak; közülük kiemelkedik a párizsi parlament, amely a 16. századtól mintegy legfelsőbb bíróságként (és államigazgatási szervként) működött. Lásd például Bély, Lucien (éd.): *Dictionnaire de l'Ancien Régime*. Paris, 1996. 960–965.

## Egy induló folyóirat első két száma

*Korall.* Társadalomtörténeti folyóirat.  
1. és 2. szám, 2000.

„Minden, ami emberi alkotás ősidóktól fogva, anyagi formákban maradt ránk, velük, rajtuk építkezünk tovább. Anyagi szerkezetekre rakódik rá jelen életünk, mint valami korallképződmény, úgy tenyészik az emberi társadalom.” E természetesen Hajnal Istvántól származó mottó áll a *Korall*, alcíme szerint társadalomtörténeti folyóirat első két megjelent számának belső címlapján. Az első számban a Kövér Györgytől származó beköszöntő a korallok épülésének metaforáját felhasználva a magyar társadalomtörténet fejlődésének állomását veszi számba. A *Korall* megjelenésében e diszciplína hazai kiformalódásának egy lépését látja. Informális körök, majd egyesület, tanszékek, doktori iskola jelzik azt az utat, amelyen a magyar társadalomtörténet, a „haladottabb tájakhoz” képest megkésve, kialakult. E folyamat újabb akkordja az első magyar társadalomtörténeti folyóirat megszületése. Létrehozói és az első két eddig megjelent szám sok szerzője is az éppen elmúló évszázad 70-es éveiben született, mégsem generációs vagy egyetemi lapról van szó. Ahogyan a beköszöntő is utal rá, a korábbi korallépülés után először van rá lehetőség, hogy egy már intézményesen is társadalomtörténetben képzett generáció indítson lapot.

Milyen is tehát az a folyóirat, amelynek szerkesztői a Hajnal idézettel akarták tudományos identitásválasztásukat kifejezni? A megjelent két szám nemcsak széles horizontú társadalomtörténeti lapot mutat, hanem a cikkek tematikai sokfélesége által a társadalomtörténet mint diszciplína igen nyitott felfogására utal. A tanulmányok tartalmi szempontból rendkívül sokszínűek. A demográfiától a gazdaságtörténetig, az értékrendek kutatásától a betyár világot felszámoló Ráday Gedeon által vezetett királyi biztosság tevékenység-

géig (Csapó Csaba írása), az Árpád-kori csatornahálózattól a sztálinvárosi kocsmáig, az automobilizmus kultúrtörténetétől az örökösödési jogszokásokig (Husz Ildikó cikke), Torna mezőváros kézműveitől debreceni sportegyesületekig terjed, időben pedig az Árpád-kortól a szocialista korig tart a szerkesztők fogadókészsége. Erdei Ferenc korai írásairól és Hajnal István kortársi recepciójáról (Kosárfő László írása) szóló cikkek jelzik, hogy a mai magyar társadalomtörténet előzményei – ha a korall-épülés folytonossága velük meg is szakadt – a legifjabb nemzedék számára is számba veendő, orientáló szerzők. (A jelenlegi magyar társadalomtörténethez fűződő szálak – amelyeket a mottó szintén kifejezhet, s amelyet a szerkesztőség tanácsadó-testületének listája is jelez – nyilvánvalók.) Emellett mindkét számban található egy tematikus blokk. Az elsőben a környezettörténet, a másodikban a család, háztartás tárgykörébe tartozó cikkek határozzák meg a szám jellegét, amely mellett e két témakörhöz szorosan nem kötődő cikkeket is találhatunk. Mindkét szám tartalmaz egy-két idegen nyelvből fordított cikket is, az első Joachim Radkauét a környezettörténetről és Keith Jenkinsét a posztmodernről, a második pedig Giovanni Levi fontos cikkét az életrajzról mint a történetírás műfajáról és egyik témájáról. A tanulmányokat recenziók egészítik ki, amelyek vagy friss, illetve közelmúltbeli nagyon is fontos, mérlegre teendő magyar munkákról, vagy pedig idegen nyelvű társadalomtörténeti munkákról szólnak.

A recenzált könyvek, fordított cikkek jelzik, hogy a szerkesztők nemzetközi tájékozódásukban egyaránt fordulnak a német, a francia és az angol nyelvű történetírás felé. A magyar társadalomtörténet valóban akkor járhat a legjobban, ha mindhárom „nagy történetírásra” figyelmet fordít, és mindhárom irányból képes impulzusokat felvenni. Maguknak a cikkeknek a jellege vegyes (mint minden lapban). A ki-

forrott kutatóktól származóak mellett vannak köztük még inkább egyetemi lapba illő, pályakezdő első szárnybontogatások. Azonban ezek is minden esetben érdekes témát exponálnak, s szemléletileg érdekes módon ragadják meg tárgyukat.

Nehéz helyzetben volna az olvasó, ha a *Korall* e két száma alapján kellene megmondania, hogy mi a társadalomtörténet, amelyet mint diszciplínát a lap alcímében is vállal, noha a rokonszenves nyitottsággal és sokoldalúsággal összeállított számokból mégis le lehet vonni bizonyos következtetéseket a társadalomtörténet mibenlétére nézve. Ez persze nem pusztán e folyóirat problémája, a korábbi világos keretek szétesése és a diszciplína határok elmosódása után általános gondot jelent a történetírás különböző területeinek, illetve magának a történelemnek az elhatárolása. Nyilvánvalóan éppen ezért fordult a folyóirat szerkesztősége körkérdéssel a társadalomtörténetnek nevezett tudományterület nevesebbnek tekintett hazai és külföldi szerzőihez a társadalomtörténet jelenlegi állásával kapcsolatban. A válaszokat érdeklődéssel várjuk a következő számokban.

Bizonyos azonban, hogy egy ilyen vállalkozásnak helye lehet a magyarországi történetírásban. A *Korall* a történeti folyóirat választékot gazdagítja, fórumává lehet

új szemléletek jelentkezésének, új törekvések megfogalmazásának. A hazai történetírás specializációjának, tehát az egyes részterületek elkülönülésének, intézményesülésének folyamatában e lap megjelenése egy újabb lépés lehet. A történetírás egyes területeinek önállósodása vezethet a történettudomány széttagolódásához, az egységes történelem széteséséhez, a különböző történeti aldiszciplínák átfoghatatlanságához, szintetizálhatatlanságához, ahogyan ezt a veszélyt a nyugat-európai történetírásokban egy-két évtizede már érzékelik, de Magyarországon e veszély még nem közelít – egyelőre még a történelem különböző aldiszciplínáinak intézményes kialakulása van soron. A folyóirat szerkesztői a társadalomtörténetet a történetírás családjának egyik ágaként kezelik, amely egyáltalában nem vonja kétségbe a többi, idősebb ág létjogosultságát, sajátos kérdésfeltevéseinek, módszereinek érvényességét. A társadalomtörténet kezdeteit néhol jellemző harciasság, kihívás a történetírás többi ágával szemben távol áll ettől a folyóirattól. A *Korall* csak erősítheti a magyar történetírás pozícióját.

**Bódy Zsombor**

## Az 1848-as populizmus a román fejedelemségekben

Andreia Roman: *Le populisme quarante-huitard dans les Principautés Roumaines*. Les Éditions de la Fondation Culturelle Roumaine, Bucarest, 1999. 248 old.

A populizmus – bár ha mai jelenségeket értünk alatta, pejoratív jellegű terminus – a múlt század azon korszakára vonatkoztatva, amelynek 1848 áll a középpontjában, korántsem utal negatív tartalmakra. A népre való hivatkozás a modern nemzet kialakítását célzó szellemi, politikai, társadalmi törekvések legitimációját szolgálja. Andreia Roman munkája – a párizsi INALCOban (Kelet Nyelvek és Civilizációk Intézete) készült doktori értekezés – új és más szempontból vizsgálja ezt a jelenséget, mint ahogy azt eddig Romániában tették. Hiszen mint előljáróban hangsúlyozza: „Romániában az elitek és a nép közötti viszony nem alkotta módszeres vizsgálódás tárgyát. Az elmúlt ötven éven a sokféle tabu, a kokárdás retorika propagandaeszközzé tette az ideológiák tanulmányozását, és így meghamisította ezen téma kutatását vagy elriasztott tőle.” Tegyük hozzá, korábban is politikai diskurzusokba tagolódott a fenti kérdéskörben való állásfoglalás. A fasiszta ideológus Nae Ionescu valósággal felelősségre vonta az 1848-as nemzedéket Franciaországra tekintő racionalizmusa miatt, és az őt nevetésesnek tartó H. H. Stahl, a falukutató „iskola” kiemelkedő egyénisége is némi vidorsággal tette szóvá a forradalmárok és a nép közötti távolságot, mintegy érzékeltetve, hogy a túlfűtött messianisztikus retorika hordozóinak nem sok fogalma volt a falu világról. A faluból kikerülő és a falu világát gyűlölő első generációs új uralkodó osztály politikájának pedig egyenes következménye lett az a historiográfiai helyzet, amelyen Roman könyve sokat változtat.

A szerző okos pragmatizmussal és ideológiai hókusz-pókusztól mentesen írja körül fogalmait és jelzi kérdéseit. A 48-asok szóhasználatában a nép szó szemantikája sokrétű. Politikai értelemben a szuverenitást hordozó állampolgárok összességét ölelte fel. Társadalmi értelemben a dolgozókat jelölte; erkölcsileg pedig a jókat. Kulturális jelentése szerint: a nép a nemzet szellemi, vallási, nyelvi és művészi lényegét fejezi ki. A jelen könyv nem is szól másról, mint arról, hogy egyének, irányzatok, csoportok miként ötvözték ezeket a jelentés-tartalmakat, miközben a szerző három nagy kérdéskört jelöl ki vizsgálata tárgyaként:

1. vajon a 48-asok populizmusa különböző irányzatok zavaros keveréke, ideológiai fejletlenség megnyilvánulása, vagy tudatosan alkalmazott eszköz arra, hogy a túl gyors modernizáció félresiklásait ellensúlyozzák?

2. Mivel „meleg” történelmi helyzetekben az ideológiai és a művészi diskurzus egymással szorosan összefonódik az irodalmi szövegekben az ideológiai szint alatti „második fokon”, miként jelennek meg a 48-asok populizmusának autentikusabb dimenziói?

3. Mi a kapcsolat a gondolat és a tett között? Hiszen korántsem a hatalom felé való diadalmas felvonulás jellemzi a 48-asok magatartását, bár cselekedeteik és diskurzusuk alapító jellegű, máig jelen vannak román kultúrában.

A szerző ezen kérdésekre kronológiai és tematikai szempontokat ötvöző választ ad, miközben egyfajta elemző dialógust folytat a forrásokban feltárulkozó múlttal.

A munka első része – „A premodern korszak: a nép reprezentációi és embriónális populizmusok” – íratlan szokásnak megfelelően a ‘nép’ és az ‘ország’ szó történetét taglalja, pontosabban a 17–19. századi szóhasználat sajátosságait. Bizo-

nyos határon belül nincs általános séma. Az első románul érkező moldvai krónikásnál, Gr. Urechénél az ország a fejedelmi hatalmat ellensúlyozni, ellenőrizni akaró politikai szereplők összessége, nagy és kisbojások egyaránt, a nép = norod pedig a fejedelmi hatalom áldozata. A második történetíró, M. Costin viszont már csőcselekként jellemzi a tömeget, amely megcselelt a fejedelmi kancellárt. A 18. század első felében tevékeny I. Neculce a népet alkotó kicsik alatt már saját magát is érti, mert stabilitásra vágyó „bovaryzmusá”-ban inkább az elszegényedéstől retteg, mint a szegénységtől. A száműzött fejedelem, D. Cantemir politikai pamflet-regényében („Hieroglifikus történet”) a méhek – a dolgozók – joggal lázadnak, és így ezen gondolat – a szerző szerint a szabadparasztásgból származó fejedelem „kompenzációs fantazmája” – Rousseau és Diderot diskurzusát előlegezi. Egészében véve a szóhasználat egyéni vagy kasztérdekektől függ, a népnek hol a paraszt sakkfigurájának szerepét szánják, hol kiszámíthatatlan örültnek tekintik.

Kár, hogy a szerző nem vizsgálja a havaselvi krónikákat, holott ezek jellege sokban eltér a moldvaiakétól; kevesebb bennük a moralizálás, erősebben jelenik meg a jó és rossz harcává stilizált csoportérdek. Célszerű lett volna valamiféle képet adni a társadalmi állapotokról, mert erősen félrevezető feudálisnak nevezni a 18. századbeli fejedelemségekbeli társadalmi állapotokat, és a *rumânie*-t (azt a fajta örökös jobbágyságot, amely az emberi élet fölötti rendelkezést is jelentette) *servage*-nak nevezni, és arról írni, hogy a fanarióta reformer uralkodók nyugtalanok voltak volna a feudális rendszer fenntarthatósága miatt. Mint tudjuk, az ország pénzügyi teljesítőképessége nyugtalanította őket, és a parasztág sorsán azért kellett könnyíteni, mert a konstantinápolyi uraik és parancsolóik is emiatt nyugtalanok voltak. Ha hatalmukat fenn akarták tartani, rendet kellett teremteni, éspedig a *rumânie* eltörlésével, az adórendszer áttekinthetővé tételével. Meg kell jegyezni, hogy az elmúlt

ötven évben ebben a kérdéskörben igen jó munkák jelentek meg Romániában.

A nacionálkommunizmus „revánsa” az, hogy sajnos az Erdélyre vonatkozó részek meglehetősen zavarosak. Az „etnikai diszkriminációk és a jobbágyság keménysége meghatározta a társadalmi tudat radikalizálódását”, és ez parasztfelkeléshez vezetett 1784-ban – olvashatjuk. Nicolae Iorga már 1915-ben mesteri módon elemzte azt, hogy nem a legszegényebbek lázadtak fel, és az érchegységi felkelésben messzemenően a határőrökéhez hasonló helyzet kialakításának vágya motiválta a felkelőket, nem is beszélve arról a politikai erjedésről, amelyet II. József reformjai váltottak ki.<sup>1</sup> Erről azonban itt nem esik szó, hanem a nemesség eltörlésének követeléséről, amelynek ideológiai gyökérzetét újabban Gheorghe Gorun tárta fel kitűnő könyvében, felvetve annak lehetőségét, hogy az erdélyi fejleményekkel a császárt befolyásolni akaró jozefinista udvari körök fogalmazták meg a felkelés programjaként ismert Horea-féle ultimátumot.<sup>2</sup> „A parasztkérdést súlyossága miatt az erdélyi elitek sohasem kerülik meg diskurzusukban” – jelenti ki a szerző, csak éppen az nem derül ki, hogy ezek mely elitek. A magyar szó nem íratik le. A magyar jelenlét azonban ott érződik a levegőben, a – nacionálkommunizmusból megörökölt, félrevezető és ahistorikus fogalom – „román tér” légkörében, mivel rögtön megtudjuk: „Ugyanakkor a román nemesség elnemzetlenítésének veszélye az unitus valláshoz való csatlakozásért folytatott propaganda nyomán kiváltja a nemzeti és társadalmi szolidaritás alapvető igényét. Hála az ortodox klérus tevékenységének, megszületik a nemzet-osztály fogalma, a parasztság elnyomatása az egész nemzet elnyomatását szimbolizálja az osztrák–magyar birodalomban. 1743-ban és 1744-ben Inochentie Micu-Klein püspök a bécsi udvarhoz

<sup>1</sup> Miskolczy Ambrus: *Eszmék és téveszmék*. Budapest, 1994. 147–179.

<sup>2</sup> Gorun, Gheorghe: *Reformismul austriac și violențele din Europa Centrală 1750–1800*. Oradea, 1998. 301–304.

intézett beadványában felidézi az erdélyi románokkal szembeni igazságtalanságokat és a jobbágyokkal való embertelen bánásmódot.” Ebből a szövegből azonban nem derül ki, hogy az említett püspök görög katolikus volt. A szerző esetleg ezt nem tudja? Ha tudja, akkor az idézett részt – a szerző szándékától eltérően – úgy kellene érteni, hogy az ortodox klérus nagy érdeme éppen az áttérés a görög katolikus vallásra...

A szerző igazán Havaselvén érezheti magát otthon. Némi lokálpatrióta büszkeséggel jelzi, hogy „Erdély a nemzeti és társadalmi tudatra ébredés terén megelőzi a fejedelemségeket, az első nagyobb szabású mozgalom, amely a román térségben a történelem menetére kihatott, Havaselvén robbant ki az 1821-es felkelés nyomán.” Roman tehát szerencsésen elhatárolja magát attól a meddő vitától, amelynek „tétje” annak eldöntése volt, hogy 1821-ben forradalom vagy felkelés tört-e ki. A kérdésre egyértelműen választ ad az a tény, hogy a jobbágyfelszabadítást még nem tűzték ki célként. Ezt nem is feszegeti a szerző. Viszont sajnos azt sem, hogy a havaselvi felkelés miként kapcsolódott a görög nemzeti szabadságharc kiobbantásához. A román népvezér, Tudor Vladimirescu azon homályos megnyilatkozásaiából idéz, amelyek szerint „a haza a nép, és nem a fosztogatók klikkje”. Érdemes lett volna viszont a *norod* = nép szó szemantikai sokszínűségét alaposabban elemezni. Iorga arra is felhívta a figyelmet, hogy ez a szó szerb mintára a fegyveres tábor jelentette. Ugyanakkor a román szabadságharcot a kortársak nagy része „zavera”-ként emlegette. E szó pedig a hitért való küzdelmet jelenti, és utal a délszláv katonai elemek erős jelenlétére. Azzal viszont teljességgel egyetérthetünk, hogy a román romantikusok hősi mitológiájukat Tudor legendájára építették. Ahogy azzal is, hogy a román paraszti nyomorúságot senki sem jelenítette meg olyan drámai erővel, mint az 1821-es havaselvi felkelés elől Brassóba menekült nagybojár, Dinicu Golescu, aki aztán megjárta Ausztriát, Itáliát és Svájcot. Azt viszont hozzátennénk, hogy a Budán

kiadott útleírás jellegzetes szabadkőműves gyónás, amelynek technikáját a *Háború és békéből* is ismerjük. S azt is meg lehetett volna említeni, hogy az utazó hosszabban eltűnődött a havaselvi és a magyarországi paraszti életszínvonal különbségén, keserűen érzékeltetve, hogy Havaselvén bár csak tucatnyi napot kell robotolni, mégis rosszabb a helyzet, mint ott, ahol száz nap fölé emelkedik a robotnapok száma – az adóprés miatt. „Az idealista aktivista” nagyon is gyakorlati ember volt.

A mű erőssége – amint azt a „Fogalmi kísérletek” című második rész érzékelteti – a román nemzeti mitológia újszerű elemzése, a mítoszok kompenzáló szerepének megvilágítása. A román liberálisok a népet először mitikus távlatokban jelenítették meg, mielőtt a társadalmi kategóriákat vetették volna szemügyre. A nemzet egységét és eredetiségét emelték ki. „A nemzeti én tudata az Európával való egyre inkább elkötelezett szembeállításban fejlődik.” – írja a szerző. Fájdalmas folyamat. A „világjáró” Golescu otthon ugyanis a közép-korban érezte magát. A romantikusok számára viszont a középkor a múlt nagy és példamutató mozzanatait is magában hordozta, erősítve a romantikus hontalanság-komplexust, amelyet a magyar történelemben is szerepet játszó Nicolae Bălcescu így érzékeltetett: „Őseink Istene elhagyott bennünket.” Ezt pedig csak erősítette a római múlt nemzeti múltként való emlegetése: az ún. római-mánia, amellyel szemben egy-egy nagyszabású egyéniség, mint Mihail Kogălniceanu szavát is felemelte, a nemzeti önkritika hagyományát alapozva meg. És hogy ne nyomasszon a római civilizáció hagyománya, új mítosz született, az, hogy Trajanus telepesei szabadparaszti demokráciát hagytak hátra, ez pedig „Európa védőbástyája” lett; a román középkor pedig azt mutatta fel, amit Nyugaton csak a felvilágosodás nyomán próbáltak megvalósítani. A szerző nem is mulasztja el hangsúlyozni, hogy a Ceaușescu-korszakban elterpeszkedő protochronista szemlélet első megjelenése ez, és némi malíciával teszi szavá, hogy a [neo]protochronizmus kiagyalója, az egyébként tehetséges, Edgar

Papu elmulasztotta megemlíteni ezt az előzményt. Az olvasó számára egyértelmű: ha ezt megteszi, akkor még erősebben kirajzolódott volna a konstrukció romantikus jellege, márpedig a romantika kitűnő ismerője – úgymond – tudományos „igazságot” mutatott fel. Andreia Roman viszont éppen azt emeli ki, hogy a mitikus konstrukció és annak hangsúlyozása, hogy a 15. század legnagyobb emberei éppen a románok, egyrészt a kisebbségi komplexust ellensúlyozta, másrészt egyes következménye annak, hogy a párizsi légkörben élő román ideológusok a francia választott nép mellé odaállították a román. Ugyanakkor – emeli ki Roman – ez a protochronizmus mérsékelt nacionalizmus, mentes a rasszista szélsőségektől, és egyik kialakítója, N. Bălcescu közvetíteni próbált az erdélyi románok és a magyarok között. „A protochronizmus és internacionalizmus nem csak a román negyvennyolcasok ideológiáját jellemzi” – hangsúlyozza a szerző, román sajátosságként állítva viszont az olvasó elé azt a román nemzeteszmet, amely a társadalom belső kohéziójának követelményét juttatta kifejezésre. Ezzel azonban némileg ellentmondásban áll az, ahogy korábban és később is jelzi a román nacionalizmus egyik forrását Michelet – éppen a románokat oly messzemenően megihlető populista – ígéhirdetésében és publicisztikájában; és talán a magyar forradalmat is meg lehetett volna említeni, annál is inkább, mert a magyar jobbágyfelszabadítás példa és modell volt a fejedelemségekbeli román forradalmak ideológusai és szervezői számára.

A fejedelemségekbeli 48-asok szociológusok is voltak, hiszen mint hangsúlyozza a szerző, empirikus, dilettáns és ideologizált szociológiai műveltek, pontosabban valamiféle, a korban különösen divatos „fiziológiát”. Mint Andreia Roman találon hangsúlyozza: „kaleidoszkópszerű” képződménynek látták világukat. Valamiféle esztétikai örömet is leltek a gyors változásban és annak mozaikszerű sokszínűségében, bár amikor Demidov orosz utazó szavá tette, hogy a divat és a szokások változásai nyomán milyen „tarka nemzet” a

román, keserűen fakadt ki Mihail Kogălniceanu: „Meddig leszünk még harlekinok?” A liberálisok számára nem is volt kérdés, hogy az Európához való felzárkózás jelenti a kiutat. „Európa mérlegén súlyunkat az exportálható búza kilója növeli” – fejtegette 1844-ben Ion Ghica. Ugyanakkor a nagy kérdés a társadalmi modernizáció volt: a szabad föld, szabad ember eszményének megvalósítása. Valamiféle veszendőbe ment ősi egyenlőség visszaállítását fogalmazták meg programként. „A paraszt – összegzi Roman – többé nem történeti lény, hanem mítosz.” És mint láthatjuk, a jobbágyfelszabadítás felé mutató tervezetéseknél erősebb volt a bűnbakkeresés. A gonosz Janus-arcú jelenségként jelenik meg. Nemcsak a múltban keresték, hanem a jelenben is. Különösen Moldvában látták úgy a román liberálisok, hogy a hazai polgárság, a jövő osztálya idegen, és az idegeneket nem nacionalizálni akarták, hanem magukból kivetni. A szerző érdeme a xenofóbia elemzése. Találon hangsúlyozza, hogy az idegenellenesség nem rasszista jellegű, mert nem a „faj” és „vér” tisztaságával érvelt. Egyedül C. Negruzzi, aki a román parasztságot lustaságáért és iszákosságáért marasztalta el, szólt a román nép keverék, „fattyú” jellegeről, ugyanakkor a cigányrabszolgaság eltörlését ő is szorgalmazta. Cigányellenesség már azért sem alakult ki, mert a bojár gyerekeket cigány dajkák nevelték, a cigány gyerekekkel együtt nőttek fel. Jobban megosztotta a románságot a zsidók megítélése. 1848 előtt és alatt a román liberálisok még a fokozatos zsidóemancipáció hívei. Az antiszemitizmus csak 1866-ban épült be a közéletbe, alkotmányos formában is. A nagy ellenség még egy társadalmi típus, a ciocoi; magyarosan: csokoj. Ez a század elején egyszerűen bojári alkalmazott, majd az idegen jövevény szinonimája lett, bár lehetett hazai tisztességes szülő gyermeke is, olyan erkölcstelen parvenü, aki elvesze ura gyengéit, alig várja, hogy fölébe kerekedjék és megfossa vagyonától. Inkább morális, mintsem társadalmi kategória. Az viszont a társadalmi változás eredménye, ahogy a szó pejoratív tartal-

mat kapott. Ezzel eljutottunk 1848-ig, bár az 1860-as évek irodalmi terméséből is idéz a szerző, és csak a következő nagy rész címéből, „Az antipolitikától a forradalomig” tudjuk meg, hogy az 1848 előtti korszak az „antipolitika” korszaka. E fogalom nem kerül alapos kifejtésre, a korszak jellemzése ugyanakkor jól sikerült.

Andreia Roman román sajátosságának tartja azt, hogy míg Délkelet-Európa többi országában, történeti régiójában az arisztokrácia nem kapcsolódott be a modern értelmiség kialakulásába, a román bojárságból előlépő „fiatalok” valamiféle élcsapatot alkottak. Ha a magyar és erdélyi szomszédságból – a budai és brassói román sajtó közvetítésével is – átsugárzó példát nem is akarta megemlíteni, érdemes lett volna a lengyel intelligencia-kutatás eredményeit ismertetni. Igaz, ez a kitekintés az eredetiséget viszonylagossá tette volna. Közben fokozatosan megvilágosodik, hogy mit jelöl az „antipolitika” cím, és igazolódik az olvasó gyanúja: az „antipolitika” az 1980-as évek azon jellegzetes értelmiségi magatartásának a visszavetítése, mely a kultúra felmagasztalásával juttatta kifejezésre politika-izonyát, azt, hogy megveti a politikát, elhatárolja magát tőle, ugyanakkor olyan magasabb rendű tevékenységet folytat, amely valahol maga is politika. Ennek előzménye az, ahogy a román nemzeti ébredés nagy alakjai közül többen az 1840-es években összeesküvésekbe keveredtek, irodalmi műveikkel politizáltak, miközben a hivatalos politikai élettől egyszerűen undorodtak, és nem láttak lehetőséget a részvételre. (Érdemes lett volna a filológia „protoideológia”-ként játszott szerepét is megvizsgálni – amint ezt mintegy tíz esztendeje Sorin Antohi tette.) A kissé erőltetett kifejezés mellett a diagnózis pontos: „A 48-as populizmus, ez a kifejezett antipolitika, mely egyben karizmatikus jellegű, a társadalmi és kulturális pedagógián keresztül tiszta paternalizmussá alakul.” 1848-ban pedig feltárulnak ennek a populizmusnak a gyengeségei, méghozzá „maximális élességgel”. Az 1848-as fejleményeket tárgyaló alfejezet címe meg is előlegezi a következőt: „A forradalom:

egy kudarc radiográfiája”. A nép először a feltámadás csodálatos élményét nyújtotta, majd a kiábrándulását. Bălcescu szerint a bukaresti nép különb, mint a párizsi. A paraszt mítosza is megerősítést nyert rövid időre. Aztán annak lehetőségük tanúi, hogy a kudarcért kiért és mire hártják a felelősséget a román forradalmárok. Andreia Roman jó szemmel választ ki egy-egy érdekes megnyilatkozást. Láthatjuk például, amint a forradalom frenetikus magasztalója, a mazzinista és – rövid időre – a magántulajdon ellensége, C. A. Rosetti azt fejtegeti egyik 1851-es levelében, hogy a törvényesség és a testvériség jegyében meg kell előzni a forradalmat.

Szokatlan hangnem és szemlélet ez a heroikus modellben gondolkodó román történetírásban. De nem az egykori emberek gyengesége, hanem inkább lelki nagysága jelenik meg végül is az olvasó előtt – ha szakítani tud a hagyományos nacionalista beidegződésekkel. Ugyanakkor a szakítás jegyében a szerző olyan hagyományokról is elfeledkezett, amelyek a román politikai táj feltérképezésében jól eligazítanak. Gondoljunk mindenekelőtt Garabet Ibrăileanu 1909-es munkájára („Kritikai szellem a román kultúrában”), amely azt mutatja be és egyben magyarázza, hogy a havaselti elit miként biztosítja túlsúlyát a politikában, a moldvai kultúra-kritikai irányzat pedig a maga hegemoniáját a szellemi életben. Andreia Roman idézetei, példái éppen ennek a hajdani téziskönyvnek – amelyet az ún. Ceaușescu-korban csak csonkítva lehetett kiadni – az érvényessége mellett szólnak. Igaz, szerzőnk olykor maga is úgy vágja össze az idézeteket – néha elég hanyag módon az idézett mű kötetszámát éltesztve és az oldalszámot elhagyva –, hogy a jelzett regionális sokszínűség el is vessz. Hogy a politika-izonyt érzékeltesse, a moldvai Vasile Alecsandrinak egyik leveléből például (Ion Ghicăhoz, 1860 októberében) csak a kifejezést idézte: „politikai szemfényvesztők”, de azt nem, hogy ezt két havaselti harcostársára vonatkoztatta, a már említett C. A. Rosettire és Ion Brătianura, akinek hoszszantartó miniszterelnöksége alatt a libe-

rális diskurzus uralomra jutott, mint korábban maga Roman is hangsúlyozta. Olykor az összefüggéseiből kiemelt idézet helyes következtetést előz meg. „Hadd legyenek költő és semmi más” – írta még 1856-ban Alecsandri Rosettinek, és a szerző szerint ez is azt példázza, hogy a költő jobban hitt a költészet mozgósító erejében, mint a politikai pragmatizmusban. Valójában azonban ebben a levélben Rosetti azon vállalkozásra szólító ajánlatát utasította el, hogy a Krímbe fűtőanyagot szállítsanak. Ugyanakkor, ha volt szemlélődő román költő, aki a politikától is olykor megundorodva élvezte a magányt, az éppen Alecsandri volt, a máig népszerű hazafias dalok és versek szerzője.

A 48-as kudarc „radiográfiája” azonban azon eszmetörténeti megközelítés gyengéjét is példázza, amely nem nagyon jár utána a forrásoknak. A gazdag sajtóanyag, a jobbágyfelszabadítás ügyében összehívott földesúri-jobbági vegyes bizottság vitái több fényt vetnek arra, hogy miként próbálták a forradalom hívei megtalálni a közös nyelvet a néppel, és miként sikerült azt megtalálni; miként értették meg a parasztok, hogy mit jelent a jobbágyfelszabadítás révén magántulajdonhoz jutni, s milyen következményekkel járhat a szabadság (amelynek latinosa alakját: libertate nem értették, csak a más szemantikai töltésű szlávosat: slobozenie), ha kevés földhöz jutnak, miközben még a közösségi termelőmód jelentette számukra az eszményi állapotot – amint ez a rendkívül gazdag és színvonalas történeti irodalomban többféle megközelítésben is már bemutatásra került.

Irodalomtörténet- és történetírás határára mozog az „Írók és nép” című rész, amely éppen ezért a történelem sűrűjébe vezet. Itt Roman a korábbi sablonoktól mentesen vizsgálja az írók szerepét. Ők találják fel a román népszuverenitás nyelvét, többen meggyőződéses republikánusok, de gyakorlati megfontolásokból a királyság hívei. „Az egyetlen köztársasági, aki elveihez hűnek maradván halt meg, Nicolae Bălcescu volt” – hangsúlyozza a szerző, jelezve, hogy a korai halál (1852)

is megakadályozta abban, hogy nézetei változtatására szorítsa a történelem. A szerzői bravúr annak bemutatásában és elemzésében rejlik, hogy a pálfordulások sorát csak a probléma egyik mozzanatánaként jelzi; a román populisták nagy kérdése: milyen az ideális uralkodó. A történetírás már-már vajda-kultusz. Bălcescu Mihály vajdáról szóló művében a nép csak hadsereggént jelenik meg. Az író – hangsúlyozta 1840-ben Ion Heliade Rădulescu, a havaseli irodalmi élet elindítója – a nép szerzője, és ez egyben azt is jelentheti, hogy a nép az író műve. Cezar Bolliac szerint az egyetlen igaz vallás a költészet. Így aztán a *respublica litterarum* helyett a költők diktatúrájának igénye rajzolódott ki – hangsúlyozza Roman. Szerinte korántsem metafora, hogy Eminescu a „költészet királyának” nevezte Alecsandrit. Hiszen ez utóbbi 1859-ben még trónjelöltként is fellépett, majd Cuza javára visszavonta jelöltségét, és inkább a nemzeti költő osztatlan dicsőségét élvezte. „A költészetben való megdicsőülés reváns a politikai megdicsőülés elmaradásáért” – fejtegeti a szerző, igaz, a poén kedvéért némileg megcsonkítja a költő leveleiből kiemelt idézeteket, mert azt már nem idézi, hogy Alecsandri nem titkolta, a költői népszerűség mellett azt is sokra tartja, hogy ő lehetett a külügyminiszter. Alecsandri tevékenysége viszont teljes mértékben igazolja Roman azon tézisének, hogy a költő számára a vezérséghez a „menlevelet” nem annyira a prófétáskodás, mint inkább a nyelv művelése jelentette. Mert a nyelv „a nemzetiiség alapja”, „az irodalmi nyelv képviseli a nemzetet” – fejtegette Bălcescu. Ez kelet-és közép-európai közhely. Ami román sajtóosság – és ezt a szerző nem fejt ki – a szokatlanul erős „filológiai” küzdelem, amely regionális színezetet nyert. A moldvai írók képviselik elvben és gyakorlatban azt az álláspontot, hogy az irodalmi nyelv a nép nyelvére, az irodalom a folklórra kell hogy épüljön. Alaposabban be lehetett volna mutatni, hogy mit jelentett az 1850-es évek derekán – a korabeli brassói román lapok szerkesztője, George Bariț kifejezésével élve – „a nyelvek harca”: az er-

délyi román etimologizáló nyelvszemlélet és ortográfia elleni moldvai sajtótámadások egész sora. Amikor ezek során A. Russo az 1848. májusi balázsfalvi népgyűlés értelmiségi szónokainak nyelvezetét kifigurázta, hangsúlyozva, hogy „szegény románok egy jöttányit sem értettek”, akkor nem csak a nyelvi norma és az abból eredő politikai legitimitás problémája foglalkoztatta úgy általában – mint a szerző jelzi. Arról van inkább szó, hogy az adott politikai helyzetben tarthatott az erdélyiek politikai befolyásától, mert térnyerésük Ausztria térnyerésével is járhatott, miután a krími háború alatt felvillant az a nyugtalanító lehetőség, hogy a román fejedelemségeket nemcsak időlegesen szállja meg, hanem hatalmát tartósan kiterjeszti rájuk. Azzal viszont csak egyet lehet érteni, hogy az irodalmi nyelvhasználat kérdésében végül is valamiféle *juste milieu*-t alakítottak ki az írók hagyomány és újítás között. „Azt lehet állítani, hogy a nyelvészeti realizmus a fő, ha nem az egyetlen igazi formája a realizmusnak a román negyvennyolcasok irodalmi munkásságában.” Nem véletlen, hogy „a színház lett az agora. A színműíró a nemzeti vezér. A színpad a tribün. A nézők a nép.” Mégis ez csak játék. A nemzeti egység műfaja a folklór. Az Alecsandri által felfedezett és feldolgozott folklór, ma már tudjuk – Nicolae Manolescu minap megjelent kitűnő műve nyomán is<sup>3</sup> – a költő személyes életművének része. Igaz, a költő sem tagadta, hogy az általa – 1852-ben kötetben is – megjelentetett népballadákat és népdalokat csiszolta, igazította, mint hangoztatta, a közérthetőség érdekében. Nem gyötörték olyan komplexusok, mint francia kortársait, akik attól tartottak, ha a nép nyelvén szólnak, akkor a művelt olvasók nem értik, ha pedig ezek nyelvén, akkor szavuk nem jut el a néphez. Alecsandri – láthatjuk – önfeledt könnyedséggel valószínűsítette meg a programot: a nép nyelvén szólni, megtalálni a közös nyelvet. „A

népművészet ilyenén való megnevelése [...] politikai stratégiába illik. Az értelmiségiek azáltal, hogy a bojárt befogadó féllé szállították le, és a parasztot kibocsátóvá emelték, a nemzeti egység virtuális képét alkották meg, legalábbis kulturális szinten.” Aztán a nemzeti kulturális egység Alecsandri műveinek refolklorizációja révén meg is valósult.

Újszerűen mutatja Roman Alecsandri természetszemléletét is. A természet ugyanis a költő 1840–1850-es években fogant költeményeiben nem elveszett paradicsom és nem is csupán a fizikailag érzékelhető valóság – a folklórban feltáruló természet nem ismeri a civilizáció tilalmait és előítéleteit. Az erősebb győz, az ösztönök érvényesülése a természetes. Újszerű annak érzékeltetése, hogy a román nemzeti költő a betyár-kultuszt miként ápolta és egyben miként szelídítette meg. A historiográfiai teljességhez azonban hozzátartozott volna annak említése, hogy a kitűnő irodalomtörténész Paul Cornea hívta fel először a figyelmet arra, miként jelenik meg a román költészetben Alecsandrinál a természet a maga objektív autonóm jellegében.<sup>4</sup> Az már irodalomtörténeti közhely, hogy Alecsandri egyben rettegett a zord természettől, levelei egy része időjárás-jelentés, a duruzsoló kandallótól meleg otthon bensőséges világának költője lett, a román biedermeier kiteljesítője. Az Alecsandri-történet teljességéhez hozzátartozott volna, hogy végül a ma már egyre inkább hamisnak érzett paraszt-idiillben megtalálta az elveszett paradicsomot. Mint egy 1888-as levelében írja: „Hála a minket övező tájnak, azt hihetjük, Óceánia valamelyik szigetére kerültünk, távol az egoizmustól áthatott és a judaizmustól megfertőzött civilizációtól.”<sup>5</sup>

Az írók és a nép viszonyának elemzése átnyúlik a következő és egyben utolsó –

<sup>3</sup> Manolescu, Nicolae: *Poezi români*. București, 1999. (a továbbiakban: Manolescu) 135–139.

<sup>4</sup> Cornea, Paul: *Studii de literatură română modernă*. București, 1962. (a továbbiakban: Cornea) 297–300.

<sup>5</sup> Apostolescu, N. I.: *L'influence des romantiques français sur la poésie roumaine*. Paris, 1909. 303.

„A nép, szerzőjét kereső személyiség” – részbe. A tematikai szempontok előtérbe állítása olykor zavarólag bontja meg a kronológiát. Alecsandriról, akinek önálló alfejezetet szentel a szerző, most tudjuk meg, hogy „előre gyártott nép-kép”-pel dolgozott. Másodszer is tanúi lehetünk, hogy a költő miként szembesült 1848-ban a parasztok nemzeti közönyével, földesúr-gyűlöletével. Most kap önálló alfejezetet Russo mint „lirizáló doktriner”, akinek nézetei lényegét már korábban megismertük. A szerző – Mircea Eliade vallás-tudományából kölcsönzött kifejezésekkel – kimerítően ismerteti a Herder és Rousseau gondolatait alkalmazó román gondolkodó írásait, aki ennek megfelelően tudta érzékelteni, hogy a nyelv a nemzeti lélek epifániája, a falu valóságos centrum mundi, ahol az ünnepek szakrális közzjátékok a profán continuumban. Az érdekesség kedvéért jelezni lehetett volna, hogy Russo, miután Svájcban tanult, kezdetben franciául jobban tudott írni, mint románul, és írásai egy része annak a fogalmazási technikának a jegyében fogant, amelyet a svájci nevelőintézetben sajátított el, amint erre Geo Șerban hívta fel a figyelmet.<sup>6</sup> Egykori iskolai feladatra emlékeztet az a mű is, amelyet Roman hosszan elemez, hogy érzékeltesse azt a lírizmust, amely nemzedékekre szólóan megtermékenyítette a román irodalmat. A „militáns költészet” művelőinek – és nagy témájuk: „a szent triád: vezető, haza, nép” – bemutatása megerősíti azt, amit korábban a szerző a „költők diktatúrája”-ról írt. Nem bővelkedik új felfedezésekben ez a fejezet, de tudatosít hallgatólagosan elfogadott és ki nem mondott igazságokat. Például azt, hogy egyetlen román költeményben sem sikerült „a néptömegeket jelentős személlyel képviseltetni”. A színpadra vitt népről szóló alfejezet viszont ismét csak a korábban jelzett tézist illusztrálja, miközben azt elemzi, hogy Alecsandri végül a tézis-paraszttól eljutott a problematikus parasztig. Hasonló déjà-vu élmény Bălcescu nagy törté-

neti művének az elemzése, amelyet azonban kiegészít még az a komor következtetés, amely szerint „az egész nemzedékre jellemző populista előítéletek akadályozták meg a szerzőt abban, hogy realista esztétikának megfelelő fikciókat konstruáljon”, és ezért elmaradt a paraszti sors, Mihály vajda és a parasztság viszonyának történetírói elemzése. Ugyanakkor a szerző is gondosan elhagyja, hogy Bălcescu miként ítélte meg Mihály erdélyi szereplését, azt, hogy az erdélyi románság érdekében nem sokat tett, és így Mihály hübriszeként éppen a 19. századi nemzeti feladatok nem teljesítését tudta be. Ezt azonban a mai nacionalista szemlélet nem viseli el, és jellemző, hogy miközben Romániában oly sok 1949 előtti munkát újra kiadnak, P. P. Panaitescu fontos és egyedülállóan érdekes 1935-ös Mihály életrajzát gondosan melőzik, bár a szerző később, miután a Iorga-féle nemzeti szemlélet ellenében a történetírói realizmust képviselte, véresszájú vasgárdista lett, ami azért lassan egyre inkább érdemmé válik bizonyos körökben.

Andreia Roman munkájának utolsó része: „A népi mozzanat a populizmuson kívül” az 1848 előtti román irodalom két remekművét elemzi. Ha korábban a történetírás eredményeitől való eltekintést tettük szóvá, ezen alkalommal az irodalomtörténet alaposabb tanulmányozásának szükségességét jelezzük. Azzal csak egyet érthetünk, hogy Ion Heliade Rădulescu – magyarra is lefordított – *A szerelem lidérce (Zburătorul)*<sup>7</sup> olyan irodalmi diskurzusba illeszkedik, amely egyszerre merít „a nép képzelet- és kifejezésvilágából”, miközben elhatárolja magát ettől az „univerzumtól”. A mű eredetiségének kiemelése érdekében azonban érdemes lett volna születésének körülményeit is felidézni. Mert paradox módon az egyik legnagyobb román költemény alkalmi mű, az alkalom azonban a transzkulturális jelenségén belül Kelet és Nyugat sokat emlegetett kulturális párbeszédét is példázza. A történet egyszerű: az

<sup>6</sup> Șerban, Geo: Alecu Russo în arhive elve-giene. România literară, 1984. április.

<sup>7</sup> A román irodalom kis tükre. I. Szerkesztette: Mihai Gafița-Lőrinczi László. Bukarest, 1961. 286–290.

egyik bukaresti szalonban arról vitáztak, hogy alkalmas-e a román nyelv Victor Hugo balladáihoz hasonló művek alkotásra, mire Heliade nemcsak a román nyelv és eredeti román témák mellett kardoskodott, hanem néhány nap múlva felolvasta a kész művet. Ennek francia megfelelője Hugo *Le sylphe* című játékos, már-már pajzán költeménye, amely – mint a legjobb Heliade-monográfia jelzi – a „férfi elv siránkozása”, míg a nő után áhító lidérc Heliadénél nem is jelenik meg, hanem csak a lányra gyakorolt hatásának leírását kapjuk,<sup>8</sup> és maga a költemény így – román irodalomtörténeti közhely szerint – a szexualitás mítosza. De mi is a lidérc? Roman jelzi is, a babona szerint olyan láthatatlan lény, ki éjszaka valamiféle nyugtalanságot, szerelmi őrületet kelt a fiatal lányokban. Érdemes lett volna felidézni azt, hogy Dimitrie Cantemir 18. század eleji *Descriptio Moldaviae*-jában is számot adott arról a néphiedelemről, mely szerint a lidérc „kísértet, nagyon szép ifjú, aki éjszaka a szüzeket, főleg az ifjú menyecskéket megtámadja, és anélkül hogy bárki is láthatná, egész éjszaka meg nem engedett szerelmeskedéssel kísérti őket”.<sup>9</sup> A néphiedelmek szerint ennek fizikai jelei is kiütözköznek a női testen. Cantemir azonban arról is beszámolt, hogy néhány ifjúházás leány azért a maga fizikai valóságában elfogott egy-egy ilyen lidércet, és aztán alaposan helyben hagyták őket. Érdemes lett volna a lidérc motívum román feldolgozásait szemügyre venni. Például azt, hogy Alecsandri csak a pajkos mozzanatot állítja előtérbe, Heliade viszont a maga polifóniájában komplex művet írt.

Roman az irodalomtörténeti kánonnak megfelelően jelzi a költemény három tematikai egységét. Hangsúlyozza, hogy a különböző részek szimmetrikusan illeszkednek egymáshoz, ugyanakkor a maga diskurzivitásának hevében felcseréli a má-

sodik és harmadik rész sorrendjét. Az első rész: a lány, Flórika panasza, a második: a falusi idill, a harmadik: az öregasszonyok kommentárja, ahogy megbeszélik, mi történt a lidérc gyötörte lánnyal, kire már hiába ima és ráolvasás: „Az Isten mentse meg!” Andreaia Roman elemzése esztétikai jellegű. Azt emeli ki, hogy a költő minden részben a megfelelő stílári eszközökkel élt. Például, hogy a falusi éjszaka csendjét miként szakítja meg üzekedni vágyó állatok nyögése. Végül arra a következtetésre jut, hogy bár a költemény hősei „paraszti archetípusok, kvázi »freudi« vizsgálatával sikerült lényük mélységét megragadni”. Ez a minősítés a maga lakonikus mivoltában némileg protochronista közhelyként hat. Óhatatlanul Paul Cornea azon észrevétele jut eszünkbe, hogy az irodalmi műelemzésnek a műben rejlő ideológiát és az esztétikai teljesítményt kell rekonstruálnia, és az elemzés eredetisége a két mozzanat ideológia és esztétika mesterkéltég nélküli ötvözésében rejlik.<sup>10</sup> Ennek megfelelően is úgy véljük, Heliade akarva-akaratlan saját filozófiáját rejtette a pánikhangulatot tükröző párbeszédbe és a falusi idillbe. Pontosabban saját világszemléletét tükrözi minden, ami történik. Már most érlelődő és később kifejtett nézetei lényege az, hogy az isteni hatalom megteremt az aktív és passzív elvet, a szellemet és az anyagot. Ezen két elem működése folytán jön létre az univerzum. És miután Heliade a számisztika híve volt, két egymáshoz illeszkedő háromszöggel jellemezte a világot: Isten, szellem, anyag – szellem, anyag, univerzum. „Krisztus – írta 1852-ben – megmutatta, hogy a szellem és az anyag között nincs harc, hanem házasság.” Vőlegény és menyasszony így alkot családot. Pán maga a szellem – fejtegette nagy filozófiai művében, amelynek címe életfilozófiája lényegét tükrözi: „Egyensúly az antitézisek között”. A lidérc Pán. Flórika az anyag. Isten jelen van: a paraszti univerzum éjszakai nyugalmaiban, és nevével zárul a költemény. A paraszti dráma és idill kvázi-freudinak látszhat, de akkor minden 19. századi vi-

<sup>8</sup> Anghelescu, Mircea: Ion Heliade Rădulescu. O biografie a omului și a operei. București, 1986. 179–170.

<sup>9</sup> Cantemir, Dimitrie: *Descriptio Moldaviae*. București, 1973. 342.

<sup>10</sup> Cornea 319.

lágmagyarázat már-már freudizmusnak minősíthető. Heliade filozófiája a kor filozófiai gondolkodásából kiemelt elemek kombinációja. Manolescu intése a lényegre tapint: „A költő – bizonyos értelemben sohasem őszinte. A kor írásművészetét úgy adoptálja, miként a divatot követjük.”<sup>11</sup> De minden ember egyedisége átüt a divaton. Heliade a 19. századi költői divatbemutató egyik nyertese. Sajat korába helyezve érdekesebb, mint onnan kiemelve.

Ezért érthetünk egyet a román irodalom másik remekműveként tisztelt elbeszélésének, C. Negruzzi *Alexandru Lăpușneanu*jának – mely hasonlóképpen megjelent magyarul is – az értékelésével. A bojárok brutálisan megtizedelő vajda nem valamiféle demokratikus eszményt érvényesít, hanem hatalmi reflexnek enged. Az elbeszélés – mondhatnánk – a vajdai hatalomgyakorlat anatómiája. Az viszont megint csak protochronista túlzás, hogy Negruzzi irodalmi ideológiája a flaubert-i személytelenség normáját anticipálja. A román író Mérimée iskolájához tartozott, és ennyiben persze igaz, hogy Flaubert előfutára...

Szemlénknek ezzel végére értünk. Kényszerűen, mert a szerző itt elengedi az olvasó kezét, ugyanis nem készített következtetéseit összegző fejezetet. Ezért célszerűbb lett volna talán az egyes írók műveit elemző részeket a mű közepe táján elhelyezni. Mindenesetre az irodalomtörténet és a történetírás határára mozgó eszmetörténeti diskurzus kellemes és új gondolatokban gazdag olvasmányt kínál és új perspektívákat villant fel magyar és román történészek – netán – egyszer közös munkájában is.

Miskolczi Ambrus

---

<sup>11</sup> Manolescu 80.

## Két évszázad identifikációs diskurzusai a román szellemi életben

Antohei, Sorin: *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmaté et l'utopie. Essais*. Románból fordította Claude Karnoouh, Mona Antohei közreműködésével. L'Harmattan, Párizs, 1999. 307 old.

Sorin Antohei 1984 és 1995 között írott hét tanulmányát tartalmazza a jelen tanulmánykötet, ebből az első hat könyv alakban 1995-ben látott napvilágot románul. A két évvel később publikált hetedik tanulmány kisebb-nagyobb rövidítésekkel már magyar folyóiratokban is megjelent.<sup>1</sup> A most megjelent kötet jelentősége egyrészt abban áll, hogy a már magyarul is olvasható tanulmányoknak a román identitás jellemző diskurzusairól megfogalmazott megállapításait az ezekben található elemzésekre alapozta a szerző, megismerésük tehát e konklúziók tudományos megalapozottságát növeli. Másrészt pedig külön ki kell emelnünk az elemzéseknek önmagukban is meglévő erőnyeit, egyfelől a tartalmi vonatkozások terén – hiszen olyan területekre és párhuzamokra nyújt rálátást, amelyeket a magyar közgondolkodáshoz hasonlóan a magyar társadalomtudományi gondolkodás is alig-alig ismer –, másfelől a módszertant illetően, ami kitűnő példáját nyújtja a nyugati társadalomtudományi modelleket és több diszciplína nézőpontját alkalmazó megközelítések szerencsés párosításának a széleskörű forrásfelhasználáson és a történeti kontextus részletes rekonstrukcióján alapuló elemzéssel. Antohei könyvének éppen ez utóbbi tulajdonságai, annak eredetisége,

ahogyan a szerző megkonstruálja vizsgálódásainak a tárgyát, vezetett arra, hogy – noha nem vagyok a román történelem szakértője – az olvasó figyelmébe ajánlom a kötetet.

Antohei vizsgálata a modernitásnak, a fejlett Nyugat-Európával (illetve ma már az Európán kívüli legfejlettebb országokkal) való folytonos összehasonlításnak és az ezzel együtt járó modernizációs kényszernek a román identitásra, a politikai, társadalmi és kulturális diskurzusra gyakorolt hatására irányul. Könyvében bemutatja a modernitás kihívásaira adott válaszok két irányzatának, a nyugati példákat követő modernizációnak és az autochton fejlődés felmagasztalásának kialakulását, történeti fejlődését és egymáshoz való viszonyukat. A szerző megfogalmazott célja szerint e két interpretációs stratégia feltárásával, hermeneutikai megközelítésével egy olyan harmadik diskurzust kíván létrehozni és megalapozni, amely szakít a román történetírást (és politikai nyelvezetet, közgondolkodást) jellemző, éppen a két elemzett diskurzusban gyökerező felfogással, amely az önmagába zárt nemzeti fejlődést abszolutizálja vagy traumatizálja. Véleménye szerint ennek az alternatív olvasatnak a két másik relativizálására kell épülnie, ami a tudományos kutatás szemszögéből nem jelent mást, mint a hermeneutikai megközelítés alkalmazását, az identitás elemei létrejöttének aprólékos kontextualizációját.

A szerző a múlt század húszas éveitől napjainkig adja a románok és a modernitás viszonyának olvasatát. Elemzéseiben szerencsés módon nem valamiféle elvont románság vagy Románia kerül a vizsgálat középpontjába, hanem a konkrét és a nemzeti identitás kialakulása szempontjából fontos történelmi aktorok, a múlt század húszas-harmincas éveinek értelmiségitől a 48-as nemzedéken, majd Emines-

<sup>1</sup> Egy rövidebb változat megtalálható a *Lettre International* 1997-es téli számában, míg egy bővebb, de a jelen kötetben találhatónál szintén tömörebb verzió a *Korunk* 1999 januári számában jelent meg.

cun át a két világháború közötti periódus és a későbbi időszak meghatározó értelmiségi szereplőig, Cioranig, Noicăig vagy a posztkommunista Románia politikai csoportosulásaiig. Antohi imponáló forrásanyagot mozgat meg, azokat részletes szociolingvisztikai elemzésnek veti alá, kirajzolva a román értelmiség jellemző identifikációs toposzait és ezeknek alakulását, egymáshoz való viszonyát.

Az egyik fontos „közös helye” a románok és a modernség viszonyára adott válaszoknak az utópia, amelynek számos verzióját elemzi a könyv. Az utópiát úgy értelmezi a szerző, mint a történelmen és a földrajzon élősködő jelenséget, amely az előbbinek az idejét erodálja, és megbontja az utóbbi terének koherenciáját. Ez a fajta utópikus gondolkodás a bizonytalanságot, a változást igyekszik kiküszöbölni a történelemből, helyére a „történelmenkívüliség ásványi stabilitását” állítva. Ennek kapcsán sort kerít a szerző a braudel-i hosszú időtartam kritikájára is, mint ami olyan ahistorikus időt hoz létre, amely – Gilles Lapouge szavaival – utópikus idők fossziliáival van telítve, s amit ezáltal csak egy lépés választ el az utópiától. Antohi véleménye szerint ez a fajta utópikus gondolkodás nagyon gyakori a történelem felfogásában, sőt előfordul magában a történetírásban is. Ezzel azonban nem ér véget a történelem és az utópia viszonya, hanem egy következő lépcsőben – bezárva a kört – már az utópia válhat a történelem formálójává, ahogyan azt különösen jellemzőnek tartja a szerző a 19–20. századi Romániára. Tanulmányait olvasva megdöbbentő látni, hogy mennyiféle verziója jöhetett létre az utópiának, s hogy azok jóformán bármilyen eszmerendszerhez, ideológiához kapcsolódhattak a liberalizmustól a konzervatívizmusig, a kommunizmustól a szélsőjobbig. A nyugati világ és a román területek állapota közötti különbség szimbolikus feloldását szolgálta az utópia, akár a múltba, akár a jövőbe helyezték is. Az utópia pedig egyaránt jellemezte és jellemzi a nyugatosítók és az autochtonisták diskurzusát, vagy akár egyetlen embernél is megtalálhatók az e két irányzatra jel-

lemző utópiák, ahogyan az például a 19. század első felének egyik meghatározó román értelmiségijéről, Ion Heliade Radulescuról szóló tanulmányból kiderül.

Antohi tanulmányt szentel a múlt század harmincas éveitől a múlt utópistáinak, Fourier követőinek (Heliade, Teodor Diamant), majd a negyvenes évek liberális nemzedékének, Michelet tanítványainak, akiknél a polgári forradalomba vetett utópikus hit párhuzamosan érhető tetten a nemzetről és a népről szóló múltba vetített utópiák kialakulásával. Kísérletet tesz a 48-as román forradalom kapcsán a francia forradalomnak a román értelmiségre gyakorolt hatásának az újraértékelésére. Ehhez módszerként az utópia és a forradalom találkozásának feltárását követi, egyrészt a mentalitásban, másrészt magukban az eseményekben. Rekonstruálja a forradalom során a helyi körülmények és a francia modell közötti folyamatos dialógust, az imitáció, a szerepjáték fontosságát. Kiemeli a forradalmi ideák recepciójának problematikusságát, azt a folyamatot, hogy a román nyelv akkori állapota, illetve a különböző társadalmi rétegek nyelvtudása nyelven belüli fordítást tett szükségessé, s hogy ennek érdekében a forradalmárok hogyan vették igénybe az egyházi nyelvezetet, messianisztikus jelleget adva célkitűzéseiknek.

A kötet negyedik tanulmányában szintén egy kényes pontot, a román értelmiségi kultúrában alapvető fontosságú Eminescu recepcióját veszi górcső alá. Célkitűzése szerint dekonstruálja az „emineskológiai” dogmákat. Elveti a korábbi módszereket, az Eliade által is előszeretettel alkalmazott toposzvizsgálatokat vagy a strukturalista megközelítéseket, amelyek az egyes elemek forrásait, származását vizsgálva éppen az egyéni módosításokkal nem tudtak igazán mit kezdeni, adósak maradtak a kontextualizációval. Ezzel szemben Antohi úgy vizsgálja Eminescunál az utópikus elemeket, hogy a fő témákat és a jellemző megfogalmazásokat egymással hozza összefüggésbe, közöttük keresve a kapcsolódási pontokat, a rendszert, nem pedig az egyes gondolatok eredetében. Ennek alap-

ján Eminescu szövegeiből az utópia számos változatát mutatja be annak ellenére, hogy Eminescu magát az utópia fogalmát mindig negatív értelemben használta. Antohi elemzése során kimutatja Eminescunál az azóta is felbukkanó, a román szociopolitikai diskurzust meghatározó utópiák minden változatát, a regresszív utópiáktól az aranykor mítoszon át az organicizmusig, a társadalomnak élőlényként való felfogásáig és az ebből következő kollektív patológia diskurzusáig. Eminescunál és kortársainál már eltűnik a korábbi nemzedékeknek a radikális modernizációba vetett hite, 1848 kudarca után, önvédelemből, felerősödik a bezárkózás, az idegen, rosszul illeszkedő nyugati modellek elutasítása, kialakul az organikus fejlődésbe vetett hit, és modellként előtérbe kerül a felmagasztosított múlt.

A következő fejezet szélesebb keretbe helyezi a problémát és általánosítja a korábbi fejezetek tanulságait, bemutatva a román szociopolitikai diskurzus születését és az értelmiség szerepének a kialakulását és jellegét a 19. században. Ennek kapcsán Antohi nem elégszik meg a szociopolitikai kifejezések megjelenésének és változatainak dokumentálásával, hanem igyekszik azokat beilleszteni a szélesebb ideológiai, kulturális és történelmi kontextusba; továbbá rekonstruálni azt a folyamatot, amelyben megszületik a társadalmi jelentés, és azt, ahogyan általánosan elfogadott rendszerré válik. Különös jelentőségűnek bizonyult a későbbi román történelemre nézve az, hogy az értelmiség önállóvá válása összekapcsolódott egy messianisztikus küldetésűdat kialakulásával, amely a keresztény gondolkodás, a romantika és a felvilágosodás teóriáinak és a helyi meghatározottságoknak sajátos keverékét alkotta. Az értelmiség társadalmi helyzetét, egzisztenciáját tekintve pedig megállapítja, hogy a nemzeti gondolat lett az az eszköz, amely hosszú távra biztosította az értelmiség problémamentes viszonyát az állammal és a társadalom többi részével.

Az elemzésekből kirajzolódik, hogy az utópia felől közelítve a modern Romániát sokkal inkább a folytonosság jellemzi,

semmint a drasztikus váltások. Ebből a szempontból az államkommunizmus sem tekinthető kivételnek, akár a múlt felhasználását, akár az új embertípus megteremtését hangoztató ideológiát tekintjük. Antohi tanulmányaiból az is világosan kiderül, hogy mennyire közös az eredete a két látszólag homlokegyenest eltérő diskurzusnak, az okcidentalizmusnak és az autochtonizmusnak, hiszen mindkettőnek az eredete önmagán kívül, a nyugati politikai és filozófiai gondolkodásban gyökerezik, csak míg az egyik ezt nyíltan vállalja és követendő példaként meg is nevezi a Nyugatot, addig az önelvűséget hirdető nemzeti irányzat nem tesz mást, mint a nyugat-európai felvilágosodás nemzetfelfogását (elsősorban a közép- és kelet-európai nemzetfelfogást messzemenően meghatározó herderi koncepciót) követi, de eltagadva önmaga előtt származását, s ez a belső ellentmondás mind végtelenebb nyugatellenességbe kergeti.

Az utópia mellett a stigma az a másik alapkategória, amelynek vizsgálatával leírhatónak tartja Antohi a román társadalom identitását, s véleménye szerint a stigmatizáció folyamata részben magyarázatot adhat az utópikus diskurzus létrejöttére. Erről szóló tanulmányát Ciorannak az etnicitásra, saját románságára adott radikális válaszána elemzésére építi. Cioran az önkritikus hozzáállást a végtelenség élezve stigmaként értelmezi saját eredetét, szisztematikusan dekonstruálja a nemzeti mítoszokat. Antohi szerint, aki Cioran szövegeinek részletes elemzésén túl bevonja vizsgálatába a stigmatizálás pszichológiai és társadalompszichológiai modelljeit is, a stigma, a stigmatizálás folyamata és történeti feltárása új utakat jelenthet a modern román történelem interpretációjában. A román/románság addig semleges fogalmának stigmaként való megjelenése szerinte Romániában együtt jár a modernizáció kiváltotta krízisekkel. A folytonos összehasonlítás a Nyugattal a radikális nyugatosítás diskurzusa mellett két alternatív diskurzust termelt ki, egyrészt a nemzeti büszkeséget, másrészt ennek negatív párját, a stigmatizációról szóló dis-

kurzust. A stigmatizáció kapcsán fontos annak a hangsúlyozása, hogy mint az egyéni identitás szintjén, úgy társadalmi szinten is interaktív kapcsolat hozza azt létre. Tehát a Másikkal, jelen esetben a Nyugattal való kapcsolat alapján értelmezhetők csak a román identitásról szóló diskurzusok. Antohi azt is hangsúlyozza, hogy ez a kettős folyamat (a nemzeti-etnikai hovatartozásnak büszkeségként vagy megbélyegzőként való értelmezése) szorosan összekapcsolódik a nemzet német, metafizikai modelljének győzelmével Romániában, szemben a szerződéses típusú francia modellel, mivel az előbbi abszolutizálja a nemzeti identitást és a vele kapcsolatos kérdéseket. A nemzeti közösségnek ez a fajta felfogása vezetett a korábban még a románságon belül is jelentős regionális különbségek eltörléséhez, a nemzetiségek brutális asszimilációjának kísérletéhez és a zsidóság kiirtásához. Ahogyan a könyv utolsó tanulmányában kifejti, a nemzeti identitásnak ezt az abszolutizálását, monolitikus jellegét különösen súlyos problémának tartja a szerző a jelenkori Románia esetében. Az Európához való felzárkózás történelmi esélyét véleménye szerint veszélyezteti, ha Románia ennek az elmáradott ideológiának marad a foglya. A követendő példát a habermas-i „alkotmányhoz való lojalitás” modelljében találja meg, egy olyan politikai identitás felépítésében, amelynek a lehetőségét a románok tragikus módon elmulasztották Nagy-Románia létrejötté után, a két világháború közötti időszakban.

Az utópia tematikájának és a stigmatizálás metódusainak elemzése érdekes megállapításokhoz vezet a tér és az idő szimbolikus megjelenítésével kapcsolatban is. Európának és a fejlettségnek kelet-nyugati tengelyen való elképzelése a felvilágosodás során alakul ki és beépül a román (éppúgy, mint más kelet-közép-európai népek) értelmiség identitásába. A kelet-nyugati összehasonlítás két végpontja között azonban óriási hiátusok tátongnak, a mentális térképeken a fejlett Nyugat és Románia között a semmi terül el. Ez a fajta szimbolikus geográfia persze nem csak román sajátosság. Ezt példázza Antohi a Közép-

Európa fogalom reneszánszának vizsgálataival, annak a folyamatának, mely során a mai Romániának a Nyugattól való kizárása után egy újabb szimbolikus kirekesztés az osztályrésze. Ugyanakkor nemcsak a kirekesztettség jelenik meg a románok geográfiai öntudatában, hanem ennek az ellenkezője is, a kiválasztottságé, amelyet a középpont, a sziget, a negyedik Bizánc képzetei mutatnak az autochtonista diskurzusban. Természetesen nemcsak a földrajzi tér van kitéve utópikus értelmezéseknek, hanem az idő is. Az autochtonizmus időfelfogásai a történelmi idő helyére az önmagába zárt, ciklikus vagy kimerevített idő képzetét helyezik, s különösen jellemzők a múltba vetített, regresszív utópiák. Ennek extrém eseteiként elemzi Antohi a „protokronizmust”, amikor a múlt apoteózisa az elsődlegesség hangsúlyozásában csúcspontot ki (például a román mint az indoeurópai ősnyelv, hogy olyan példát hozunk, melynek magyar verziója is könnyen fellelhető a dilettáns sumerológiában), és az „ukróniát”, amely a „mi lett volna ha...?” ahistorikus társasjátékában vesz elégtételt a múlt vereségeiért.

A tér és az idő szimbolikus felfogásához hasonlítható a román politikai nyelvzetben a kollektív patológia diskurzusa, amely éppúgy uralkodó a nyugatosító, mint az autochtonista beszédmódban. Jellegzetessége, hogy organikus rendszernek fogja fel a társadalmat, medikalizálja a társadalmi stb. problémákat, lehetőség szerint azonnal gyógymódot is ajánlva megoldásukra. Ez a beszédmód is szervesen kapcsolódik az utópia képzetéhez, hiszen egyrészt eltörli a felelősség kérdését, másrészt csodálatos gyógyulással kecsgetti a páciens. Jellemző vonása a kollektív patológia diskurzusának, hogy a másságot betegségként, fogyatékosként értelmezi, legyen szó akár a Nyugat normalitásához viszonyított román másságról, akár a román normalitáshoz viszonyított etnikai, regionális stb. másságról. Ennek a felfogásnak a következménye az is, hogy a „kommunizmus mint betegség” képzetéből kiindulva lehetetlenné teszi a múlt feldolgozását, beillesztését a nemzet történelmébe.

Egy könyvismertető természetesen nem merítheti ki e tanulmánykötet tematikájának teljes gazdagságát, csupán arra kívánom felhívni ismételten a figyelmet, hogy számos újszerű megközelítése termékenyítőleg hathat a nemzeti identitással, a modernizációval, a tér és az idő szimbolikus reprezentációjával foglalkozó társadalomtudományi kutatásokra, ezen túlmenően pedig számtalan párhuzamra lehetünk figyelmesek a román és a magyar vagy más kelet-közép-európai identitásról szóló diskurzusok között. Negatívumként meg kell azonban említeni, hogy noha a tanulmányok kérdésfeltevése igen hasonló és egymásra épül, a különböző időben készült gondolatmenetek nem mindig illeszkednek

tökéletesen, emiatt előfordulnak tautológiák, szakadások a diagnózisban, amit nem mindig feledtet a megközelítések sokféleségéből fakadó intellektuális élvezet. A nyolcvanas években keletkezett tanulmányok esetében pedig mintha ott kísértene az akkori időszak kettős nyelvezete, a kommunista rendszerre vonatkozó rejtett utalások és végig nem vitt párhuzamok képében, ezeknek dekódolásától pedig remélhetőleg már végkép elszokott az olvasó. A tanulmányoknak egységes könyvvé való átdolgozása azonban minden bizonytalanság nélkül kiküszöbölné ezeket a problémákat.

Krasznai Zoltán

**Korall 3–4. 2001. Tavasz–Nyár**  
*Társadalomtörténeti Folyóirat*

Emlékezés Dányi Dezsőre (1921–2000)

**Iskola: intézmény – esély – érvényesülés**

- Sasfi Csaba: Az oktatás társadalomtörténeti megközelítése: négy dunántúli nemesifjú kiművelése a reformkorban  
 Keszei András: A kulturális környezettől a társadalmi feltételekig  
 Tóth Árpád: A középiskoláztatás stratégiái. A pozsonyi középiskolák társadalomtörténete a 19. század első felében  
 Benda Gyula: Kisvárosi társadalom és gimnáziuma. Egy mezővárosi gimnázium helybeli diákjai a 19. század első felében  
 Karády Viktor: Magyar kultúrfölény vagy iskolázási deficit? Újabb adatok a honi középiskolások dualizmuskori nemzetiségi összetételéről (1882–1915)  
 Lengvári István: A Pécsi Ciszterci Főgimnázium tanulói (1851–1911)  
 Kövér György: Keresztutak a gazdasági elitbe  
 Kovács I. Gábor: A tudáselit középiskolái. A két világháború közötti tudáselit középszintű iskoláztatása  
 Keller Márkus: Két elit-középiskola a Horthy-korban  
 Müller Ildikó: A Budapesti Tudományegyetem nőhallgatóságának társadalmi összetétele (1896–1914)  
 Gyáni Gábor: Érvék a kettős struktúra elmélete ellen

**Német történészek Bourdieu-ről**

- Sven Reichardt: Bourdieu történészeknek? Kulturszociológiai ajánlat a társadalomtörténet számára  
 Hans-Ulrich Wehler: Pierre Bourdieu. Az életmű magva  
 Pozsgai Péter: Kézművesek és kézművescsaládok Tornán a 19. században (II. rész) Kontinuitás, földtulajdon, családi stratégiák  
 Takács Károly: Árpád-kori csatornarendszerek kutatása a Rábaközben és a Kárpát-medence egyéb területein (II. rész)

*A Korall 3–4. száma május végén jelenik meg.*

Megrendelhető a szerkesztőség e-mail címén: [korall@mailbox.hu](mailto:korall@mailbox.hu),  
 vagy a kiadóhivatalnál: Korall Szerkesztőség – Új Mandátum Lap- és Könyvkiadó  
 1134 Budapest, Kassák Lajos u. 9. I/1.

*Számunk szerzői*

Bódy Zsombor	<i>történész, Miskolci Egyetem</i>
Simone Cinotto	<i>PhD hallgató, Genovai Egyetem, Olaszország</i>
Ari Helo	<i>történész, Tamperei Egyetem, Finnország</i>
Kisantal Tamás	<i>PhD hallgató, Pécsi Tudományegyetem</i>
Kőszeghy Miklós	<i>ókortörténész, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest</i>
Krasznai Zoltán	<i>PhD hallgató, ELTE, Budapest</i>
Lévai Csaba	<i>történész, Debreceni Egyetem</i>
Patrick McGreevy	<i>kulturális geográfus, Clarion College, Egyesült Államok</i>
Miskolczi Ambrus	<i>történész, ELTE, Budapest</i>
John Saillant	<i>történész, Western Michigan University, Egyesült Államok</i>
Szász Géza	<i>történész, Szegedi Tudományegyetem</i>
Szeberényi Gábor	<i>történész, Pécsi Tudományegyetem</i>
Tóth Ágnes	<i>történész, Szegedi Tudományegyetem</i>
Vajda Zoltán	<i>történész, Szegedi Tudományegyetem</i>
Vida István Kornél	<i>egyetemi hallgató, Debreceni Egyetem</i>
Hayden White	<i>történész, University of California, Santa Cruz, Egyesült Államok</i>

A fordításokat KISANTAL TAMÁS, NOVÁK GYÖRGY, SZEBERÉNYI GÁBOR,  
VAJDA ZOLTÁN, VÉKONY ATTILA ÉS VIDA ISTVÁN KORNÉL készítette.

## CONTENTS

### *Essays*

- LÉVAI, CSABA  
“I tremble for my country when I reflect that God is just”  
(Thomas Jefferson and the problem of slavery) ..... 5
- HELO, ARI  
Thomas Jefferson’s republicanism and the progressive notion  
of history ..... 27
- TÓTH, ÁGNES  
The California of dreams in Anglo-American writings in the  
first half of the 19<sup>th</sup> century ..... 40
- SAILLANT, JOHN  
“What Terrible Questions We Are Learning to Ask” (Aboli-  
tionism, transcendentalism, and modernism in Emerson’s  
thought) ..... 58
- VAJDA, ZOLTÁN  
Racism and the idea of progress in the political theory of John  
C. Calhoun ..... 72
- CINOTTO, SIMONE  
“Sunday dinner? You have to be there!” (The social signifi-  
cance of food in Italian Harlem, 1920–1940) ..... 87
- KÓSZEGHY, MIKLÓS  
The lights of Azekah ..... 104

### *Theory and method*

- KISANTAL, TAMÁS – SZEBERÉNYI, GÁBOR  
On Hayden White’s “Advantages and disadvantages” (Narra-  
tological challenges in historiography) ..... 116
- WHITE, HAYDEN  
The Poetics of History ..... 134

### *Documents*

- VIDA, ISTVÁN KORNÉL  
Abraham Lincoln and the issue of slavery ..... 165

### *Beyond the Borders*

- Nature, landscape, culture and progress in modern US history.  
Interview with cultural geographer Patrick McGreevy ..... 176

MCGREEVY, PATRICK	
Attending to the void: geography and madness .....	187
Selected bibliography of Patrick McGreevy .....	195
Selected bibliography of cultural geography in English from the 1990s .....	196

*Reviews*

Historiography — from Voltaire to the Hungarian Jacobines ( <i>Penke Olga: Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás. Budapest, Balassi, 2000.</i> )	
SZÁSZ, GÉZA .....	199
The first two numbers of a new periodical ( <i>Korall. Társadalomtörténeti folyóirat. 1. és 2. szám, 2000.</i> )	
BÓDY, ZSOMBOR .....	205
The populism of 1848 in the Rumanian principalities ( <i>Andreia Roman: Le populisme quarante-huitard dans les Principau- tés Roumaines. Les Éditions de la Fondation Culturelle Roumaine, Bucarest, 1999.</i> )	
MISKOLCZY, AMBRUS .....	207
Identification discourses of two centuries in Rumanian intel- lectual life ( <i>Antohi, Sorin: Imaginaire culturel et réalité politique dans la Rou- manie moderne. Le stigmatte et l'utopie. Essais. Románból fordította Claude Karnoouh, Mona Antohi közreműködésével. L'Harmattan, Párizs, 1999.</i> )	
KRASZNAI, ZOLTÁN .....	217
<i>Authors</i> .....	222

Az AETAS történettudományi folyóirat. Megjelenik évente négy alkalommal. Kiadója az AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület. A lap főként történeti tárgyú tanulmányokat, forrásokot, kritikákat, ismertetéseket, interjúkat közöl, de szívesen fogad írásokat a társadalomtudományok más ágaiból is.

\* \* \*

Az AETAS megjelenését döntően alapítványi támogatás teszi lehetővé. Az AETAS több vagy akár egy száma is megrendelhető a szerkesztőség címén. A folyóirat előfizetési díja egy évre 1200 Ft. A lap ára egy szám megrendelése esetén 300 Ft+postaköltség, könyvesboltban 370 Ft.

\* \* \*

Az AETAS-t a szerkesztőség terjeszti. A lap megvásárolható:

*Budapest:* Magiszter Könyvesbolt, V. ker., Városház u. 1.; Balassi Könyvesbolt, II. ker., Margit utca 1-3.; Eötvös Könyvesbolt, V. ker., Kecskeméti u. 2.; Litea Kft., I. ker., Budavár, Hess A. tér 4.; Írók Boltja, Parnasszus Kft., Andrassy út 45.; Atlantisz Könyvesbolt, V. ker., Váci utca; ELTE BTK könyvtár, Piarista köz 1.; Osiris Könyvesbolt, V. ker., Veres Pálné u.

*Szeged:* Katedrális Bt.: Sík Sándor Könyvesbolt, Oskola u. 27., Könyv- és Jegyzetbolt, Dugonics tér 12.; Egyetemi könyvtár, Petőfi S. sgt.; JGYTF Kiadó Jegyzetbolt, Boldogasszony sgt. 6.; Tolkien Könyvesbolt, Kossuth L. sgt. 1.

*Miskolc:* Fókusz Könyvesbolt, Pátria üzletház;  
Bibliofil Kft., Kazinczy Könyvesbolt, Széchenyi u. 33.  
*Pécs:* JPTE Iskolaszövetkezet Könyvesbolt, Ifjúság út 6.  
*Szombathely:* Berzsenyi Dániel, Tanárképző Főiskola jegyzetboltja  
Károli Gáspár tér

\* \* \*

Kiadja az AETAS Könyv- és Lapkiadó Egyesület

6701 Szeged, Pf. 1179.

Telefon:62/544-000/31-85

e-mail: [actas@jate.u-szeged.hu](mailto:actas@jate.u-szeged.hu)

<http://www.lib.jgytf.u-szeged.hu/actas/>

Felelős kiadó: Deák Ágnes

Olvasószerkesztő: Benkes Réka

Szerkesztőségi titkár: Tóth Klára

Technikai szerkesztő: Petit Irodalmi Stúdió

A borítót tervezte: Szekeres Ferenc

Nyomdai munkálatok: Délmagyarország Könyv-, Lapkiadó  
és Nyomdaipari Kft., Szeged.

ISSN 0237-7934 (Nyomtatott)

ISSN 1587-1258 (Online)

Annak érdekében, hogy összeegyeztethessük Jeffersonnak az erkölcsileg elfogadható politikai mintákról vallott felfogását történelemszemléletével, szem előtt kell tartanunk mind a „fejlődés”, mind pedig a „korrupció” fogalmát. A nagy civilizációk hanyatlása a történelem legjellemzőbb vonásai közé tartozott Jefferson számára. [...] Szerinte a korlátok nélküli civilizáció éppen annyira volt csapás az emberiség számára, mint áldás, és ezért kellett a felvilágosodás emberi történelemről vallott nézetében egyedi fogalomként megjelenő fejlődés gondolatát erkölcsileg úgy módosítani, hogy meg lehessen különböztetni az ókori civilizációktól akár a római vagy az inka birodalomról lett legyen szó. Jefferson városi élettel szemben viseltetett jól ismert ellenszenvé, valamint az a tény, hogy az olyan kifejezéseket mint „luxus” és „pénzcsinálás” megvetéssel használta, ennek a szemléletnek a következménye volt. Összefoglalva, Jefferson nézete a történelem irányát illetően egyaránt magában foglalta az optimizmust és az időnkénti pesszimizmust a tekintetben, hogy ő magának milyen tényleges lehetőségei voltak az amerikai nemzet segítésére a fokozatos, általános emberi civilizálódással való lépéstartás érdekében.

Ari Helo tanulmányát számunk 27. oldalán olvashatják.