

a kétértelműséget. Milton Friedmantól, a szabad piacok nagyszerű bajnokától viszont az igaz hit hirdetését várták, nem azt, hogy hangot adjon a kételyeinek. Végül eljátszotta a szerepet, melyet hívei elvártak tőle. Így lett a pályája kezdetén felvillanyozó bálványromboló Friedmanból a kialakuló új ortodoxia merev védelmezője.

A nagy embereket az utókor nem a gyengeségeik, hanem az erősségeik

miatt őrzi meg emlékezetében. Milton Friedman valóban nagy ember volt: bátor szellemű, minden idők egyik legfontosabb közgazdasági gondolkodója, és egyben az, aki oly ragyogóan tudta elmondani a nagyközönségnek a közgazdasági gondolatokat, mint még senki. Viszont megalapozottan kimondható, hogy a friedmanizmus túl messzire ment mind az elméletben, mind gyakorlati alkalma-

zásában. Amikor Friedman megkezdte közéleti értelmiségi tevékenységét, az idő megérett az ellenreformációra a keynesianizmussal és mindazzal szemben, ami vele járt. Amire azonban a világnak ma szüksége van, az véleményem szerint egy ellen-ellenreformáció.

PAUL KRUGMAN

Pályi Sándor Márk fordítása

Az alábbi beszélgetés magyarra fordításával a 2006. augusztus 5-én elhunyt Aron Jakovlevics Gurevics emléke előtt tisztelgünk. Halála a nemzetközi középkorkutatás nagy vesztesége, melynek talán legismertebb orosz képviselője, módszertani-szemléleti megújulásának úttörője volt. A Szovjetunióban évtizedeken át perifériára szorítva, Gurevics egyaránt támaszkodott a szovjet bölcsészet nem hivatalos tekintélyeinek (Mihail Bahtyin, Jurij Lotman), a francia Annales-körnek és az angolszász történeti antropológiának a munkáira. A hetvenes-nyolcvanas években két könyve magyar fordításban is megjelent (A középkori ember világleképe. Kossuth, Bp., 1974; A középkori népi kultúra. Gondolat, Bp., 1987), s az

akkoriban „új történetírásként” emlegetett gondolkodásmód fontos közvetítői lettek. A „glasznosztj” időszakától kezdve a megújuló oroszországi történeti kutatók egyik fő szervezőjeként 1988-ban megalapította az Odisszej. Cselovek v isztorii című lapot, az orosz középkorkutatás új, nagy tekintélyű orgánumát. 1990-ben végre, életében először külföldre is utazhatott a madridi nemzetközi történetéskongresszuson a Szovjetuniót képviselő delegáció tagjaként. A következő években válogathatott a legrangosabb európai és amerikai meghívások között. Mindez azonban csak tragikusan rövid ideig tarthatott, mert 1994 után egy-két év alatt teljesen megvakult, ám ez nem vetett véget tudományos produktivitásá-

nak. 1996-ban a CEU Medieval Studies Department meghívására Budapesten is járt, és nagyszerű előadást tartott az individuuum középkori megszületéséről. Családja és tanítványai segítségével egy évtizeden át figyelemmel követte a középkorkutatás újabb eredményeit, részt vett vitáiban, tovább szerkesztette folyóiratát, és több fontos újabb könyvet alkotott, tanítványainak dikálva, s a felolvasott szöveget hallás után ellenőrizve, tovább formálva, emlékezetből „meglábjegyzetelve” – ezek közül való a magyarra is lefordított Az individuuum a középkorban (Atlantisz, Bp., 2003). Az alábbi (itt rövidítve közölt) interjú nyolcvanadik születésnapja alkalmából készült.

KLANICZAY GÁBOR

HOGYAN ÍRJUNK A KÖZÉPKOR TÖRTÉNETÉRŐL?

**YELENA MAZOUR-MATUSEVICH
BESZÉLGET ARON GUREVICCSEL¹**

Yelena Mazour-Matusevich: A középkorként ismert korszaknak több tucatnyi definíciója van. Ön hogyan határozná meg a középkort?

Aron Jakovlevics Gurevics: A „középkor” terminus a közelmúltban felettébb vitatottá vált. A középkorban élő emberek nem tudták, hogy a középkorban élnek, szemben a modernitás emberével, aki tudatában van annak, hogy a modern korban él. A középkor embere úgy érezte, hogy vagy az időszámításunk első évszázadában kezdődő keresztény történelemben él, vagy a Római Birodalom örököse. Amúgy 1806-ig, Napó-



1 ■ Az interjú megjelent: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 35 (2005) 121–157. old.

2 ■ Massimo Montanari: *Éhség és bőség. A táplálkozás európai kultúrtörténete*. Ford. Kövendy Katalin. Atlantisz, Bp., 1996.

3 ■ Aron J. Gurevics: *Problemi genyezisa feodalizma v Zapadnoj Jevrope*. Moszkva, 1970.

4 ■ Aron J. Gurevics: *Feodalizm i szrednyije veka. Problemi opregyelenija. Odisszej*. 2001. 261–294. old.

5 ■ Susan Reynolds: *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*. Oxford 1994.

leonig, általában hittek a birodalom megszakitatlan létében. A középkori nép nagyon bonyolult és komplex módon értette ezt a két – római, illetve keresztény – hagyományt, ugyanis ez a két hagyomány egyetlen paradox együttesbe olvadt. A *medium aevum* fogalma csak a XV. század folyamán jött létre, mégpedig a latin nyelv periodizálását célzó törekvések eredményeképp. A történelem korszakolására még ennél is később, a XVII. században került sor. A „középkor” terminus újkori jelentése végletesen zavaros. Szokás szerint az V. századtól a XV. századig terjedő ezeréves korszakra alkalmazzák. Ezt a meghatározást csak megszokásból használok.

Jó néhány évvel ezelőtt egy jó nevű olasz történész, Massimo Montanari érdekes könyvet publikált *Éhség és bőség. A táplálkozás európai kultúrtörténete* címmel, amelyben nyíltan elutasítja a középkor fogalmának használatát.² Nézete szerint az ókor jócskán belenyúlt a X–XI. századba, és a középkor nem is vehette kezdetét a

második évezred előtt. Ugyanakkor Jacques Le Goff szerint a középkor a III. század körül kezdődött, és egészen a XVIII. századig tartott. Ezzel egyszersmind el is érkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol kapunk egy meghatározást a politikátörténetről, egy másikat a társadalom- és gazdaságtörténetről, egy harmadikat a vallástörténetről és így tovább... Azzal, hogy ragaszkodott ahhoz, hogy a középkor a XVIII. századig tartott, Le Goff azt kívánta hangsúlyozni, hogy a népi tömegek tudatában a középkori hagyomány egészen addig tovább élt. Például a francia nép hite, hogy a király érintése gyógyítja a bőrbetegségeket, még 1810-ben is eleven volt. Ennélfogva a középkor meghatározása a látószög és a problematika függvénye. Jóllehet személyes viszonyulásoktól függetlenül rákényszerülünk a középkor fogalmának használatára, mindazonáltal minden történésznek tisztában kell lennie azzal, hogy mit ért rajta. Én magam abban hiszek, hogy a középkor a reformációig tartott.

Meg kell mondanom azonban, hogy engem ennél a fogalomnál sokkal inkább foglalkoztat a feudalizmus. Mint ön is tudja, erről írtam első könyvemet *A feudalizmus eredetének problémái* címmel.³ A zárófejezetében beismertem: „Nem tudom, hogy mi a feudalizmus, és nem is tudom meghatározni.” Akkoriban erősen bíráltak is kommunista kollégáim antimarxizmusom, kozmopolitizmusom és még sok más okán, ami ezzel együtt jár. Egyik kritikusom még fel is állt egy konferencián, hogy elmondja: „Felháborító! Gurevics képes volt egy egész könyvet írni a feudalizmusról csak azért, hogy a végén kijelentse, nem is tudja, mi az.” Mi is a helyzet valójában? További harminc évet töltöttem a feudalizmus tanulmányozásával, és most még kevésbé tudom meghatározni, mint valaha, mert ehhez kezét-lábát, sőt valószínűleg még a fejét is le kellene vágnom! Így tehát 2001-ben az *Odüsszej* nevezetű folyóiratomban egy szándékosan provokatív című tanulmányt is közöltem ezzel a címmel: *Feudalizmus és középkor: meghatározási problémák*.⁴

Körülbelül tíz évvel ezelőtt Susan Reynolds figyelemre méltó monográfiát szentelt e problémának. A mű fő

erénye a feudalizmus fogalmának átfogó felülvizsgálata.⁵ Persze léteztek hűbérbirtokok, hűbérurak és vazallusok, a „feudalizmus” terminust azonban csak a XVII. század végétől kezdték használni, és akkor is csak a birtokviszonyokkal és a törvényhozással foglalkozó jogászok. Innen, a francia jogászkortól került ez a fogalom az angol közgazdászok, illetve a francia felvilágosodás filozófusaihoz, hogy azután évszázadokon át kész tényként kezeljék. Mindazonáltal rendkívül óvatosan kell használnunk. Először is sohasem szabad elfeledkeznünk a marxista elmélet befolyásáról a történelmi periodizációra. Minden egyes alkalommal, amikor a feudalizmus szót említjük, marxista terminusokban beszélünk, amennyiben a „primitív társadalomtól a kommunizmusig” ívelő történelemfelfogást alkalmazzuk, ugyanis Marx szerint a feudalizmus nem egyéb az emberiség fejlődésének egyik fokánál. Ennélfogva a feudalizmus fogalma ideológiailag terhelt. Valójában hol is figyelhető meg a feudalizmus? Csak Nyugat- és Közép-Európában létezett, ezért kiterjesztése az egész emberiségre nem tisztességes eljárás. Javasolnám, hogy mindenestül vessük el.

Ez a reneszánsz fogalmával már meg is történt. Hol is volt reneszánsz? Itáliában, Franciaországban, talán még Angliában. De volt-e egyáltalán Kínában, Indiában, Japánban, Grúziában, Örményországban és mássutt? Egyes történészek kétségbeesetten be próbálták bizonyítani, hogy volt, de teljes kudarccal jártak. A történelem nem egyetemes törvényeknek és fogalmaknak megfelelően zajlik, ahogyan a marxizmus megpróbálta elhitetni velünk, hanem soha nem ismétlődő konkrét jelenségek összefüggésében. Az általunk ismert izmusok egyike sem működik, és a történettudománynak csak a romlását okozhatja.

Y. M-M.: Mit gondolt arról, ahogyan a francia történészek fogadták műveit?

A. J. G.: Amikor *A középkori kultúra kategóriái* című könyvemet franciára fordították, Georges Duby írt hozzá előszót, mely meglehetősen kedvező volt. Ugyanakkor elmarasztalt azért, hogy túl nagyvonalúan jártam el, amikor figyelmen kívül hagytam a Dél és

Észak különbségét, illetve általában a regionális és periodikus különbségeket. Elfogadom a kritikát. De van legalább két mentségem: 1. Ha figyelembe veszem a középkori kultúra végtelen változatosságát, a könyv töredékek gyűjteménye lett volna, csaknem egyfajta szöveggyűjtemény. Megértem, hogy az általánosítások csak azzal a feltétellel elfogadhatók, ha az ember nem a középkori kultúra történetét kívánja megírni, hanem arra törekszik, hogy könyvéből egyfajta középkori világkép – németül jobban hangzik: *Weltbild* – kerekedjék ki. Georges Duby egyike a XX. század legnagyobb középkortörténészeinek, nagy tudású ember. Munkásságát azonban az ötvenes években kezdte, és a francia értelmiségiek azon nemzedékéhez tartozik, amely ifjúságát a marxizmus befolyása alatt élte meg. A marxista érvelésmód erősebb Duby életművében, mint bárki máséban, így mindent a társadalmi-gazdasági fejlődéssel hoz összefüggésbe. Egyetértek azzal, hogy a középkori társadalom nagyjából rendszert alkotott, melyben a gazdaság, a szerelmi élet, a vallás és egyebek egymáshoz kapcsolódó elemekként vegyültek, s ennél fogva a történészeknek e társadalom egyfajta szintetikus szemléletéhez kell eljutniuk, ami felettebb nehéz. Duby a különmemű elemek „szervesítésére” marxista stratégiát választott.

Tehát Duby, megannyi francia történészhez hasonlóan, alig vesz tudomást arról, mi történt a filozófiai és történelmi gondolkodás terén a Rajna túloldalán. Sajnálatos módon a francia és a német történettudományi iskolák közötti antagonisztikus viszony máig sem szűnt meg teljesen. Ezzel magyarázható, hogy Duby észre sem vette, hogy bírálatom során – anélkül, hogy azt bármikor közvetlenül használta volna is, a nagy német történész, Max Weber ideáltípus-fogalmát vette alapul. Az ideáltípus mindannak az összegző leírása, ami a történész által vizsgált korszakban zajlott. Az ideáltípus a történelmi kutatás alapja, viszont mindig csak konkrét anyagon végrehajtható verifikációra szorul. Az ideáltípus a kutatás folyamatában óhatatlanul módosul, sőt olykor mindenestül irrelevánsnak is bizonyulhat. Amit *A középkori kultúra kategóriái-*

ban megírtam, az a weberi értelemben vett ideáltípus jellemzése, nem pedig az egész középkori kultúráé.

Y. M-M.: Az *individuum* a középkorban a személyiség fogalmát a kereszténység produktumaként határozza meg. Nem létezett a személyiség eszméje a kereszténységen kívüli kultúrákban?

A. J. G.: Egyre inkább úgy gondolom, hogy a személyiség, avagy individualitás fogalmát, ahogyan ma értelmezzük, a kereszténység teremtette meg. Más kultúrákban a személyiség eszméje távolról sem játszik olyan kiemelkedő szerepet. Jacob Burckhardt nyomán azonban sokan azt gondolták, hogy az emberi személyiség eszméje a reneszánszban született meg. Közhit, hogy a humanizmus előtt az emberek egy hivatással, illetve közösséggel azonosultak. A középkori emlékek vizsgálata azonban ennek a vélelemnek az abszolút téves voltát mutat. Az ember egyszeri-egydi voltának tudata már a középkorban is jócskán létezett. Szent Ágoston, Szent Bernát és még sokan mások is reflektáltak önmagukra, létük céljára, életük értelmére stb. Természetesen az említettek koruk legműveltebbjei voltak.

Másrészt a régi izlandi irodalom vizsgálata azt jelzi, hogy az individualitás tudata a kereszténység nélkül is kialakulhatott, ám az egy merőben különböző személyiség: olyan *ego*, melyet mindenekelőtt a dicsőség, a személyes hírnév, becsület és méltóság foglalkoztat. Ez a személyiség-típus önző, agresszív és önmaga felnagyítására törekszik. A keresztény személyiség merőben más természetű, ami a kereszténységben lakozó paradoxonból ered: egyrészt a kereszténység az élet mélyen személyes megközelítését bátorítja, mivel a keresztényeket arra hívja fel, hogy személyes magánviszonyban éljenek Istennel, másrészt hívei a büszkeséget (azaz éppenséggel az *ego* ápolását) tekintik a legsúlyosabb bűnnek, amit a leginkább tisztelt keresztény erény, az alázat révén kell legyőzni. Az individualis szellem legragyogóbb kifejezése éppen a kereszténység kezdete körül tör felszínre – természetesen Szent Ágostonra gondolok.

Ezek alapján úgy hiszem, hogy a nyugat-európai személyiség a kereszt-

tény etikában és vallásban gyökerezik. Lehetünk mi akármekkora ateisták, mégis mindmáig a keresztény kultúra nyelvén beszélünk. Nem hiszek abban a marxista tézisben, hogy a történelmet a tömegek teremtik meg. Kik hozták létre a műemlékeket, a kéziratokat, a zenét? Individuális géniuszok. Persze ott van a közösség is mint artikuláló és behatároló tényező, de kezdetként mindig az individualis tehetséget kell keresnünk. Petrarcatól kezdve beszélünk a személyiség új, európai típusáról, amely nem azonos az általános értelemben vett emberrel. Ha valaki személyeségről beszél előttem, nyomban rákérdezek: „Miféle személyeségről beszélünk? Melyik korszakhoz és melyik társadalmi csoporthoz tartozik?”

Y. M-M.: Hisz a két különálló – elit és népi – középkori kultúra létében?

A. J. G.: Az 1980-as években Leonyid Batkin szovjet történész tanulmányát közölte *A kultúra meghatározásának két módszere* címmel.⁶ Az egyik módszer, melyet például szerénységem testesít meg, a mentalitástörténet, azaz a történeti-antropológiai megközelítés, mely a visszatérő jelenségeket vizsgálja, s egyszersmind megpróbál behatolni a tudatnak az elit szint alatti rétegeibe. A másik módszer a legnagyobb elmék, például Abélard, Héloïse, Dante és Petrarca individualis teljesítményének vizsgálata. Batkin határozottan állítja, hogy az individualis géniuszok teljesítményének tanulmányozása révén arra is képesek lehetünk, hogy a lényegéig hatoljunk annak a kultúrának, amelyben éltek. Ebben a felfogásban Leonardo da Vinci eszméi és tettei kora kultúráját reprezentálnák. De miért? Meg nem érthetem. Nézetem szerint Leonardo az emberi géniusznak is a felső határán volt. Ha olyasvalakit választunk ki, mint Abélard, akkor is be kell látnunk, hogy még ha kifejezi is kora általános intellektuális légkörét, kétségkívül eredeti gondolkodó volt. Teljességgel helytelen azt hinni, hogy nézeteit nézeten a francia városi polgárok, szerzetesek és lovagok (nem beszélve a lakosság nyolctizedét kitevő parasztságról) is osztották volna. Abélard sohasem lépett fel azzal az igényvel, hogy mindenki nevében beszéljen, mivel – szó szerint – egy más nyelvet be-

szélt, eleve másképp gondolkodott stb. Végül is ő lett a skolasztikusok atyja és nem más. Igaz?

Ezért a „nagy elméktől a társadalom fennmaradó részéig” jellegű projekciókat a legkevésbé sem tartom meggyőzőnek. A kultúra vizsgálatának ezt a második módszerét, még ha törvényes is, nem helyes a népszerű fennmaradó hányadának tanulmányozására alkalmazni. Az Aquinói Tamásra, Abélard-ra avagy Nicolaus Cusanusra alapozott következtetéseket nem vetíthetjük ki bárkire. A „többsieknek”, akik nem olvastak, mert nem ismerték a betűket, akik nem írtak krónikákat és teológiai értekezéseket, megvolt a maguk világnézete.

Y. M-M.: Nyomára juthatunk-e ennek valaha?

A. J. G.: Elmesélek egy érdekes epizódot. Carlo Ginzburg *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világcépe* című könyvében néhány feletébb érdekes eseményt ír le.⁷ Például az Észak-Itáliában 1600 körül működő inkvizíció jegyzőkönyvei között olyan dokumentumokra bukkant egy Menocchio nevezetű molnárról, aki – minthogy tudott olvasni – olvasott is könyveket. Szerencsétlenségére ezek között a középkori műveltség mérvadó darabjai is előfordultak. Könyvtárában amúgy nem érvényesült semmiféle rendszer. Ennélfogva persze úgy értelmezte ezt az irodalmat, ahogyan erre egyáltalán képes volt a maga paraszti, képzetlen tudatával – megalakította a maga feletébb vegyes olvasmányélményeire alapozott filozófiáját. Oly sokakkal osztotta meg nézeteit, hogy végül sikerült érdeklődést keltenie az inkvizícióban önmaga mint autodidakta, bőbeszédű filozófus iránt. Az inkvizíció kihallgatta, majd figyelmeztette, hogy ha továbbra is terjeszti nézeteit, igen komoly bajba kerülhet.

Egy kis időre meghúzta ugyan magát, de extrovertált személyisége végül csak megbosszulta magát, és hősiük nemcsak tovább filozofált, hanem teológiai nézeteit is változatlanul terjesztette. Ennek nyomán 1600 körül kétszer lobbant fel a láng: előbb Giordano Bruno, utóbb pedig a fecsgező molnár máglyája alatt. Giordano Brunót négy évszázadon keresztül tiszteltük, miközben mit sem tudtunk szerencsétlen honfitársáról, Me-

nocchióról. Ez az összevetés igen-csak tanulságos: egyrészt ott az elit-kultúra, még ha eretnek is – elvégre Bruno a teremtés összes alapelvét kétségbe vonta –, másrészt ott van a molnár, a paraszt. A szóban forgó történet vezette rá Ginzburgot, hogyan is értelmezhetette egy népi közezből származó valaki a teológiai irodalomból vett gondolatokat. Pallérozatlan agya ezt a gondolatkört menten lebontotta, megrostálta, átformálta és – magától értetődően – el is torzította. Ebből keletkezett azután az általa barkácsolt külön bejáratú filozófia is. Ezért nem is annyira e szerencsétlen Menocchio kell hogy érdekeljen bennünket, mint inkább az, hogyan értették és közvetítették más hasonló, népi közezből származó self-made értelmiségiek a kritikus gondolatokat, olyanok, akik csak esetlegesen kerültek kapcsolatba a magas kultúrával.

Menocchio példája azt mutatja, hogy olyan emberek tudatához is hozzáférhetünk, akik nem Pierre Abélard-ok, vagy Nicolaus Cusanusok, vagy Campanellák, hanem közönséges emberek: plebejusok. Ennélfogva amit Batkin „a kultúra vizsgálata két módszerének” nevezett, valójában egy, melynek lényege a kultúra dialektikájának olyan megértése, amely az elitől kiindulva az együgyűekre is kiterjed, s anélkül veti őket össze, hogy egyszerismind összekeverné őket. Ami a középkori elitkultúra kutatását illeti, biztosan kínálkozik esély további felfedezésekre, de a szóban forgó megközelítés végül is az eszmetörténet (*Ideengeschichte*), illetve a szellemtörténet (*Geistesgeschichte*) jól ismert kategóriájába tartozik. Ez az, amit a történettudomány a XVIII., XIX. és a XX. században tanulmányozott. Minden tiszteletünket fenntartva, mellyel az eszmetörténetnek tartozunk, be kell látnunk, hogy ennél újabb történeti módszereink is vannak, melyek merőben másképp közelítik meg a kultúra vizsgálatát.

Y. M-M.: Nekem úgy tetszik, mintha könyveiben és tanulmányaiban állandó dialógust folytatna Bahtyin eszméivel. Tisztázná számunkra, milyen viszony is fűzi Bahtyin életművéhez?

A. J. G.: Nézze, Bahtyin zseni volt, de nem történész. Ráadásul tragikus élete volt: a Gulágon töltött hosszú évek

után Szaranszkba, egy apró és mélyen provinciális városkába száműzték, ahol meg volt fosztva attól, hogy egyáltalán hozzáférjen a tudományos irodalomhoz. Itt alkotta meg a karnevál kultúrájának megragadó, sőt csábító koncepcióját.⁶ Mindazonáltal választott tárgyának sem történeti forrásait, sem tudományos irodalmát nem ismerte. Utóbb bebizonyították, hogy – például – számos olyan dolog, amit Bahtyin Rabelais-nak tulajdonított, már korábbi, középkori irodalmi emlékekből is ismeretes. Végül is Rabelais nem középkori ember volt: a XVI. század közepén élt! Valójában Rabelais egyáltalán nem is ismerte a középkort, viszont osztotta korának a középkorral szemben táplált előítéleteit, így a középkor egész irodalmát sem tartotta figyelemre méltónak.

Y. M-M.: Es mi a helyzet Bahtyin karnevál-felfogásával?

A. J. G.: Olyan következtetésekre jutott, amelyekkel ma már lehetetlen egyetérteni. Például merőben téves, hogy a karnevál vallásellenes, és természeténél fogva szemben áll a „hivatalos” kultúrával, lévén az komoly, nevetésre képtelen, félelemre alapozott, „rettentő és megrettent”. Jól tudjuk, hogy a középkori egyházi kultúrától egyáltalán nem volt idegen a nevetés és a vígasság, és az ünnepek, felvonulások és karneválok nemcsak hogy nem voltak az egyház akarata ellenére, de egyenesen aktív egyházi részvétellel zajlottak. Ami azt illeti, a karnevál valójában nem középkori jelenség, sőt a középkorban nem is létezett! A karnevál csak a XV. század elején kezdett szélesebb körben terjedni, mégpedig a nyugat-európai városokban. A karnevál teljes egészében városi jelenség.

A második problémám Bahtyinnal az evolucionizmusa, márpedig az

6 ■ Lásd Leonyid Mihajlovics Batkin: Dva szposzoba izucsaty isztoriju kulturi. In: *Prisztrasztyija: essze i sztatyi o kulture*. 2. kiad., Moszkva, 2002. 163–185. old.

7 ■ Carlo Ginzburg: *A sajt és a kukacok*. (Ford. Galamb György János.) Európa, Bp., 1991.

8 ■ Mihail M. Bahtyin: *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. (Ford. Kőnczöl Csaba.) Osiris, Bp., 2002.

9 ■ A. J. Gurevics: Szmech v narodnoj kulture. *Voproszi lityeraturi*, 1966. 6. szám, 207–213. old.

evolucionizmus mindennemű történettudománynak valóságos átka. A karnevál vélt nyomait egészen az ókori római bakkhanália-szertartásokig visszamenve kereste, holott lehetetlen nemcsak bizonyítani, de akár megállapítani is bármiféle kapcsolatot a kettő között. A karnevál és az antikvitás pogány vallási rítusai között a hasonlóság valójában nagyon felületes, egyszerismind félrevezető is.

Egy bizonyos: Bahtyin megteremtette a karnevál ama *mítoszá*t, amely mindenkit elbűvölt. Például a híres orosz történészt, Pinszkijt egyenesen ekstázisba hozta Bahtyin Rabelais-könyve. De még 1965-ben, amikor magam is Bahtyin karizmatikus hatása alatt álltam, és felkértek, hogy írjak recenziót a *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája* című könyvről a *Voproszi Lityeraturi* című folyóirat számára, ahogy nekiálltam, hogy közelebről szemügyre vegyem az anyagot, észrevettem, Bahtyin hol ment tévútra.⁹

Értse meg, Bahtyin könyve felszabadító hatású volt: a marxizmustól merőben eltérő terminológiát használt, és egy új fogalmi rendszert működtetett. Például megalkotta a karnevál egyetemes jelenségének a fogalmát. Ettől mindenki izgalomba jött, és különböző kultúrák összehasonlító vizsgálatába kezdett, megfeledezve arról, hogy a karnevál kizárólag a keresztény Európában kimutatható jelenség. Ez a fogalom egyszerűen nem terjeszhető ki más kultúrákra! Aztán a tudósok elkezdtek a kultúra „karnevalizációjáról” beszélni, ami nélkül ettől kezdve, úgymond, egyetlen kultúrát sem lehetett megérteni. Bahtyin egy másik, mindenkit elbűvölő fogalma az ambivalencia volt. A humán tudományok képviselői rákaptak, hogy mindenhol ambivalenciát lássanak – például, ha az ember levest eszik, az ambivalens viszonyban áll a főétellel, amely természetesen hasonló viszonyban áll a desszerttel! Eszem ágában sincs, hogy kétségbe vonjam Bahtyin teljesítményének jelentőségét. Csak a helyére szeretném tenni. Látja, számtalan olyan, eredeti koncepcióra alapozott könyv jelenik meg, amely szigorúbb vizsgálat után végül is tévesnek bizonyul. De az eredeti könyv a szakma számára mégis

hasznosabb, mint az olyan tudományos könyvek tucatjai, amelyek azt kívánják bizonyítani, hogy a kétszer kető négy, vagy hogy „az oroszok szeretik a kását”.

Bahtyin a népi kultúra problémáját körültekintés nélkül és pontatlanul fejtette ki ugyan, de mégiscsak ő volt az, aki először hívta fel rá a történészek figyelmét. Mindenekelőtt ez az érdeme. Sokkal mélyebben befolyásolta ezzel a humán tudományokat, mint azok, akik azzal töltötték életüket, hogy kínos pedantériával bizonyítsák azt, ami nyilvánvaló.

Y. M-M.: Bahtyin nép-fogalma mindig is feszélyezett. Ösztönösen elutasítottam, mint valami fantasztikus, hamis dolgot... Mit gondol erről? Csak nem Lenin két kultúráról szóló elmélete befolyásolta?

A. J. G.: Ami a nép mint a hatalommal és a vallással szemben álló erő fogalmát, továbbá a népi és az egyházi kultúra közötti, Bahtyin feltételezte éles szembenállást illeti, nem hiszem, hogy Bahtyint közvetlenül befolyásolta volna Lenin elmélete. De látom a szóban forgó párhuzam alapját, amennyiben igaz, hogy Bahtyinnál a nép fogalma populista absztrakcióvá vált. A nép szóban forgó fogalma nem kevésbé az ő képzeletvilágának terméke, mint a karneválé vagy az ambivalenciáé. Az ő „nevető többsége” sem több, mint egy további csábító mítosz. Emlékezzünk rá, hogy az egyszerű emberek, a nép fennkölt tisztelete jóval Bahtyin előtt is jellemezte az orosz értelmiséget (gondoljunk csak Dosztojevskijre vagy Tolstojra), és a nép szeretetének ez a tradíciója őt is óhatatlanul befolyásolta.

Y. M-M.: És mi a véleménye a független középkori népi kultúra elképzeléséről?

A. J. G.: Bahtyin anélkül beszélt a középkori népi kultúrájáról, hogy bármiféle ismerete lett volna róla. Ma már egyre inkább arra hajlok, hogy egyáltalán ne használjam a népi kultúra fogalmát, hanem helyette inkább a középkori kultúra két – egy magas és egy alacsony – rétegéről beszélek, amelyek nemcsak szemben álltak, hanem egyszersmind keveredtek és aktív kölcsönhatásba is kerültek egymással. Úgy hiszem, nem két, hanem csupán egyetlenegy középkori kultúra volt, és a népi kultúrát nem szabad

autonóm kultúraként beállítani. Másodsor, fokozatosan arra a következtetésre jutottam, hogy a népi kultúra eszméje maga is kétséges. A kulturális elit nem idegenedett el a népi kultúrától, ugyanakkor az elitkultúra elemei is utat találtak az írástudatlan tömegek közegébe. A katolikus egyház ama klerikusok alkotta elitje, melyet Bahtyin szembeállított a népi nevetéskultúrával, nos, ők valójában honnan is jöttek? Ez az elit a cölibátus miatt önreprodukción képtelen volt ugyan, ám az összes – közöttük egyszersmind a legalacsonyabb – társadalmi osztály legjobbjait, legtehetségesebb képviselőit fogadta magába. Ezek az emberek magukkal hozták annak a kultúrának megannyi elemét, amelybe beleszülettek. Ezért igyekezem elkerülni a népi kultúra fogalmának használatát.

Y. M-M.: Ön szerint mennyire befolyásolták Bahtyinnak a középkori világról kialakított elképzeléseit személyes élményei?

A. J. G.: Ne feledkezzünk meg arról, hogy Bahtyin különös társadalmi körülmények között írta meg könyvét, s úgy hiszem, a középkori klerusról és vallásról kialakult rendkívül sötét képének alapja leginkább saját korában, a sztálini elnyomás és despotizmus sötétségében és borzalmában ismerhető fel. Mire kellőképp érett lettem arra, hogy mindezt netán vele magával vitassam meg, ő már távozott az élők sorából. Életében sohasem láttam, csak holtan, a temetése alkalmával. Módomban állott volna, hogy felkeressem, akkoriban azonban túl megilletődött, túl félenk voltam ehhez. Amit most már persze keservesen bánok.

Y. M-M.: Önt több méltatója az *Annales*-iskola, különösen pedig Jacques Le Goff hűséges követőjének tekinti. Pedig úgy látom, nézetei gyakran eltérnek az övétől. Beszélne erről egy kicsit bővebben?

A. J. G.: Igen, valóban írtam kritikát Le Goff *A purgatórium születése* című könyvéről is, méghozzá közvetlenül a megjelenése után.¹⁰ Le Goff csodálatra méltó történész, és csodálatos. Még ha nem bír is megszabadulni marxista szimplifikációtól. Említett könyvében azt írja, hogy a XII. és XIII. században egy új európai tudat kiala-

kulását figyelhetjük meg, egy merőben új magatartását a világgal, az idővel, a tudással szemben. Le Goff a purgatórium megjelenését ezzel az új tudattal hozta összefüggésbe. Az élet utáni világ, az örökkévalóság és időtlenség világa áthatja az időt, ugyanis a purgatórium a pokol, még ha időlegesen is, amennyiben idejét ima, feloldozás stb. lerövidítheti. Le Goff azzal érvel, hogy a társadalmi élet változásai és a középosztály megjelenése vezetett a purgatórium, egyszersmind egy közöttek státus megjelenésére. Ez nem más, mint egy bármennyire is finomított, de tipikus marxista elképzelés: az alap változása a felépítményben is változásokat idéz elő. De nem bizonyítható, hogy a purgatórium elképzelése ne létezett volna már ezt megelőzően is. A purgatórium szó maga nem, de már a VI., VII. és VIII. századból is ismerünk több olyan látomást a poklóról, melyben egyes bűnösök örökre szenvednek, más, „enyhén” bűnösök viszont némi megtisztulást követően szabadulásra is számíthatnak. Igazság szerint ezt nem is purgatóriumnak hívták, hanem tisztítóznak (*ignis purgatorii*).

Ez annyit jelent, hogy a keresztények már sokkal korábban kialakítottak egy elképzelést, illetve inkább egyfajta reményt, hogy egy hosszas, elviselhetetlen szenvedés után végül a bűnösök is megbocsátást nyernek. Tehát már a kezdetektől létezett egyfajta elképzelés a pokol felszíni és mélyebb bugyirairól. Másfelől a keleti kereszténységben soha nem alakult ki a purgatórium képzete. Így tehát aligha bölcs dolog a purgatórium eszméjét a városi középosztály megerősödésével kapcsolatba hozni. Talán inkább arra kellene figyelnünk, hogy nemcsak materiális alapon keletkezhetnek vallásos eszmék, hanem az érzelmek és félelmek közegében és korábbi vallások, hiedelmek alapján is. Sőt meglehet, hogy a vallástörténet tanulmányozásakor a gazdasági és társadalmi tényezők körén is túl kell tekintenünk.

Kíván még további véleménykülönbségekről hallani?

Y. M-M.: Hogyne, ha volna olyan szíves...

A. J. G.: Szóval több más ponton sem értek egyet az *Annales*-iskolával.

Mindenekelőtt meg kell értenünk, hogy a történeti antropológiát szinte kizárólag francia anyagra alapozva alakították ki. Én kívülről tekintek Európára, ráadásul Skandináviára, főként Norvégiára és Izlandra specializálódtam. Annak az Északnak a középkori világát ismerem, amelyet a franciák elhanyagoltak. A rájuk jellemző, mindarra vonatkozó lenézéssel, ami Franciaországtól északra van, semmi érdekeset nem találtak azokban, akik jégbe fagyva ott gubbasztanak a hideg pusztaságban! Igaz, hogy arra húzódik a Golf-áramlat, de mit történőnének vele a franciák? A kereszténység előtti Észak azért is vonzó, mert a kereszténység sokkal később jutott el Észak-Európába, s így itt a pogány hiedelmek is sokkal tovább éltek. Skandináviában rendkívül sok, ősi nyelveken írott irodalmi dokumentumot találunk, ami lehetővé teszi, hogy megismerjük e népek világ-szemléletét. A római kultúrájú Európában már nem élvezhetjük ezt a luxust, mivel a hivatalos kultúra írott nyelve a latin volt, a latinul nem tudók nyelvéből viszont semmi sem maradt fenn. A skandináv források valóságos laboratóriumot alkotnak, melyben olyan kísérleteket folytathatunk, amilyenekről Le Goff még csak nem is álmodhat. E források segítségével, a nyelven keresztül az emberek tudatának misztériumaiba is behatolhatunk. Így egyrészt ott van nekem az orosz történelem a maga szenvedéseivel, másrészt az, amit a skandináv kultúrából preparáltam. Ezzel együtt Le Goff mégiscsak a mentorom, és nézetei nagyobb részét is osztom. Ő a legtehetségesebb történésze annak az *Annales*-iskolának, amelyhez magam is tartozom, csak hát ők Párizsban élnek, míg én ezen az egészen más, fagyos helyen.

Y. M-M.: Mi a különbség kultúra és civilizáció között?

A. J. G.: A civilizáció szó a kultúra szót váltotta fel Franciaországban. Én személyesen a kultúra kifejezést használom, jöhet nem a szó eredeti értelmében. A hagyományos jelzővel a kultúra szónak arra a jelentésére utalok, melyet a XIX. században tulajdonítottak neki. A szóban forgó fogalmat antropológiai értelemben használom. Körülbelül fél évszázada adtak

ki *A kultúra meghatározása* címen egy könyvet, amely számtalan olyan meghatározását sorolta fel a kultúrának, melyeket az antropológiai kutatásokból merítettek.¹¹ Noha a kultúra-meghatározások tucatjait ismerjük, ebből a sokaságból az antropológiáé a legkoherensebb. Kultúrán az antropológia individuumok kisebb vagy nagyobb csoportjainak világképét és szokásszerű gyakorlati magatartását érti az élet összes főbb tényezőjével – anyagi javak, tér, idő, nemi élet, mitológia, család, hadviselés stb. – kapcsolatban. Ezért a kultúrát világmodellként fogom fel.

Y. M-M.: Vállalkozna a mentalitás fogalmának meghatározására is?

A. J. G.: Nos igen, ott van a mentalitás fogalma is, amelyet elsőként Marc Bloch és Lucien Febvre használt műveiben.¹² Nézetem szerint ez igen közel áll a kultúra előbb fejtegetett fogalmához. Ennek kialakításán azok a francia középkorkutatók fáradoztak, akik a történeti antropológiából indultak ki. A mentalitás nem egyéni gondolkodásmód, hanem a kultúra megnyilvánulásaiban és nyelvében megtestesülő hiedelemrendszer, melyen egy csoport vagy egy egész civilizáció osztozik. Egy kulturális szótár vagy inkább nyelv. Bárkivel megkérdezhetjük: „Mik a vallási és politikai nézetei?”, és az illető válaszolna is rá valamit, de ha a mentalitása felől érdeklődnénk, erre aligha volna képes. A mentalitás a kultúra egyik aspektusa. Mindenkinek van valamilyen mentalitása, még ha ennek nincs is tudatában. Ebben a tekintetben mindnyájan Molière *Úrhatnám polgárának* Monsieur Jourdainjára emlékeztetünk, aki meglepődött, amikor rájött, hogy egész életében prózában beszélt anélkül, hogy tudta volna. A mentalitás a kultúra nyelve, mellyel kizárólag azok tudnak igazán

bánni, akik a szóban forgó különös kultúra reprezentánsai. De a meghatározásoktól mindig is félttem, most sem kevésbé. Ezért még az utolsó ítéletkor is így szólnék: „Uram, nem tudom, hogy mi a kultúra, a mentalitás vagy a civilizáció, és nem is fászasztanálak mindannak hosszú sorával, amit nem tudok. Bocsság meg nekem!” Annyit azonban mondhatok, hogy az egzakt meghatározások hiánya nem menthet fel bennünket a történeti jelenségek vizsgálata alól, s ha a tanulmányaim és megfigyeléseim meggyőzőnek tűnnek és érdeklődést ébresztenek, már úgy érzem, sikerrel jártam. Végül is mi a meghatározás? Korlátozás, mely leválasztja a tárgyról mindazt, ami nem a tárgy maga. De mi van a mentalitáson kívül? A mentalitás minden. Mi van a kultúrán kívül? A kultúra minden, úgyhogy a meghatározás hiánya nem is zavar. Az egzakt meghatározások hiánya elfogadhatatlan a fizikában, a matematikában és a kémiában, de a meghatározások megszállott keresése éppannyira veszélyes lehet a humán tudományokban, mint amilyen a hiányuk a természettudományokban. Ezért nem kell annyira tartanunk az ellenmondásoktól és a kellő világosság alkalmi hiányától.

Ugyanakkor nagyon óvatosan bánok a civilizáció fogalmával. Nem azért, mintha tagadnám a civilizációk létezését, hanem azért, mert Oroszországban ez a fogalom más jelentést kapott. Ezt a fogalmat az 1980-as években kezdték el használni. Megjelenését valószínűleg az a posztkommunista vágy ösztönözhette, hogy elkerüljék az olyan hagyományos marxista fogalmakat, mint „az anyagi javak termelési módja” vagy a „társadalmi formáció”. A civilizáció, úgy tűnik, nem ideologikus fogalom, mindazonáltal nehezen meghatározható. Marx világos magyarázatot adott arra, mit ért termelési módon. De amikor kollégáim civilizációval kapcsolatos tanulmányainak olvasásába fogtam, elkezdtem gyanakodni – s úgy vélem, nem is alaptalanul –, hogy a szűklátókörű, régi vágású marxista történész látszatát elkerülendő, a marxista terminológiát egyszerűen behelyettesítették a civilizáció bizonytalan fogalmával. Azt hiszem, nem sikerült be-

10 ■ Jacques Le Goff: *La naissance du purgatoire*. Paris, 1981. Gurevics kritikája: *Annales in Moscow*. In: Miri Rubin (ed.): *The Work of Jacques Le Goff*. The Boydell Press, Woodbridge, 1997. 245–247. old.

11 ■ Gurevics itt Alfred Louis Kroeber és Clyde Kluckhohn *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* című könyvére (1952) utal.

12 ■ Bryce Lyon – Mary Lyon (eds.): *The Birth of Annales History: The Letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921–1935)*

mutatniuk, miben különbözik a civilizáció fogalma a társadalmi formáció és hasonló marxista fogalmától. Önmagában azzal, hogy a civilizáció terminust használták, még nem szakítottak alap és felépítmény marxista koncepciójával. Inkább arról van szó, hogy a civilizáció szemükben az alap és a felépítmény egyfajta kombinációjává vált. A mi Egyetemes Történelmi Intézetünkön belül egy külön kutatócsoport is működik, mely az érintettek civilizáció-vizsgálatainak ad helyet. De hogy őszinte legyek, nem tudom biztosan, egyáltalán miben buzgólkodnak: eddig semmi igazán jelentős nem produkáltak az említett tárgykörben. A kultúra fogalma sokkal termékenyebb, mivel lehetőséget kínál a történelmi tudás alapvető paramétereinek újszerű vizsgálatára.

Y. M-M.: Mit gondol a történettudomány fejlődéséről?

A. J. G.: Azt hiszem, az 1960-as évektől a történettudomány oly mértékben fejlődött, hogy most valósággal egy másik történettudományról beszélhetünk: mintegy belülről kívánja tanulmányozni azokat, akik előttünk éltek. Ez az új megközelítésmód egyszerűsre mind a középkor újszerű megértését is elősegíti. Például hogyan értjük meg azt, hogyan gondolkodtak az emberek a középkorban arról, ami a halál után következik? Azt is mondhatjuk: „Nos, lapozzuk fel Dantét, és megtaláljuk”, de Dante egy rendkívüli lángész volt, az emberi géniusz kivételes kifejezője, és az is nyilvánvaló, hogy leírása a túlvilágról mélyen személyes és költői. Nem tekinthetjük a középkori mentalitás reprezentatív megnyilvánulásának, s így azt, hogy mit gondoltak a túlvilágról az egyszerű emberek, nem is ítélnéjük meg Dante remekműve alapján. De vannak más, mindennemű művészeti értéket nélkülöző írások is, melyek ugyanakkor képesek a kor átlagemberének a túlvilággal kapcsolatos elképzeléseit feltárni. Ezeket a „túlvilágjárásról” adott beszámolókat olyanok írták, akiknek valamilyen látomásélményük volt arról, hogy megjárták a poklot és a purgatóriumot. Korábban senki sem érdeklődött az effajta szövegek iránt, de az új történettudomány máshova helyezi a hangsúlyokat is, más képet nyújt a múlttól, új kérdéseket vet fel,

melyek megválaszolása a hagyományostól eltérő források bevonását és a források átfogóbb értelmezését igényli.

Mindannak fényében, amit az előbbiekben mondtam, sokkal jobban boldogulok a kultúra, mint a civilizáció fogalmával. Bár, jegyezzük meg jól, a kultúra vagy civilizáció dilemmája meglehetősen skolasztikus. Olyan fogalmakat használok, amelyek beválnak, és lehetőséget biztosítanak arra, hogy konkrét anyagon dolgozhassam. Ha sikerrel járok – nos, a győzteseket sosem illet bíráló! Ha tévedtem, akkor másképp kell beszélnünk róla.

Y. M-M.: Kérem, beszéljen önmagáról.

A. J. G.: Moszkvában születtem, anyám pedig Nyercsinszkben, egy távol-keleti orosz kisvárosban, egy elvilágiasodott zsidó család tagjaként. A XIX. század végén nemcsak parasztok települtek Szibériába, hanem más, vállalkozó szellemű emberek is, jórészt zsidó származású kereskedők, akik asszimilálódtak a helyi orosz népességhez, s így elvesztették kapcsolatukat a zsidó gettóval, általában a zsidó közösséggel. Anyám jól példázta ezt az asszimilációt, amennyiben sem jiddisül nem beszélt, sem vallását nem gyakorolta. Édesapám másfél éves koromban halt meg, enél fogva semmit sem tudok mondani róla. Ezért csak annyit mondhatok, hogy egy orosz-zsidó moszkvai családból származom.

Y. M-M.: Mi keltette fel az érdeklődését a történelem iránt?

A. J. G.: Középiszkolai tanulmányaim utolsó éveiben több műszaki főiskola „nyitott napjára” is ellátogattam, és csakhamar rájöttem, hogy nem különösebben izgatnak a gépek és működésük. Ezzel együtt a történelem iránt érzett szeretetem nem volt több gyermekes hobbinál. Egyetemi tanulmányaimat a második világháború idején kezdtem el – gyenge látásom miatt nem hívtak be katonának. Akárhogy is, a mozgósítás alkalmával egy hadiüzembe küldtek dolgozni, s így az egyetem első két évfolyamát levelező hallgatóként végeztem. Olvasmányaimat is magam válogattam meg. Egy-két tanulmány – főként a történész Petruszevszkij írásai – komoly hatást

tett rám, valóságos szenvedélyt keltett bennem a történelem tanulmányozása iránt. Volt azonban egy kivételes pillanat is: húszéves koromban érdeklődni kezdtem a bolsevik párt története iránt, ugyanis meg akartam érteni, hol kereshető a sztálini diktatúra eredete. Hamarosan kijózanodtam, és felismertem a szóban forgó téma tanulmányozásának teljes lehetetlenségét. Ebben a pillanatban kaptam a legjobb tanácsot, melyet nekem bárki valaha is adhatott. Közölték velem, hogy tekintet nélkül az addigi tanulmányaim körére, egy bizonyos Alekszandr Najsikin történész professzor irányítása alatt kellene folytatnom tanulmányaimat, aki történetesen középkoros kutató volt. Rövidesen beleszerettem a középkorba. A nevezett és munkatársai megtanítottak komolyan dolgozni. Ezt követően fokozatosan fel kellett ismernem, hogy az orosz történettudomány abban a formában, ahogyan tanították, kihalásra van ítélve.

Mindennek ellenére én magam rendkívül szerencsés voltam, amennyiben még módomban állott olyan tudósokkal együtt kutatni, akiket a forradalom előtt képeztek történésszé. Ők még ragaszkodtak az orosz értelmiség hagyományához, és hitem szerint kifinomult modoruk még eszméiknél is mélyebben hatott rám. Már ösztönösen is mindig szerettem olyan idős emberekkel együtt lenni, akik érintetlenül őrizték az egykori orosz értelmiség kincseit. De előbb-utóbb magam is rájöttem, hogy a történelem kizárólagosan marxista megközelítése zsákutcába vezet. Amikor erre a következtetésre jutottam, nyomban magamra maradtam egy rakásnyi bajjal.

Y. M-M.: Tapasztalt-e valaha antiszemita megnyilvánulást a szovjet rezsím részéről?

A. J. G.: Természetesen, már hogy is ne?! Problémáimat nyilvánvalóan megduplázta zsidóságom. Amikor négyéves voltam, egy magánóvodába vittek naponta a moszkvai Vozdviygenka utcába. Egy nap közölték anyámmal: az egyik anyuka rájött, hogy zsidó vagyok, s nem engedi, hogy a gyereke ugyanabba az óvodába járjon, mint én. Így a mamám kénytelen volt más óvodába járatni. Amikor

befejeztem az egyetemet, egy vezető történész, J. A. Koszminszkij azt ajánlotta, hogy jelentkezsem továbbképzésre. Amúgy kivétel nélkül mindenből a legjobb érdemjegyeim voltak. Fölvettek, de éppen másnap hoztak nyilvánosságra egy minden zsidóra vonatkozó kormányhatározatot. Az antiszemitizmus már 1943 óta az állami politika része volt, ekkor pedig 1947-et írtak. Minden zsidó diplomást kizártak a továbbképzésből. Kilenc hónapra keresztül harcoltam, hogy visszakérülhessek, és végül valami megmagyarázhatatlan szerencsével győztem – én voltam az egyetlen zsidó diplomás, akit visszafogadtak!

1950-ben védtem meg a disszertációm. Ezt követően normális körülmények között egyetemi oktatói állást kellett volna kapnom, ilyen azonban nem akadt a számomra. Semmi ilyesmit, még középiskolai tanári állást sem találtam. Végül az utolsó pillanatban a kalinyingrádi Állami Pedagógiai Főiskolán kaptam történelemtanári állást, ahol 1950-től 1966-ig tanítottam. Családom Moszkvában maradt, hétvégenként látogathattam meg őket. Ez a főiskola szörnyen provinciális volt – és itt kellett tölteni büntetésemet tizenhat hosszú éven keresztül! Viszont

itt kezdtem el a skandináv nyelveket tanulni, és itt készítettem el kandidátusi disszertációm is, melyet 1966-ban védtem meg. Tehát huszonhat éves koromban távoztam, és negyvenhárom éves koromban tértem vissza. Legjobb éveimet koszos vonatokon töltöttem, illetve egy olyan főiskola – már bocsánatot kérek – büdös hálótermében, ahol kezdetben tudományos fokozattal rendelkező tanár létemre még saját szobához sem juthattam, csak egy ágyhoz egy óriási hálóteremben, melyen megannyi diákkal osztoztunk. Ráadásul a főiskola dékánja szüntelenül kereste a lehetőséget, hogy az ismert „kellő” indok alapján kirúghasson, végül is sikertelenül, de csak azért, mert átkozottul szerencsés flótás vagyok! 1966-ban a moszkvai Filozófiai Intézetbe hívtak tanítani, de innen már 1968-ban kirúgtak a már jól ismert okból. Nyilvánvaló, hogy senki nem nevezett „büdös zsidónak”, de erre nem is volt szükség. Mindenki értette, mi a helyzet. Megkímélem itt a hangulatosabb részletektől, noha a mondás szerint mind a Jóisten, mind az ördög épenséggel a részletekben rejlik.

Akárhogyan történt is, 1969-től az Egyetemes Történeti Intézetben

kezdttem el tanítani. Annak ellenére, hogy számtalan helyről kaptam meghívást, nem engedtek külföldre utazni. Szeretett szülőházam határát csak a gorbacsovi peresztrojka megindulása után léptem át először. Beutaztam Európát, Ausztráliát és Észak-Amerikát. Valósággal elárasztottak meghívásokkal, ami számomra egyfajta kulturális sokkot okozott – olyan világban éltem addig, melyben külföldi utazásra még csak gondolni sem lehetett, így sem nem érdeklődtem iránta, sem nem bántódtam miatta. Olvastam Itáliáról, Párizsról és más helyekről, de belegondolni, hogy ezek mind valóban léteznek, bejárhatók, tapinthatók, beszívható a levegőjük, hogy dolgozhatom egyetemi könyvtáraikban, hogy felolvasásokat tarthatok és külföldi kollégákkal találkozhatok az ott rendezett konferenciákon – nos, ez elképzelhetetlen volt. Csak hatvan-négy éves koromban kezdtem el külföldre utazni, abban az életkorban, amikor normális, magukra adó emberek szokás szerint már visszavonulnak. Sőt mindazok, akiket tiszteltek, Tolsztoj és Goethe kivételével az én koromban már halottak voltak.

Fordította: Széphelyi F. György