

CARLO GINZBURG:

A SAJT ÉS A KUKACOK – EGY 16. SZÁZADI MOLNÁR TEREMTÉS-ELMÉLETE*

Bevezetés

1. A múltban joggal vádolhatták a történészeket, hogy csak a „királyok cselekedeteit” akarták megismerni. Ma már minden bizonnyal nem ez a helyzet. Egyre inkább afelé fordulnak, amiről elődeik hallgattak, amit megkerültek, vagy amit egyszerűen nem tudtak. „Ki építette a hétkapus Thébát?” – kérdezte már Brecht „munkás olvasója” is. A források semmit se mondanak ezekről a névtelen kőművesekről, de a kérdés súlya megmarad.

2. Bizonyos, hogy az első – ha nem is az egyetlen – akadály, amibe az ilyenfajta kutatások ütköznek, az elmúlt korszakok alárendelt osztályainak magatartására, viselkedésére vonatkozó források hiányos volta. De minden szabály alól vannak kivételek. Ez a könyv egy Menocchionak nevezett friulii molnár, Domenico Scandella történetét mondja el, akit az Inkvizíció rendeletére máglyán égettek el, a legteljesebb ismeretlenségben eltöltött élet után. A tizenöt évi időközzel ellene lefolytatott két eljárás iratanyaga gazdag képet ad gondolkozásáról, érzelmeiről, ábrándjairól és törekvéseiről. Más forrásokból kihámozható néhány adat gazdasági tevékenységéről, gyermekei életéről. Fennmaradt végül néhány oldal általa írt szöveg és egy részleges lista olvasmányairól: tudott tehát írni és olvasni. Biztos, hogy sokmindent szeretnénk még tudni Menocchioról. De már az is, amit tudunk, hozzásegít, hogy rekonstruálni tudjuk legalább egy töredékét annak, amit rendszerint „az alávetett osztályok kultúrájának” vagy akár „népi kultúrának” szokás nevezni.

3. Az úgynevezett civilizált társadalmakon belüli kulturális egyenlőtlenségek feltételezésén alapul az a diszciplína, mely hol folklórtudománynak, hol demonológiának, hol a néprajznak, hol európai etnológiának nevezi magát. De a „kultúra” megjelölés használata az alávetett osztályok egy adott történeti korszakon belüli magatartására, hiedelmeire, viselkedési szabályaira

*Carlo Ginzburg: *Il formaggio e i vermi; Il cosmo di un mugnaio del' 500*, Torino, 1976. Einaudi. XI–XXXI.o.

vonatkoztatva viszonylag késői keletű, a kulturális antropológiából kölcsönzött. Csak a „primitív kultúra” koncepcióján keresztül érkeztünk el végül annak elismeréséhez, hogy akiket valaha leereszkedően „közép”-nek neveztek – kultúrával rendelkeznek. A gyarmatosítás rossz lelkiismerete így forrott össze az osztálynyomás rossz lelkiismeretével. Ezzel – legalább is verbálisan – túlléptek nemcsak a ritkaságok pusztja összegyűjtésén alapuló elavult folklór-koncepción, de azon a felfogáson is, amely az alávetett osztályok eszméiben, hiedelmeiben, világképében nem látott egyebet, mint az uralkodó osztályok által már sok évszázaddal korábban kialakított eszmék, hiedelmek, világképek töredékeinek szervesen felhalmozódását. Ezen a ponton megindult a vita az alávetett osztályok és az uralkodó osztályok kultúrája közötti kapcsolatról. Milyen határok között tekinthetjük egyáltalán az előbbit az utóbbi alávetettjének? Másfelől, milyen mértékben lehetünk fel benne, legalábbis részben, alternatív tartalmakat? Beszélhetünk-e valamiféle közlekedésről a két kulturális szint között?

Csak a legújabb időkben fordultak a történészek az ilyenfajta problémák felé, és nem minden vonakodás nélkül. Ez, legalábbis részben, egy arisztokratikus kultúra-felfogás széles körű továbbélésének tulajdonítható. Eredeti eszméket vagy hiedelmeket túl gyakran, szinte definíció szerint a felsőbb osztályok gondolati termékeként könyvelnek el, az alávetett osztályok közötti elterjedésüket pedig olyan mechanikus folyamatként, amely kevésbé, vagy egyáltalában nem érdekes; s mi több, önelégülten mutatnak rá ezeknek az eszméknek vagy hiedelmeknek az átadás folyamán bekövetkező azonnali „visszaesésére”, „eltorzulására”. De a történészek bizalmatlanságának más oka is van, ami több megfontolást érdemel: ez módszertani, sőt ideológiai vonatkozású. Az antropológusokhoz és a néprajzkutatókhoz viszonyítva a történészek nyilvánvalóan szembeszökő hátrányokkal indulnak. Az alávetett osztályok kultúrája még ma is nagyrészt szóbeliségen alapuló kultúra (és sokkal inkább az volt az elmúlt századokban). De, sajnos, a történészek nem kezdenek el beszélgetni a cinquecento parasztjaival (mellékesen nem is biztos, hogy megértenék őket). Mindenekelőtt tehát az írott forrásokra kell támaszkodniuk (leszámítva az esetleges régészeti leleteket), amelyek kétszeresen áttételesek: mivel *írottak*, és mivel általában olyan egyének írták őket, akik többé-kevésbé egyértelműen az uralkodó kultúrához kötődtek. Ez azt jelenti, hogy a múlt parasztjainak és kézműveseinek a gondolatai, hiedelmei, reményei majdnem mindig torzító szűrőkön és közvetítőkön keresztül jutnak el hozzánk (ha egyáltalán eljutnak). Ez már önmagában elég ahhoz, hogy eleve elbátortalanítsa az ebben az irányban folytatandó kutatási kísérleteket.

De a problematika határai jelentősen kiszélesednek, ha az ember nem a „népi osztályok által létrehozott kultúra”, hanem a „népi osztályokra rákényszerített kultúra” tanulmányozásából indul ki. Ezt próbálta tenni vagy egy évtizeddel ezelőtt R. Mandrou egy addig kevésbé kiaknázott forrásanyag alapján: a *népi ponyvairodalom*, az olcsó, durván nyomtatott könyvecskék (almanachok, énekeskönyvek, receptek, csodás történetek vagy legendáskönyvek) vizsgálatával, amelyeket vásárokon árúsítottak, vagy vándor kereskedők házaltak velük vidéken. A főbb témák feltérképezése nyomán azonban Mandrou meglehetősen elsziett következtetéseket vont le. Ez az irodalom, amit ő a „menekülés irodalmaként” határoz meg, évszázadokon keresztül olyan világgépet táplált szerinte, amelyet a fatalizmus és a determinizmus tudata hat át, csodás és okkult elemek szőnek keresztül, valójában megakadályozva ezzel, hogy akik belőle merítenek, ráébredjenek saját társadalmi és politikai helyzetükre – tehát amely, talán tudatosan is, reakciós szerepet tölt be.

Mandrou azonban nem elégedett meg azzal, hogy az almanachokat és énekeskönyveket egy szándékosan népieskedő irodalom dokumentumaiként vegye tekintetbe. Hirtelen és indokolatlan átmenettel úgy határozta meg ezeket, mint egy győzedelmes akkulturáció eszközeit, az Ancien Régime népi osztályai „világgépének tükröződését”, hallgatólagosan teljes kulturális passzivitást tulajdonítva ez utóbbiaknak, a ponyvairodalomnak pedig aránytalanul nagy befolyást. Még akkor is, ha láthatólag magas példányszámban jelentek meg e könyvecskék és valószínűleg mindegyiküket hangosan olvasták fel az írástudatlanok tömegeinek (egy olyan társadalomban, ahol az analfabéták a népesség háromnegyed részét tették ki, az olvasni tudó parasztok egész kis kisebbséget jelentettek). A „népi osztályok által létrehozott kultúrát” azonosítani a „népi osztályokra rákényszerített kultúrával”, a népi kultúra természetét kizárólag a maximák, bölcs mondások, a „*kék könyvtár*” elbeszélései alapján feltárni lehetetlenség. Ha követjük Mandrou-t azon a rövidebb úton, amely megkerüli a szóbeliségen alapuló kultúra rekonstruálásához fűződő nehézségeket, valójában kiindulópontunkhoz jutunk vissza.

Ugyanerre a rövidebb útra tévedt, bár teljesen más előfeltételezésekkel – és meglepő naívsággal – G. Bollème. E kutató a ponyvairodalomban ahelyett, hogy egy (valószínűtlen) akkulturáció győzelemrejutásának eszközét látta volna, egy eredeti és autonóm, vallási értékekkel átitatott népi kultúra spontán kifejeződését fedezte fel (ami még valószínűtlenebb). Ebben a népi vallásban, amely Krisztus emberségén és szegénységén alapszik, harmónikusan elegyedett a természet és a természetfeletti, a halálfélelem és az életkedv, az igazságtalanságok elviselése és az elnyomás elleni lázadás. Ilyen-

módon a „népi irodalmat” egy „népnek szánt irodalommal” helyettesítjük be, anélkül, hogy észrevennénk, hogy továbbra is az uralkodó osztályok által termelt kultúra körén belül maradtunk. Igaz, Bollème mellékesen felállított egy hipotézist arról is, hogy eltérés lehetett e könyvecskék tartalma között és aközött, ahogyan ezeket a népi közönség feltehetőleg olvasta; de ez az értékek útmutatás is hiábavaló marad, amennyiben a „népi kreativitás” tételéhez vezet, amely meghatározatlan és nyilvánvalóan megfoghatatlan, olyan szájhagyományra hivatkozik, amely nem hagyott maga után nyomot.

4. A népi kultúráról kialakult sztereotíp és édeskés kép, ami e kutatók kiindulópontját képezi, erősen ellentétben áll azzal az erőteljes ábrázolással, amelyet M. Bahtyin vázolt fel alapvető fontosságú könyvében a Rabelais és kora népi kultúrája közötti kapcsolatokról. Úgy tűnik, hogy a *Gargantua* vagy a *Pantagruel*, amit talán soha semmiféle paraszt nem olvasott, többet megmagyaráz a paraszti kultúrából, mint az *Almanach des bergers*, amely pedig erősen közkézen foroghatott a francia vidékeken. A Bahtyin által rekonstruált kultúra középpontjában a karnevál áll: mítosz és ritus, melyben egybevegyül a termékenység és bőség ünneplése, mindenféle értékrend és hierarchia játékos megfordítása, az idő romboló és újratereztető áradásának kozmikus érzése. Bahtyin szerint ez a világgép, amit a népi kultúra az évszázadok során kialakított, éles ellentétben áll, főleg a középkorban, az uralkodó osztályok kultúrájának dogmatizmusával és komolyságával. Csak ha számot vetünk ezzel a szembenállással, akkor lesz számunkra érthető Rabelais életműve. Komikumuma közvetlenül összefügg a népi kultúra farsangi témáival. Kultúrális dichotómia tehát, ugyanakkor körforgás is, az alávetett kultúra és az uralkodó kultúra egymásra gyakorolt befolyása, ami különösen felerősödött a cinquecento első felében.

Részben hipotézisek ezek, nincs is mindegyikük egyformán alátámasztva. De Bahtyin szép könyvével kapcsolatban felvethető egy súlyosabb hiányérzet: a népi kultúra főszereplői— a parasztok, a kézművesek — akiket leírni próbál, szinte kivétel nélkül Rabelais szavaival szólalnak meg. Épp a Bahtyin által jelzett gazdag perspektívák teszik kívánatossá a közvetítők kihagyásával történő kutatást a nép világában. De a már előbb jelzett okok miatt rendkívül nehéz a bekerítés stratégiáját frontális támadással felváltani a kutatás e területén.

5. Nem kell persze túlozni, amikor torzító szűrőkről és közvetítőkről beszélünk. Az a tény, hogy egy forrás nem „objektív” (de hiszen még egy leltár sem az), még nem jelenti azt, hogy nem lehet felhasználni. Egy ellen-

séges krónika is értékes tanúbizonyságot szolgáltathat egy lázadásban lévő parasztközösség viselkedéséről. E. Le Roy Ladurie elemzése a Romans-i karneválról példamutató ebben a vonatkozásban. Mindent összevéve pedig, szemben olyan tanulmányok módszertani bizonytalanságaival és szegényes eredményeivel, amelyek kimondottan az ipari forradalom előtti Európa népi kultúrájának meghatározását tűzték ki célul, kiemelkedik azoknak a kutatásoknak a színvonalá – pl. N.Z. Davis és E.P. Thompson írásai a macskazenéről – amelyek e kultúra rész-mozzanataira összpontosítják figyelmüket. Hasznosítani lehet egy szerény, szétszórt és csökönyösen szófukar dokumentációt is.

De a rossz hírű és naív pozitivista módszerektől való óvakodás, valamint annak szinte elkeseredett tudatosítása, hogy a legtermészetesebb és első látásra ártatlannak tűnő megismerési művelet mögött is ideológikus erőszak rejtőzhet, sok történészt készített ma arra, hogy a fürdővízzel együtt kiöntse a gyereket is – vagyis a népi kultúrát – azzal a dokumentációval együtt, mely róla többé-kevésbé torzított képet ad. A kutatók egy csoportja, miután – joggal – megbírálta a népi ponyvairodalomra vonatkozó már említett kutatásokat, odáig jutott, hogy feltette magának a kérdést: „létezik-e népi kultúra, túl azon a gesztuson, amelyik elnyomja”? A kérdés szóközi és a válasz nyilvánvalóan negatív. Ez a fajta neoszkeptícizmus első pillantásra paradoxnak látszik, tekintettel arra, hogy M. Foucault munkái állnak mögötte, vagyis éppen azé a tudósé, aki az *Histoire de la folie* című könyvében oly nagy súllyal hívta fel a figyelmet azokra a kirekesztésekre, tilalmakra, határvonalakra, amelyek kultúránk kialakulásának történetét jellemzik. Jobban odafigyelve azonban észrevehetjük, hogy a paradoxon csak látszólagos. Foucault-t mindenekelőtt a kirekesztés gesztusa és kritériumai érdeklik: maguk a kirekesztettek valamivel kevésbé. Az *Histoire de la folie*-ban már részben benne rejlik az a gondolatmenet, amely később Foucault-t a *Les mots et les choses* és a *L'archéologie du savoir* megírására készítette. Kifejtésüket minden valószínűség szerint meggyorsították azok a könnyedén nihilista ellenvetések, amelyeket J. Derrida az *Histoire de la folie*-val szembehelezett. Az örültségről nem lehet azon a fogalmi nyelven beszélni, amely történetileg részese az európai rációnak, tehát arról a folyamatról sem, amely magának az örültségnek az elnyomásához vezetett: nem létezik és nem is létezhet az az archimédészi pont, amelyre Foucault kutatásaiban támaszkodhatna – mondja Derrida. Ezen a ponton a Foucault nagyszabású törekvése, „a hallgatás archeológiája” pusztá és egyszerű csenddél alakult át – amihez esetenként néma esztétizáló szemlélődés párosult.

Egy nemrég megjelent kis kötet tanúskodik erről a visszafejlődésről,

melyben egy 19. sz. eleji – anyját, nővérét és egyik fivérét meggyilkoló – fiatal paraszt esetére vonatkozó különféle típusú dokumentumokkal együtt egy tanulmány-együttest olvashatunk Foucault és néhány munkatársa tollából. Az elemzés elsősorban két egymást kölcsönösen tagadó kirekesztési nyelvezet – a bírósági és a pszichiátriai fogalom-nyelv – kereszteződése körül forog. A gyilkos, Pierre Rivière alakja végülis háttérbe szorul – éppen abban a pillanatban, amikor kiadják a bírók felszólítására írt emlékiratát, amelyben megmagyarázza, hogyan jutott el a hármasság gyilkosság elkövetéséig. Kimondottan elzárkóznak a szöveg értelmezésének lehetőségétől, mert ez azt jelentené, hogy erőszakot tesznek rajta, egy tőle idegen „ráció” szabályaira vezetik vissza. Nem marad tehát egyéb, mint a „döbbenet” és a „hallgatás” – nem áll jogunkban másképp reagálni.

Esztétizáló irracionalizmusba torkollik tehát az a kutatási áramlat. Alig utalnak arra a homályos és ellentmondásos kapcsolatra, ami Pierre Rivière-t az uralkodó kultúrához kötötte: olvasmányait (almanachok, jámbor könyvek, de *Meslier abbé testamentuma* is) teljesen figyelmen kívül hagyják. Inkább csak azt a képet elevenítik fel, ahogy tette után az erdőben bolyong, mint egy „teljesen kultúrálatlan ember ... ösztönök nélküli állat ... mitikus lény, szörnyeteg, akit nem lehet meghatározni, mert minden megfogható renden kívül áll”. Gyönyörködnek az „abszolút idegenség” látán, amelyet valójában az elemzésről és az értelmezésről való lemondás hozott létre. A társadalomból kirekesztettség áldozatai az egyetlen olyan beszédmód letéteményesei lesznek, amely radikálisan eltér a fennálló társadalom hazugságaitól – olyan beszédmód, melynek kijelentése lehet a bűntény, vagy az emberevés, és amelyet éppúgy megtestesít a Pierre Rivière emlékirata, mint az általa elkövetett anyagyilkosság. Feje tetejére állított populizmus ez, „fekete” populizmus – de attól még populizmus marad.

6. Az eddig elmondottak kellően érzékeltetik a „népi kultúra” fogalmának többértelműségét. Az ipari forradalom előtti társadalmak alávett osztályainak hol passzív alkalmazkodást tulajdonít mindahhoz a kulturális selejthez, amit az uralkodó osztályok nekik juttattak (Mandrou), hol olyan értékeket feltételez hallgatólagosan, amelyek legalább részben önállóak az utóbbiak kultúrájához képest (Bollème), vagy olyan abszolút idegenséget állapít meg, ami túl – vagy jobb esetben innen – van a kultúrán. (Foucault). Sokkal gyümölcsözőbbnek látszik az a hipotézis, amit Bahtyin fogalmazott meg az alávett osztályok és az uralkodó osztályok kultúrája közötti kölcsönös befolyásról. De ha pontosan meg akarjuk határozni e befolyás módzatait és történeti alakulását (ahogy J. Le Goff nekikezdett, máris kitűnő

eredményekkel), ez azt jelenti, hogy a problémát olyan dokumentáció alapján kell megközelítenünk, amely a népi kultúra esetében, mint mondtuk, szinte mindig közvetett. Milyen mértékben tekinthetjük az uralkodó kultúrának a népi kultúrában felismerhető elemeit egy többé-kevésbé tudatosan előidézett akkulturáció eredményének, és honnantól kezdve beszélhetünk egy többé-kevésbé spontán közeledés gyümölcsseiről – vagy éppen a forrás öntudatlan torzításairól, hiszen nyilvánvalóan megvan benne is az a tendencia, hogy az ismeretlent visszavezesse az ismertre, a megszokottra?

Hasonló problémával kellett megbirkóznom évekkel ezelőtt, a 16–17. századi boszorkánypörökről folytatott kutatásaim során. Meg akartam érteni, mit jelentett valójában a boszorkányság annak főszereplői, a boszorkányok és a varázslók számára. A rendelkezésemre álló források (a periratok és még inkább a demonológiai értekezések) összefüggő lepelként takarták el magát a népi boszorkányságot, látszólag visszavonhatatlanul lehetetlenné téve annak megismerését. Mindenütt az inkvizíciós boszorkányfogalomból származó tanult sémákba ütköztem. Csak egy eladdig ismeretlen hiedelmecsoportnak, a *benandanti* népi hiedelmeinek a feltárása hasított rést ezen a leplén. Perük anyagában, a bírák kérdései és a vádlottak válaszai közötti eltérések jóvoltából – ilyen mértékű diszkrepancia nem írható sem a kínzás, sem valamiféle szuggesztív vallató számlájára – a népi hiedelmek egy lényegében önálló mélyrétege került napvilágra.

A *benandanti* periratokhoz hasonlítanak bizonyos tekintetben e könyv főszereplőjének, Menocchio friulii molnárnak a vallomásai is. Nem lehet visszavezetni ismert képletekre Menocchio kijelentéseinek jelentős részét sem, ezeken keresztül is a népi hiedelmek, a homályos paraszti mitológiák olyan rétegébe nyerhetünk betekintést, amelyről eddig nemigen volt a kutatásnak tudomása. Menocchio esetét azonban sokkal bonyolultabbá teszi az a tény, hogy ezek a homályos népi elemek egy olyan világos és következetes gondolatkomplexumba ágyazódnak, amely a vallásos radikalizmustól a tendenciájában szinte tudományos naturalizmusig terjed, valamint a társadalmi megújulás utópisztikus vágyáig. A tudatlan friulii molnár és a korszak legkifinomultabb és legtudatosabb értelmiségi csoportjainak felfogása közötti megdöbbentő egybeesések megújult erővel vetik fel a kulturális körforgás Bahytin által megfogalmazott problémáját.

7. Mielőtt megvizsgálánk, milyen mértékben segítenek hozzá Menocchio vallomásai e problematika pontosításához, joggal vetődik fel a kérdés, milyen általános jelentősége lehet olyan hiedelmeknek és eszméknek, amelyeket egy társadalmi kategória egyetlen képviselője szájából hallhatunk.

Amikor kutatók egész csoportjai olyan hatalmas vállalkozásokba fognak, hogy *kvantitatív* módszerrel dolgozzák fel az eszmetörténetet, vagy szeriális vallástörténetet írjanak, paradoxnak vagy abszurdnak tűnhet mikrokutatást indítani *egyetlen* molnár tárgyában: mintha az automatikus szövegépek korszakában a kézi szövéshez akarnánk visszatérni. Jellemző, hogy egy ilyenfajta kutatásnak még a lehetőségét is kizárja, aki – mint F. Furet – azt hangsúlyoztatja, hogy az alsóbb osztályok újra bevonása az egyetemes történetbe csak a „számszerűség és a névtelenség” jegyében történhet, a demográfia és a szociológia segítségével, „a múlt társadalmainak kvantitatív tanulmányozásával”. Tehát, ha sorsuk nem is kerüli el már a történészek figyelmét, az alsóbb osztályok továbbra is „hallgatásra” ítéltetnek.

Ostobaság lenne azonban nem kihasználni, ha a forrásanyag nemcsak arctalan tömegek, hanem egyedi személyiségek rekonstrukcióját is lehetővé teszi. Az sem elhanyagolható szempont, hogy az „individuum” történeti fogalmát kiterjeszthetjük az alsóbb társadalmi rétegek irányába. Kockázatos lehet ugyan ez a vállalkozás, az anekdóta-mondás, a sokat ostorozott eseménytörténet (ami nem feltétlenül egyenlő a politikatörténettel) hibájába eshetünk. De nem kikerülhetetlen ez a veszély. Néhány életrajzi kutatás már jó példáját adta annak, hogy bármilyen átlagos személyiség – akit éppenséggel egyéni jellegzetességeinek hiánya tesz reprezentatívvá –, mikrokozmoszként foglalja magába egy meghatározott korszak egész társadalmi rétegének – például a 17. századi osztrák nemességnek vagy angol alsópap-ságnak – a jellemzőit.

Menocchionál is ilyen esettel állnánk tehát szemben? Még véletlenül sem. Nem „tipikus” paraszt – az „átlagos”, a „statisztikailag leggyakoribb” értelmében – kortársai között, amit világosan tanúsít viszonylagos elszigeteltsége saját falujában. Parasztársai olyan embernek tekintették Menocchiót, aki – legalábbis részben – más, mint a többiek. Ennek az egyediségnek is megvoltak azonban a maga igen pontos határai. Az ember nem emelkedhet ki saját kora, osztálya keretei közül, hacsak nem zárkózik tébolyba és nem mond le mindenféle kommunikációról. Miként a nyelv, a kultúra is rejtett lehetőségek lezárt horizontját kínálja fel az egyénnek, egyféle hajlékony és láthatatlan ketrecet, s az embernek csak ezen belül van módja arra, hogy éljen feltételekhez kötött szabadságával. Menocchio ritka világozással és hozzáértéssel fejezte ki magát azon a nyelven, ami történetileg rendelkezésére állt. Vallomásaiban ezért különösen, szinte kétségbeejtő világozással nyomon követhető egy sor összefüggő gondolat, amely szétszórta, vagy csak jelzésszerűen jelentkezik más – egykorú vagy egy kicsit későbbi – hasonló forrásokban. Más rész-vizsgálatok is arról győznek meg, hogy itt olyan jel-

legzetességekről van szó, amelyek egy közös paraszti kultúrára vezethetők vissza. Végeredményben tehát még egy határesestről – Menocchio feltétlenül ilyennek tekinthető – is kiderülhet, hogy igen jellemző. Negatív módon: mert segít annak meghatározásában, mit is tekinthetünk egy adott helyzetben „statisztikailag leggyakoribbnak”. Pozitív módon: mert lehetővé teszi annak körülírását, hogy milyen lappangó lehetőségek rejlenek valamiben – itt például a népi kultúrában –, amit pusztán az „elnyomás levéltáiraiból” származó töredékes és torzító dokumentumok alapján ismerünk.

Mindez persze nem akarja szembeállítani egymással a kvalitatív és kvantitatív kutatásokat. Azt akartuk csak aláhúzni, hogy ami az alávetett osztályok történetét illeti, az utóbbiak által megkövetelt módszertani szigor nem mondhat le (ha tetszik: *egyelőre még* nem mondhat le) az előbbieket gyanút keltő szubjektivitásáról. E.P. Thompsonnak azonban csak részben van igaza, amikor kifakad a „computer otromba repetitív impresszionizmusa” ellen, mely „egyrészt az unalomig ismételt egyetlen vissza-visszatérő elemet, másrészt figyelmen kívül hagy minden olyan forrásadatot, amelyre nincs beprogramozva” – mint tudjuk, a computer valóban nem gondolkodik, hanem csak végrehajtja a parancsot. Azt azonban semmiképpen sem téveszthetjük szem elől, hogy csakis elmélyült részkutatások sora teheti lehetővé olyan program kidolgozását, amely kellően artikulált a computeres feldolgozáshoz.

Vegyünk egy konkrét példát. Számos kvantitatív vizsgálatot végeztek az utóbbi években a 18. századi francia könyvkiadás és terjesztés témakörében, azzal a helyes célkitűzéssel, hogy a kutatók által mindig figyelmen kívül hagyott könyvcímek nagy tömegének (majdnem negyvenötezer címnek) a feldolgozásával szélesítsék ki a hagyományos eszmetörténettől nyert képet. Csak ilyen módon lehet felmérni a könyvkiadás statikus, mozdulatlan részének hatását, mondták, és ugyanakkor ez teszi csak lehetővé azt is, hogy felmérjük, milyen törést jelentett néhány valóban újszerű mű megjelenése. Egy olasz tudós, F. Diaz ezzel szemben azt az ellenvetést tette, hogy így egyrészt nagy fáradsággal azt fedezzük fel, ami nyilvánvaló, másrészt olyasmiről vesztegelünk, ami hamis nyom a történeti értékelésben. A francia parasztok – hozta fel példaképpen – minden bizonnyal nem azért rohmozták meg a nemesek kastélyait a 18. század végén, mert olvasták a „*L'Ange conducteur*”-t, hanem mert „érdekeikkel és régi sérelmeikkel” találkozott azok „az új eszmék, amelyeket a Párizsból érkező hírek hordoztak magukkal”. Világos, hogy ez a második ellenvetés (az előbbinek jóval több alapja van) tagadja egy népi kultúra létezését, s mi több, annak hasznosságát is, hogy bármiféle kutatással próbáljuk feltárni az alávetett osztályok eszméit és hiedelmeit – visszatérést hirdet a hagyományos eszmetörténethez, mely

a kulturális csúcsteljesítmények vizsgálatára szorítkozik. Valójában az eszmetörténet kvantitatív kutatása épp az ellenkező oldalról marasztalható el: nem azért, mert nem veszi eléggé tekintetbe a kulturális „csúcokat”, hanem épp azért, mert e tekintetben még nagyonis megőrizte a hagyományos eszmetörténet módszerét. Például abból a feltételezésből indul ki, hogy nemcsak a szövegek, hanem még a címek is egyértelmű útbaigazítást adhatnak. Állíthatjuk, hogy minél alsóbb társadalmi réteg olvasójától van szó, annál kevésbé állja meg a helyét ez a feltételezés. Lehet, hogy statikusnak, mozdulatlanak, önmagával mindig azonosnak tűnik nekünk a sok almanach, énekeskönyv, kegyes olvasmány, legenda-gyűjtemény, vagyis minden olyan könyvfajta, ami kor könyvkiadásának zömét tette ki: de mit tudunk arról, hogyan olvasta ezt az akkori olvasó? Milyen mértékben befolyásolta a szövegek felhasználási, befogadási módját az olvasóközönség szóbeliségen alapuló kultúrája, mely olykor egész addig módosította, formálta a szövegek tartalmát, amíg az szinte teljesen elvesztette eredeti természetét? Azok az utalások, amiket Menocchio saját olvasmányaira tett, világos betekintést adnak a szöveggel való kapcsolat e formájába, mely annyira különbözik a mai művelt olvasótól. Lehetővé teszik továbbá, hogy végre pontosan felmérjük a – Bollème által helyesen feltételezett – eltérést a népi irodalom szövegei és a parasztok, kézművesek olvasási, befogadási módja között. Menocchio esetében ez az eltérés igen nagy, valószínűleg sokkal nagyobb az átlagosnál. De újfent azt láthatjuk, hogy ez az egyediség értékes útmutatást ad a további kutatások számára. A kvantitatív eszmetörténet esetében például csak az olvasó személyének társadalmi és történeti változékonyságát tudatosítva vethetjük meg az alapjait egy olyan eszmetörténetnek, ami *kvalitatív szempontból* is újat tud hozni.

8. A Menocchio által olvasott szövegek tartalma, és az inkvizitorok előtt tett utalásokból rekonstruálható befogadási módja közötti különbség egyértelműen tanúsítja, hogy a molnár különböző állásfoglalásai egyáltalán nem szorítkoznak, nem vezethetők vissza egyik vagy másik olvasmányának tanítására. Egyrészt egy valószínűleg igen régóta létező szájhagyományra támaszkodnak. Másrészt egész sor olyan elgondolást idéznek fel, amelyet humanista műveltségű eretnek csoportok dolgoztak ki: vallási türelem, az a tendencia, hogy a vallást egyszerű hétköznapi erkölcsosségre redukálják, stb. Csak látszólagos kettéosztottságról van azonban itt szó, valójában mindez egy olyan egységes kultúra része, amelynek különböző elemei aligha választhatók szét ilyen világossággal. Noha Menocchio több-kevesebb közvetítés útján valóban érintkezésbe került művelt körökkel, a vallásos tolerancia vé-

delmére felhozott érvei, a társadalom radikális megújításával kapcsolatos vágyai az eredetiség jegyeit mutatják, és nem valamiféle külső befolyás passzív befogadását. E kijelentések és kívánságok mélyen gyökereznek, a parasztság ősrégi tradícióinak egy igen homályos, szinte kiismerhetetlen rétegében.

Ezen a ponton nekünk lehetne szegezni a kérdést, „kultúra” helyett nem „mentalitásnak” kellene-e nevezni mindazt, ami Menocchio lejegyzett vallomásaiból kibontakozik. Minden látszat ellenére ez nem elhanyagolható probléma. A mentalitástörténeti kutatásokat mindig is egy-egy meghatározott világkép mozdulatlan, homályos, nem tudatos elemeinek az előtérbe állítása jellemezte. A mentalitástörténet különleges érdeklődési területét olyan fogalmak határolják le, mint a túlélő hiedelmek, archaizmusok, érzelmi hullámnázások, irracionális gondolatok, és éppen ez különbözteti meg olyan konzolidálódott rokon tudományágaktól, mint az eszmetörténet vagy a kultúrtörténet (mely utóbbi egyébként néhány tudós szerint a két megelőzőt is magába foglalja). Ha tehát Menocchio eszmevilágának elemzését a mentalitástörténet kizárásokkal körülhatárolt területére utalnánk, kénytelenek lennénk elhanyagolni világképének igen hangsúlyos racionális összetevőit (amelyek egyébként nem feltétlenül azonosíthatók a mi racionalitásunkkal). De akad még egy ennél súlyosabb ellenvetés is: a mentalitástörténet kinyilvánítottan annak a megragadására törekszik, ami közös a különböző társadalmi osztályok gondolkodásában. Annak a tanulmányozását hirdetik képviselői, amiben megegyezik „Cézár és a legutolsó légionárius, Szent Lajos és a legszegényebb paraszt, Kolumbusz Kristóf és akármelyik matróza”. (Ebben az értelemben pusztán szószaporításnak, tautológiának tűnik, ha a „mentalitás” kifejezés elé kitesszük a „kollektív” jelzőt is.) Nem akarjuk ugyan kétségbe vonni az efféle kutatások jogosságát, de fel szeretnénk hívni a figyelmet az ebből a módszerből fakadó jogosulatlan általánosítások nagy veszélyére. Még századunk egyik legnagyobb történésze, Lucien Febvre sem tudta elkerülni ezt a buktatót. Egy magával ragadó, ugyanakkor teljesen elhibázott könyvben egyetlen – bármennyire is rendkívüli – egyéniség, Rabelais nézeteinek vizsgálata alapján akarta meghatározni egy egész korszak gondolati koordinátáit. Minden rendben volna addig, amíg csak annak bemutatásáról van szó, hogy mennyire nem létezett Rabelais feltételezett „ateizmusa”. Febvre érvelése azonban elfogadhatatlanná válik attól a ponttól kezdve, amikor – átlépve a „kollektív mentalitás (vagy pszichológia)” területére – azt állítja, hogy a vallás finom, észrevétlen s ugyanakkor lehengetően agresszív hatása alól „a cinquecento emberei” képtelenek voltak kivonni magukat, mint ahogy ez Rabelais-nak sem sikerült. Kire gondoljunk,

amikor a cinquecento közelebből meg nem nevezett „embereiről” hallunk? Humanistákra, kereskedőkre, kézművesekre, parasztokra? A „kollektív mentalitás” osztályok feletti fogalmának segítségével Febvre hallgatólagosan kiterjeszti azoknak az ismereteknek az érvényességét, amelyeket a francia társadalom egy igen vékony, művelt emberekből összetevődő rétegéről nyert, maradéktalanul jellemezni kíván velük egy egész évszázadot. De a kollektív mentalitással kapcsolatos elmélkedésen túl újra felbukkan könyvében a hagyományos eszmetörténeti megközelítés is. Az akkori népesség túlnyomó többségét kitevő parasztokról alig tesz említést Febvre, s akkor is röviden elintézi őket: „a babonások martalékaul vetett, félig barbár embertömeg” – hangzik minősítése. Eközben pedig könyvének alapállítása, hogy lehetetlen volt abban az időben egy kritikailag következetes vallástalan álláspontot kialakítani, olyan – meglehetősen szerény értékű – felismerések formáját ölti, hogy a seicento nem azonos a cinquecentoval, valamint hogy Descartes nem kortársa Rabelais-nak.

Mindezen fogyatékoságok ellenére is példamutató, ahogy Febvre felfejtette azt a sok-sok szálát, ami az egyént egy történetileg meghatározott közeghez, társadalomhoz köti. Rabelais vallásfelfogásának értelmezésekor felhasznált elemző technikája jó szolgálatot tehet Menocchio olyannyira különböző vallásosságának értelmezésénél is. Reméljük azonban, hogy világos az elmondottak nyomán, miért tartjuk szerencsésebbnek a „kollektív mentalitás” megjelölés helyett a „népi kultúra” – bármennyire is kevésbé kielégítő – fogalmának használatát. A társadalmi osztályok figyelembe vétele, bármennyire általános és elnagyolt legyen is, nagy előrelépést jelent a kultúra osztályok felettségének felfogásához képest.

Mindezzel távolról sem azt akarjuk állítani, hogy az ipari forradalom előtti Európában akár a parasztok, akár a városi kézművesek (nem is beszélve az olyan marginális csoportokról, mint a csavargók) valamiféle egységes kultúrában osztoztak volna. Pusztán egy kutatási területet szeretnénk körülhatárolni, amelyen belül az itt következőkhöz hasonlóan részletekbe bocsátkozó elemzéseket kell majd lefolytatni. Csak így fejleszthetjük tovább azokat a következtetéseket, amelyekhez a fenti eszmefuttatás során jutottunk.

9. Két nagyjelentőségű történelmi esemény tette lehetővé, hogy Menocchio hallassa a hangját: a könyvnyomtatás feltalálása és a reformáció. A könyvnyomtatás lehetőséget adott neki, hogy könyvekkel vesse össze azt a szájhagyományt, amelynek világában felnőtt, és olyan fogalmakat, amelyek segítségével ki tudta fejezni a benne kavargó eszméket és ábrándokat. A reformáció pedig megadta neki a bátorságot, hogy a falu papja, a többi

falusi ember, majd az inkvizitorok előtt hangot adjon saját érzéseinek – még ha nem is mondhatta mindezt, ahogy szerette volna, a pápa, a bíbrosok és a fejedelmek szemébe. Újszerű és robbanékony helyzetet teremtett az a hatalmas átalakulás, amely véget vetett a tanult emberek monopóliumának az írásbeli kultúra és a klerikusok monopóliumának a vallási kérdések értelmezése fölött. Az a közeledés azonban, ami a magas kultúra egy szektorának és a népi kultúrának a törekvései között megfigyelhető volt, már fél évszázaddal Menocchio perét megelőzőleg halálos csapást kapott, amikor Luther keményen elítélte a lázadó parasztokat és követeléseiket. Ezután már csak elenyésző, üldözött kis csoportok emelték fel ennek az eszmének a zászlaját, mint például az anabaptisták. Az ellenreformációval (valamint a protestáns egyházak egyidejű megszilárdulásával) olyan korszak kezdődött, amit a hierarchikus megmerevedés, a tömegek paternalisztikus indoktrinálása, a népi kultúra kiirtása, a kisebbségek és a pártütő csoportok többé-kevésbé erőszakos marginalizálása jellemezett. Menocchio is a máglyán végezte.

10. Már említettük: lehetetlen világosan szétválasztani egymástól Menocchio kultúrájának különböző elemeit. Csak az utólagos rálátás különíthet el benne olyan motívumokat, amelyek rokoníthatóak a 16. századi magas kultúra egy részének fejlődési tendenciáival, majd az elkövetkező évszázadok „progresszív” kultúrájának örökségévé lettek: a radikális társadalmi megújulásra irányuló törekvést, a vallás belülről meginduló korrózióját, a tolerancia gondolatát. Mindez azonban feljogosít arra, hogy kijelöljük Menocchio helyét abban a halovány, kitérőkkel teli, ugyanakkor világosan kivehető fejlődési vonulatban, mely napjainkig ér: a progresszív gondolkodás egyik előfutárát tisztelhetjük benne. Ugyanakkor Menocchio egy homályos, átlátszatlan világ kallódó hírmondója is, akit csak önkényesen kapcsolhatunk saját történelmünkhöz. Az ő kultúráját elpusztították. Ha kellő tiszteletben részesítjük azt, ami ebben a kultúrában megfeythetetlen a számunkra, ami ellenáll minden elemzési kísérletünknek, az még nem jelenti azt, hogy az értelmetlen és az exotikus iránti ostoba bűvöletbe estünk. Annyit jelent csupán, hogy tudomásul veszünk egy olyan történelmi csonkítást, amelynek bizonyos értelemben mi magunk is áldozatai vagyunk. Walter Benjamin emlékeztetett arra, hogy „ami valaha igaznak bizonyult, abból semmi sem vész el a történelem számára”. Ugyanakkor: „csak a megváltott emberiség vállalhatja fel teljes múltját”. Vagyis a felszabadult emberiség.

JEGYZETEK

1. A mindennapi ember, írta Vicens Vives, „a történelem főszereplőjévé vált”. (P. Chau-
nu, *Une histoire religieuse sérielle*, in „Revue d'histoire moderne et contemporaine”,
XII. 1965. 9.1. 2. jegyz.)

A Brecht-idézet: *Fragen eines Lesenden Arbeiters*, in *Hundert Gedichte, 1918–1950*. Berlin 1951, 107–8. I. Ugyanezt a verset használta mottóként J. Kaplow, *The Names of Kings: the Parisian Laboring Poor in the Eighteenth Century*, New York 1973. Ld. még H.M. Enzensberger, *Letteratura come storiografia*, in „Il Menabò”, 1966. 9. sz. 13 l.

Az „alávetett osztályok” kitévelt Gramscitól kölcsönzöm. Szerencsésnek tartom, mert elég tág realitást jelöl meg anélkül, hogy hasonló – többé-kevésbé szándékolt – paternalisztikus felhangjai lennének, mint az „alsóbb osztályok” kifejezésnek. Azokról a nézetekről, amelyek Gramsci folklórra és az alávetett osztályokra vonatkozó jegyzeteinek kiadása után annakidején felvetődtek ld. az E. De Martino, C. Luporini, F. Fortini, stb. közötti vitát; a hozzászólások jegyzéke in: L.M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rimini, 1974, 74 l., 34 jegyz. A probléma mai állását jól anticipálta E.J. Hobsbawm, *Per lo studio delle classi subalterne*, in „Società”, 1960, XVI, 436–49 l.

2. A Menocchio elleni eljárások iratanyaga az udinei püspöki hivatal levéltárában található (a továbbiakban ACAU = Archivio della Curia Arcivescovile in Udine), Sant’Uffizio, *Anno integro 1583, a n. 107 usque ad 128 incl.*, proc. n. 126 és *Anno integro 1596 a n. 281 usque ad 306 incl.*, proc. n. 285. Egyetlen kutató említi (anélkül, hogy látta volna magukat az iratokat): A. Battistella, *Il S. Officio e la riforma religiosa in Friuli. Appunti storici documentati*, Udine, 65. l. Tévesen azt állítja, hogy Menocchio megmenekült a kivégzés elől.

3. Az e témákra vonatkozó bibliográfia rendkívül gazdag. Egy első, könnyen elérhető tájékoztatóhoz ld. A.M. Cirese, *Alterità e distlivelli interni di cultura nelle società superiori*, in: u.a. (szerk.) *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo 1972, 11–42. p.; Lombardi Satriani, *Antropologia culturale* i.m.; P. Rossi (szerk.) *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, 1970. Az „eszmék töredékeinek szervesen felhalmozódásával” kapcsolatos folklor-felfogást némi ingadozással Gramsci is magáévá tette. Ld. *Letteratura e vita nazionale*, Torino, 1950, 215 s köv. l. (Ld. még Lombardi Satriani, *Antropologia culturale*, i.m. 16 l. skk.)

Egy szóbelisegen alapuló kultúra: ezzel kapcsolatban ld. C. Bermani, *Dieci anni di lavoro con le fonti orali*, in „Primo Maggio”, 1975 tavasz, 35–50. l.

R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles: la Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris 1964, kiemeli mindenekelőtt, hogy a „culture populaire” (népi kultúra) és a „culture de masse” (tömegkultúra) nem használható szinonimaként. (Megjegyezzük, hogy a „culture de masse” és ennek olasz megfelelője többé-kevésbé hasonló értelemmel bír, mint az angol–amerikai „popular culture” megjelölés – ez igen sok félértés forrása). A régebbi keletű „culture populaire” kifejezés, némi populista színezettel azt a kultúrát jelöli, „ami a nép alkotásának tekinthető”. Mandrou ennek az utóbbi megjelölésnek a használatát ajánlja „tágabb” (valójában eltérő) értelmezésben: „az Ancien Régime Franciaországában a népi körök kultúrá-

ján azt a kultúrát értjük, amit ebben a társadalmi közegeben befogadtak, megemésztettek és sajátjuknak fogadtak el az évszázadok folyamán” (9–10. l.). Ilymódon a népi kultúra fogalma mégiscsak mindinkább egybeesik a tömegkultúráéval, ami azért anakronisztikus, mert a modern értelemben vett tömegkultúra egy olyan kulturális ipar létét feltételezi, amihez fogható aligha létezett az Ancien Régime Franciaországában (ld. még 175. l.). Kétértelmű a „superstructure” (felépítmény) (11. l.) használata is: Mandrou problematikája szempontjából célszerűbb lett volna hamis tudatról beszélni. Azzal kapcsolatban, hogy a népi ponyvairodalom (*colportage*) mennyiben a „menekülés irodalma”, s ugyanakkor hogyan tükröződik benne a népi osztályok világképe v.ö. 162–163. l. Mindenesetre Mandrou kellőképpen tudatában van úttörő – és ebben a minőségében feltétlenül elismerésre méltó – tanulmánya korlátainak. G. Bollème-től ld. *Littérature populaire et littérature de colportage au XVIII^e siècle*, in: *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, I. Paris-s Gravenhage 1965, 61–92. l.; *Les Almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles essai d'histoire sociale*, Paris-s Gravenhage, 1969; *La Bibliothèque Bleue: la littérature populaire en France du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris 1971; *Représentation religieuse et thèmes d'espérance dans la „Bibliothèque Bleue”. Littérature populaire en France du XVII^e au XIX^e siècle*, in: *La società religiosa nell'età moderna. Atti 243*. Tanulmányainak színvonala különböző. A legjobb az a bevezető tanulmány, amit a *Bibliothèque Bleue* antológiájához írt (itt található, a 22–23. lapon az olvasás és befogadás módjára tett észrevétel, amit feltehetőleg ezeknek a szövegeknek a kapcsán fogalmazott meg), ugyanakkor ilyen állításokat is olvashatunk benne: „végső fokon az olvasóközönség által olvasott vagy hallott történet nem egyéb, mint amit az olvasó hallani akar... Ebben az értelemben akár azt is állíthatjuk, hogy nemcsak az olvasás, hanem, ugyanolyan alapon, maga a történetek megírása is kollektív alkotás, mindenki által tudott, kimondott, kicserélt, nem titkolt gondolatokat rögzít papírra, s így bizonyos mértékben spontán alkotásnak tekinthető...” (U.o.) Hasonló szofizmánokon alapulnak azok a keresztény-népies jellegű elfogadhatatlanul erőszakolt megállapítások, amelyek például a *Représentation religieuse* című írásában olvashatók. – Bármennyire is hihetetlennek tűnik, A. Dupront viszont azt vetette G. Bollème szemére, hogy „olyan dologban keresi a történetiséget, ami feltehetőleg nem történeti, ami az aligha datálható tradíciók együtteséhez tartozik...” (*Livre et culture dans la société française du 18^e siècle*, in: *Livre et société* i.m. 203–204).

A népi irodalomra ld. N.Z. Davis, *Printing and the People* c. fontos tanulmányát in: *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, California, 1975, 189–206. l., mely részben hasonló előfeltételezésekből indul ki, mint ez a könyv.

Az ipari forradalom utáni korszakkal kapcsolatban hivatkozni lehet a következő munkákra: L. James, *Fiction for the Working Man*, 1830–1850, London 1974 (1. kiad. Oxford 1963); R. Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe (1770–1910)* Frankfurt am Main 1970 (a *Trivial-litteratur*-nak szentelt sorozatban); J.J. Darmon, *Le colportage de librairie en France sous le second Empire. Grands colporteurs et culture populaire*, Paris 1972.

4. Bahtyin könyvének francia fordítását ismerem: *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris 1970. Hasonló irányba mutat A. Berelovic hozzászólása, in: *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris–La Haye 1967, 144–45.

5. Ld. E. Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, I. Paris, 1966, 394 l. skk.; N.Z. Davis, *The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France*, in: „Past and Present”, 1971 febr. n. 50, 41–75. l.; E.P. Thompson, „*Rough Music*”: *le Charivari anglais*, in: „Annales ESC”, 1972, XXVII, 285–312. l. (és legújabbán, ugyanerről a tárgyról, Cl. Gauvard és A. Gokalp, *Les conduites de bruit et leur signification à la fin du Moyen Age: le Charivari*, 1974, u.o. 29. sz. 693–703. l.) Az idézett tanulmányok példaként szolgálhatnak. Az ipari forradalom előtti kulturális modellek fennmaradásáról az ipari proletariátus körében ld. szintén Thompson, *Time, Working-Discipline, and Industrial Capitalism*, in: „Past and Present”, 1967 dec. 38. sz. 56–97. l.; és *The Making of the English Working Class*, London 1968 (2., bőv. kiadás); E.J. Hobsbawm-tól elsősorban; *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester 1959 (magyar ford.: *Primitív lázadók*, Budapest, 1974.); és *Les classes ouvrières anglaises et la culture depuis les débuts de la révolution industrielle*, in: *Niveaux de culture*, i.m. 189–99.

A kutatók egy csoportja odáig jutott... v.ö. M. de Certeau, D. Julia és J. Revel, La beauté du mort: le concept de „culture populaire” in „Politique aujourd’hui”, 1970. dec. 3–23. l. (Az idézett mondat: 21. l.)

Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique c. munkájában Foucault a következőket állítja: „Az őrültség történetével foglalkozni azt jelenti tehát, hogy meg kell vizsgálnunk annak a történelmi együttesnek – fogalmak, intézmények, bírói és rendőri intézkedések, tudományos koncepciók – strukturáját, amely bezárva tartja azt az őrültséget, amelynek eredeti vad állapota soha nem adható vissza önmagában; s mivel ez az eredeti (primitive) tisztaság megközelíthetetlen, a strukturális vizsgálódásnak azon elhatározás megértése felé kell fordulnia, amely egyszerre összeköti és szétválasztja egymástól az őrültséget és az értelmet (raison)” (VII. o.) Mindez nagyon jól megmagyarázza, miért hiányoznak Foucault könyvének lapjairól maguk az őrültek, s tegyük hozzá, hogy ez a hiány nemcsak, sőt nem is elsősorban annak tudható be, hogy nehéz lenne megfelelő forrásanyagot találni leírásukhoz. Az a több ezer oldalas, a Bibliothèque de l’Arsenal-ban őrzött irat például, melyben egy félig írástudatlan 17. század végi „dühöngő őrült”, egy lakáj őrjöngéseit jegyezték le, Foucault szerint „nem kaphat helyet gondolatmenetünkben”, „jövőreható-tlenül történelem-alatti marad” (V. o.) Azt persze nehéz megmondani, milyen módon vehetnek fényt a hasonló beszámolók az őrültség „eredeti tisztaságára”, ami azonban talán mégsem annyira „megközelíthetetlen”, mint azt Foucault állítja. Mindezek ellenére nem fér kétség Foucault gondolatmenetének következetességéhez ebben a gyakran irritáló, de mégis zseniális könyvben (leszámítva néhány alkalmi ellentmondást, mint pl. 475–476. l.). Annak a gondolati visszafeljődésnek a megítélésével kapcsolatban, ami Foucaultnál a *Histoire de la folie* (1961) megírásától a *Les mots et les choses* (1966) és a *L’archéologie du savoir* (1969) felfogásához vezetett, ld. P. Vilar, *Histoire marxiste, histoire en construction*, in *Faire de l’histoire*, J. Le Goff és P. Nora szerkesztésében, I, Paris 1974, 188–89. Derrida megjegyzéseire ld. D. Julia, *La religion – histoire religieuse*, u.o. II, pp. 145–46, v.ö. még: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, M. Foucault és munkaközössége szerkesztésében, Paris, 1973. A „döbbenet”, a „hallgatás”, valamint a magyarázattól való elzárkózás – ld. 11, 14, 243, 314, 348 l., 2. jegyz. Rivière olvasmányai-

ról 40, 42, 125 l. Az erdőben való bolyongásról idézett leírás: 260 l. A kannibalizmusról 249 l. A populista torzítással kapcsolatban ld. mindenekelőtt Foucault tanulmányát: *Les meurtres qu'on raconte*, 265–75. l. Általános értékelés: G. Huppert, *Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault*, in „History and Theory”, 1974, XIII, 191–207.

6. J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in: *Annales ESC*, 1967 XII, 780–791; *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: Saint Marcel de Paris et le dragon*, in: *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, L. De Rosa szerk., II, Napoli 1970. 53–94. l.

Az akkulturációra ld. legújabbban: V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino, 1974, 5 s. köv. 1., és N. Wachtel, *L'acculturation*, in: *Faire de l'histoire*, i. m. I. 124–146.

Boszorkánypörökről folytatott kutatásaim: C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*. Torino 1974.

7. *Kvantitatív eszmétörténet ... szeriális vallástörténet*: ld. az előbbire *Livre et société*, i. m., az utóbbira: P. Chaunu, *Une histoire religieuse*, i. m. és legújabbban: M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris 1973. Összefoglalóan: F. Furet, *L'histoire quantitative et la construction du fait historique*, in: *Annales ESC*, 1971, XXVI, 63–75, mely többek között helyesen mutat rá arra, hogy milyen ideológus implikációi vannak egy olyan módszernek, amely, a hosszú időtartamra és a rendszer egyensúlyára koncentrálvá hajlamos figyelmen kívül hagyni a fejlődésben bekövetkezett töréseket (valamint a forradalmakat). Ld. ebben a vonatkozásban P. Chaunu kutatásait, valamint A. Dupront tanulmányát a már idézett *Livre et société* c. tanulmány-gyűjteményben (I. 185. l. skk.); a „kollektív lélekre” vonatkozó ködös kijelentések sora után odáig mennek, hogy külön dicsérik annak a módszernek az éngesztelést hozó erőnyeit, amely lehetővé teszi, hogy a francia 18. századot annak forradalmi végkifejletét figyelmen kívül hagyva tanulmányozhassák – s ezzel végre megszabaduljanak az „üdvörtörténeti felfogástól” (231. l.).

Aki – mint F. Furet – azt hangoztatja ...: ld. *Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne*, in *Annales ESC*, 1963, XVIII, 459–74 l., különösen 459. l.

Eseménytörténet – ami nem feltétlenül egyenlő a politikátörténettel: ld. R. Romano, *A propos de l'édition italienne du livre de F. Braudel...* in „Cahiers Vilfredo Pareto”, 1968, 15, 104–6. l.

Az osztrák nemesség ... angol alsópapság: utalás O. Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea* C. munkájára (olasz fordítása: Bologna 1972) (idézi még C. Schorske, *New Trends in History*, in „Daedalus” 1969, 98. sz. 963. l.) és A. Macfarlane, *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology* c. könyvére, Cambridge 1970 (ld. E. P. Thompson megjegyzéseit, *Anthropology and the Discipline of Historical Context*, in „Midland History” 1972, I. köt. 3. sz. 41–45. l.)

Miként a nyelv, a kultúra is ...: ld. B. Bogatyrev és R. Jakobson észrevételeit, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, in „Strumenti critici”, 1967, I. 223–40. l. Lukács György méltán híres sorai a „lehetőséges tudatról” (ld. *Storia e coscienza di classe*, olasz fordítás Milano 1967, 65 l. skk.) bármennyire is teljesen más összefüggésben íródtak, e gondolatmenetet is alátámasztják.

Végeredményben tehát még egy határesetről is ... (ld. D. Cantimori, *Prospetti-ve di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, 1960, 14. l.).

Az „elnyomás levéltárai”: ld. D. Julia, *La religion – Histoire religieuse*, in: *Faire de l'histoire*, id., II. 147. l.

A kvantitatív és kvalitatív kutatások közti viszonyra ld. E. Le Roy Ladurie meg-
jegyzéseit, *La révolution quantitative et les historiens français: bilan d'une génération (1932–1968)*, in: *Le territoire de l'historien*, Paris, 1973, 22. l. Azok közül az „üttörő és sokatigérő” diszciplínák közül, amelyek rendíthetetlenül – és helyesen – meg-
maradnak a kvalitatív vizsgálódásnál, Le Roy Ladurie a „történeti pszichológiát”
említi. Az E. P. Thompson-tól idézett sorok: *Anthropology*, id., 50. l.

F. Diaz ezzel szemben: *Le stanchezze di Clio*, in: *Rivista storica italiana*, 1972,
LXXXIV, főleg 733–734. l., továbbá uő: *Metodo quantitativo e storia delle idee*,
Uo. 1966, LXXVIII, 932–47. l. (Bollème kutatásairól 939–41. l.) F. Venturi ezzel
kapcsolatos kritikája: *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino 1970, 24–25. l.

8. A mentalitások történetére ld. legújabb J. Le Goff, *Les mentalités: une histoire
ambigue*, in: *Faire de l'histoire*, id. III. 76–94. l. (magyarul: Világosság 1976/11).
Az idézett szakasz: 80. l. Le Goff jellemzően jegyzi meg: „Kollektív jellegénél fogva
a mentalitás, úgy látszik, független a társadalmi harcok viszályaitól. Ennek ellenére
súlyos tévedés volna, ha elszigetelnők a társadalmi struktúráktól és mozgásoktól...
Egy kor mentalitása mellett létezik osztálymentalitás is. Összefüggésük tanulmányo-
zása a jövő feladata.” (89–90. l.)

Egy magával ragadó, ugyanakkor teljesen elhibázott könyvben... ld. L. Febvre,
Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais, Paris, 1968.
(1. kiad. 1942.) Mint tudjuk, Febvre okfejtése egy igen körülhatárolt problémából,
annak az A. Lefranc által képviselt felfogásnak a cáfolatából indul ki, mely szerint
Rabelais a *Pantagruel* (1532) lapjain az ateizmust kívánta volna terjeszteni. Ezután
azonban érvrendszere mind szélesebb köröket jár be. A 16. századi vallástalanság
határaitól szóló harmadik rész a legújserűbb metodológiai szempontból, ugyanak-
kor ez a legáltalánosabb és legszélesebb része is a könyvnek, mint ezt maga Febvre
is beismeri előszavában (19. l.). A „cinquecento embereinek” kollektív mentalitására
vonatkozó jogosulatlan általánosítás nagyon is emlékeztet Lévy-Bruhl („tanítómeste-
rünk”, 17. l.) primitív mentalitással kapcsolatos felfogására. (Különös, hogy az a
Febvre, aki ironikusan említi a „középkori ember” megjelölést, néhány lappal ké-
sőbb már fenntartás nélkül beszél „a 16. századi emberekről”, a „reneszánsz ember-
ről”, ez utóbbi esetben hozzátéve ugyan, hogy „közhely, de kényelmes a használata”
ld. 153–154, 142, 382, 344. l.) A parasztokra vonatkozó utalás: 253. l. Már Bah-
tyin észrevette (*L'oeuvre de François Rabelais*, id. 137. l.) hogy Febvre elemzései
kizárólag a hivatalos kultúra köreire alapozódnak. A Descartes-tal való szembeállítás
393, 425. l. skk. Ez utóbbi kérdéssel kapcsolatban ld. még G. Schneider: *Il libertino.
Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVIII secolo*. Bologna, 1974.
Arról a veszélytől, hogy A. Febvre történetírói módszer egyféle kifinomult tauto-
lógiává fajulhat, ld. D. Cantimori, *Storici e storia*. Torino 1971, 223–25. l.

Olyan marginális csoportokról, mint a csavargók: ld. B. Geremek, *Il pauperismo
nell'età preindustriale (secoli XIV–XVIII)* in *Storia d'Italia*, V. I. Torino 1973,
669–98. l.; *Il libro dei vagabondi*, P. Camporesi szerk., Torino 1973.

Részletekbe bocsátkozó elemzések: fontosnak látszik Valerio Marchetti közeljövőben megjelenő elemzése a sienai kézművesekről a 16. században.

10. *Tudomásul vesszünk egy olyan történelmi csonkítást:* ne tévesszük ezt össze sem a múlt iránti reakciós nosztalgiával, sem a mozdulatlannak és ahistorikusnak feltételezett „paraszt-civilizációra” vonatkozó, hasonlóképp reakciós retorikával.

Benjamin megjegyzése: *Tesi di filosofia della storia* (*Angelus novus. Saggi e frammenti*, szerk. R. Solmi, Torino 1962, 73. l.).