

.....

Gyáni Gábor

A társadalomtörténet mint retrospektív kulturális antropológia?

I.

A vita, melybe a szerkesztők kérésére bekapcsolódom, kivételesnek számít tudományos életünkben: a manapság világszerte tapasztalható, egyszersmind hevesen vitatott szemléletváltásról, így Niedermüller Péter írásának tárgyáról, ugyanis nem folyt még nálunk tudományközi eszmecsere. Ezért és ennyiben van jelentősége és persze külön jelentése annak, hogy ki mit mond a szőnyegen heverő témáról, hiszen ezzel sokat (talán mindent?) elárul tudományos elveiről, elméleti tudatosságáról (netán tudatlanságáról, közönyösségéről), sőt közvetve kijelöli saját helyét a tudományos megismerés közegében és annak hatalmi rendszerében.

Niedermüller írása beszámoló, de ugyanakkor program is: a beszámoló arról szól, hogy napjainkban milyen változás van kialakulóban, a humán- és egyes társadalomtudományok megismerő tevékenységében, azaz a megismerés milyen új fogalma körvonalazódik. A beszámoló azonban a szerző határozott szándékai szerint egyúttal program, norma vagy mérce, de legalábbis ajánlás arra nézve, hogy a jövőben milyen tudományoszményt tegyünk magunkévá.

A tanulmányhoz kapcsolódó kommentárok szerencsére sokféle véleményt dokumentálnak: megtalálhatók közöttük ezen tézisek feltétlen támogatóitól beérkezett írások éppúgy, mint az azokat teljesen vagy majdnem teljesen elutasító eszmefuttatások, de nem hiányznak a fenntartásokkal élők megnyilatkozásai sem. Ez önmagában rendjén is lenne, feltéve,

ha a diskurzus valóban érdemi kérdésekről folya. Ám korántsem ez a helyzet. Különösen a Niedermüllerrel vitatkozótól várhatnánk el teljes joggal, hogy nézzenek komolyan szembe elméleti kihívásával. Számukra ugyanis nagyobb a probléma egzisztenciális hordereje, több a tétje, mint a hívek esetében. Abban, hogy ez végül is elmaradt, megítélésem szerint a vitaindító írás is ludas.

Az egyébként módfelett igényes és gondolatgazdag tanulmány szerves hibájának tartom, hogy egyszerre sikerült túl "kozmpolitára" és ugyanakkor diszciplinárisan kissé "provinciálisra". Az utóbbit az erdélyi Biró A. Zoltán azon nyomban észrevételezve megállapítja: "a néprajzhoz mért öndefiniálást... az építendő diszciplína számára nem tartom feltétlenül szükségesnek..." (133. old.).

A hazai (néprajzi) kontextustól történő "indokolatlan" elvonatkoztatás vádja pedig úgy szólván a tudomány mindegyik hazai művelőjétől származó hozzászólásban felbukkant. S e közben éppen a lényeg sikkadt el, az, melyről Niedermüller maga is érthetetlen visszafogottsággal, meglehetősen szűkszavúan szolt tanulmányában (100. old.). Nevezetesen arról, hogy a néprajz "állítólagos" válságából a kitörés lehetséges útjaként ajánlott tudományos paradigma nem valami partikuláris (néprajzi és/vagy antropológiai) fejlemény, hanem olyasvalami, ami a tudományos megismerés századunk egyik meghatározó filozófiai áramlatából kinőtt, merőben új fogalmán nyugszik. A végső soron Heideggerre és természetesen a filozófiai fenomenológia olyan markáns képviselőjére, mint Husserlre (a hivalkodóan bőszéges irodalomjegyzékben neki sajnálatos módon nem jutott hely [például Husserl, 1972:296–323.] visszanyúló új paradigma így összegezhető: a lét és a megértés közvetlen interaktív, egymással felelő (dialogizáló) viszonyban áll, vagyis a megismerésnek szintén kijár az ontológiai státus!

Az objektum – szubjektum mint két egymástól mereven elválasztott entitás dogmájának e koncepcióban foglalt radikális tagadása szokatlan helyzetbe hozta/hozza a szaktudományokat: művelőiket határozott választásra készíti. Erre az "elméletválasztásra" nem egyszer "tudatalatti ösztönzés" hatására kerül csak sor, hogy Georges Duby szavait idézzük. Legalábbis azok esetében alakul így (Dubynél feltétlenül), akiknek elméleti tudatossága fölöttébb renyhe. "Bennem nincs nagy hajlandóság az elméletalkotásra: a mesterségem *művelem*, sokat nem elmélkedem róla – vallja a francia medievista (Duby és Lardreau, 1993:34–42).

A francia historikus példájánál maradv a olykor (vagy többnyire?) öntudatlan paradigma- vagy csak szemléletváltás eredményeként azután szkepticizmus kezdi beárnyékolni az olyan fogalmainkat, mint a "valóság" vagy a "megismerés". "Nem hiszem – vallja másfél évtizeddel ezelőtti önreflexióiban Duby, – hogy a mai történészek körében bárki is a magáévá tenné még az ötven–hatvan évvel ezelőtti pozitivizmus szemléletét, azt, ami a természettudományok fellendülése idején erősödött meg az emberekben, hogy megteremthető volna a múlt történéseinek lelkiismeretes, igaz ismeretanyaga: a történet-»tudomány«. Szent meggyőződésem, hogy a történész munkája mindig elkerülhetetlenül szubjektív, legalábbis az enyém egészében az. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne tennék meg mindent, ami csak tőlem telik azért, hogy a lehető legjobban közelítsek ahhoz amit – szövegünkhöz, e képzelet szülte szellemi termékhez vi. zonyítva – »valóságnak« nevezhetünk." (Duby és Lardreau, 1993: 39–40).

Ha a kvalitatív társadalomtudomány tényerése valóban korunk univerzális fejleménye, amely kezd lassan korszellemmé válni, akkor a magukat valamennyire is komolyan vevő

társadalomkutatók sem engedhetik meg maguknak (különben menthetetlenül elveszítik a tekintélyüket), hogy kitérjenek vele szemben az állásfoglalás kötelessége elől, még akár olyan tetszetősen hangzó (demokratikus látszatot keltő) elv hangoztatásával sem, miszerint: "a pluralizmus többet ér, mint bármilyen deklarált új egyeduralom" (Voigt, 167. old.). A sokféle és – állítólag – egyenrangú tudományos megközelítés úgynevezett koegzisztenciája ugyanis a legkevésbé sem ártatlan minden körülmények között. Például azért nem, mert könnyen válhat biztos menedékkévé a reflektálatlan s ily módon szellemi tespedtségbe süllyedő kutatói gyakorlatnak. Az utóbbi elkötelezett művelői, merő kényelmességből, úgy térhetnek ki legkönnyebben a kritikai véleményeket ükötetű diskurzus elől, hogy onmaguk legitimálását múltbeli és a folyamatos produkcióban megtestesülő teljesítményükre bízják: "Ha majd mások is kiadnak ötven kötetnyi nemzetiségi néprajzot... akkor szívesen átvesszük a jó megoldásokat... Hol van az a külföldi, ötkötetes néprajzi lexikon, ahonnan a közművelődés meríthet, mint a miénkben?" (Voigt, 166.) stb.

Ám, ha a tudományfejlődés általános tendenciája rejlik a paradigmaváltás mögött, miért marad el Niedermüller tanulmányából az új szemléletmód más diszciplínák berkein belüli jelentkezésének legalább a jelzése, közülük némelyeknek tanulságokkal is kecsegtető bővebb taglalása? A hozzászólók egyike joggal hiányolta a hermeneutika irodalomtudományi alkalmazásának akár pusztá megemlítését, ami azért is fájó hiány, mert idehaza éppen a recepcióesztétika átvételc törté fel az utat az interpretatív tudományos szemlélet előtt. S ezen a téren ma már túl is vagyunk a merőben csak elvi deklarációkon és programjellegű kiáltványokon, hiszen az elmúlt években gazdag konkrét empirikus kutatási tapasztalat halmozódott fel (Kulcsár Szabó, 1994: különösen 88–101).

Az utóbbi észrevétel közvetlenül át is vezet a "kozmetopolitizmus" problémájához. Niedermüller úgy vágott bele az új paradigma ismertetésébe, hogy elmulasztott szénézni idehaza. Talán, ha túttekint a referenciaként választott néprajz szűk határain, észreveszi a hermeneutikus megközelítés némely hazai kezdeményeit, ha máshol nem, akkor az imént említett irodalomtudományi kutatásoknál. Ám ennél is fontosabb kérdés, hogy mennyire autentikus vagy körültekintő Niedermüller a magára vállalt közvetítői szerepben. Kommentátorai egyike – másika kétséget támasztott ez iránt, mivel szerintük a szerző felelőtlenül ragadott ki eredeti kontextusukból – a hatvanas és hetvenes évtized német tudományosságából – egyetlen újító szellemi irányzatot, amelyet azután magyar kollegái elé állított minden további nélkül követendő mintaként.

Nem lévén tájékozott a magyar s kivált a német néprajztudomány történetében, nem nyilváníthatok véleményt arról, vajon adaptálhatók-e – és ha igen, mennyire – a felvetett mó szeriani és konceptuális eljárások. Azt viszont bizton állítom: aligha van elvi akadály a tudományos megismerési metódusok széles körű adásvételének, kivált ha nemcsak szűk körű kutatási technikákról vagy helyhez és időhöz kötött fogalmakról, hanem egyenesen magának a megismerésnek s tárgyának merőben új fogalmáról van szó. Ennek az ellenkezőjét csak a bezárkózó, magát valamiféle nemzeti hivatástudat megfogalmazójaként és táplálójaként definiáló tudomány vallhatja s jelentheti ki, a tudomány egy olyan válfaja tehát, amely, őszintén remélem, e diskurzus résztvevőitől merőben idegen.

Ennél aggasztóbb gondnak tartom, hogy Niedermüller módfelett apologetikusan jár el a programként meghirdetett új paradigma bemutatásakor, amelyről így nem tudhatjuk meg: vannak-e gyenge pontjai és ha igen, melyek azok. A nyilvánvalóan egyoldalú s kifejezetten elfogult tállalás sokakban kelthet viszolygást, olyanokat is elriasztva, akik talán, megnyer-

hetők lennének. S éppen itt van az utentikusság kritikus pontja. Hiszen az autentikusság nemcsak azt jelenti, hogy a receptor jól ismeri a tárgyat, hanem azt is, hogy tudatában van a releváns ellenvetéseknek (és persze a rájuk adott válaszoknak). Stílusosan szólva: egy tudományos megközelítés teoretikus képviselői és ellenlábasai között zajló dialógus "konstruálja a tudományos valóságot", az ő diskurzusuk hozza létre azt, ami Niedermüller írásának is a tárgya. A diskurzus során határolják körül a tudományos megközelítés pontos fogalmát, miután tisztázták, hogy mire használható, hol húzódnak a határai, melyek a korlátai, s végül: hol a helye a tudományos megismerés teljes univerzumában.

Hozzászólásom ezt követő második felében alkalmasint ezeknek a fogalmi kereteknek, vagy inkább korlátoknak, a fényében igyekszem tárgyalni a kulturális antropológia interpretatív válfajának társadalomtörténeti alkalmazhatóságát.

II.

E témaválasztásra maga Niedermüller jogosít fel azáltal, hogy kiemelten foglalkozik a társadalomtörténettel, kijelentvén: az képezi az "antropológiai kolonizáció elsődleges terepét" (112. old.). Ennek során részletesen taglalja a német Alltagsgeschichte elméleti célkitűzéseit, ám – sajnos – egy szót sem szól a programatikus törekvéseket hitelesítő, azokat igazolni hivatott empirikus kutatások eredményeiről, netán eredménytelenségeiről. Ezen a ponton már beleütközünk a Niedermüllernek általam felrótt elfogultság következményébe, abba az egyoldalúságba, ami a lelkesen vállalt interpretáció (és népszerűsítés) talán kézenfekvő ódiuma.

A szerző azt sugallja, hogy az Alltagsgeschichte programjára leszűkített(!) német antropológizáló történetírás valamiféle diadalutat járt be (jár be ma is), holott erről szó sincs. Magát a kutatási témát a jelzett értelemben még Lutz Niethammer kezdeményezte (rőla sem tud Niedermüller) jóval Lüdtke és társai előtt, de az Alltagsgeschichte éppúgy, mint az antropológizáló történetírás megannyi többi vadászterülete (áttekinti Dülmen, 1990), máig sem szűnő heves viták közepette foglal magának helyet a német tudományosságban. Nincs itt kellő tér és a szükség sem indokolja, hogy elmerüljünk a német historiográfia rejtelmeiben, annyi azonban talán tágabb szakmai körökben is ismeretes, hogy az antropológizáló történészek fellépése közvetlen reakció volt az 1975-ben útjára indított, zömmel a társadalomtudományos ("social-scientific"), beállítottágú bielefeldi történészeket reprezentáló folyóirat, a *Geschichte und Gesellschaft* körül tömörülő irányzatra. A kifejezetten angolszász ihletésű, pozitivistá-szcientista tudományeszményt magáénak valló, vagyis a kvantifikációt, a modellalkotást előnyben részesítő kutatási stratégia új színt hozott magával a szellemtörténeti hagyományoktól átítatott német történetírásba.

A történetírás antropológiai kolonizációját a kezdetektől fogva az utóbbi történészekkel folytatott, gyakran szenvedélyes polémia kísérte, ami Jürgen Kocka és Hans Medick írásaiban és élőszóban váltakozva zajló állandó vitájaként perszonalifikálódott (én 1990-ben Madridban voltam közvetlen szem- és fültanúja kettejük már szinte szokványosnak számító szellemi párviadalának).

Milyen félrevezető Niedermüller eljárása, midőn eltünteti ezeket a markáns különbségeket az egymással gyakorlatilag összehétközhetetlen irányzatok között. Erre vall ugyanis az,

ahogyan Kocka és Wehler tanulmányaira hivatkozik, azt a látszatot keltve, mintha ők is komoly érvekkel támasztanák alá az Alltagsgeschichte programját (115–117. old.). Holott éppen ők, elejétől fogva, annak legkonceptiózusabb bírálói (Gyáni, 1992). Niedermüller úgy említi például Wehler egyik 1988-as tanulmányát (116. old.), mint a mindennapi élet kutatását Lüdtke modorában szorgalmazó törekvések melletti érvet. A valóság pedig az, hogy Wehler ebben a tanulmányában alapvető elvi kifogásait foglalta össze az Alltagsgeschichte programjával (de nem konkrét kutatási eredményeivel) szemben. Erre utal a szerző írásának már a címével is: "Königsweg zu neuen Ufern oder Irrgarten der Illusionen?" Ennyit a szorosabban vett – német – tudományos kontextusról.

Helyesen utal rá Niedermüller, hogy az antropologizálás során "a kutatás hangsúlya a történelem *mikrostruktúrára* tevődik át" (116. old.). De talán mégsem árt külön is kiemelni, hogy a történetírás antropológiai "gyarmatosítása" elsősorban (vagy egyedül) mint mikrotörténetírás valósul meg, az utóbbi pedig nem társadalomtörténet, de nem is kultúrtörténet, hanem a kettőből kialakuló új valami.

A mikrotörténet – egyszerűen szólva – a méretek lecsökkentése, a vizsgált tárgy miniatürizálása (leszűkítése egyetlen falura, lakóhelyi közösségre, a háztartásra, a családra vagy az egyénre), emellett a megfigyelés (az adatgyűjtés) mikroszkopikus módja. De vajon mi végre a méretek csökkentés, adódik-e belőle többet a megismerésben?

Az utóbbit tekintve a mikrotörténeteknek nincsenek kétségei, törekvéseik célját illetően viszont eltérő nézeteket vallanak. Natalie Z. Davis szerint "a mikrotörténetek feltárják, hogy a történelmi folyamatokban miként valósul meg a lehetséges, az, amelyet adott időben és helyen kezdünk mint történetileg lehetségest elfogadni" (Davis, 1990:30–31). Giovanni Levi viszont úgy véli, a mikrotörténet "azt vizsgálja, hogy milyen mértékben s milyen formák között jut érvényre az emberi társadalom általános szerkezetében a szabad akarat". A normatív (makro)rendszerek belső ellentmondásai iránt fokozottan érzékeny makrotörténetész bemutatja partikuláris nézőpontok pluralitását, azt, ami a rendszereknek rugalmasságot és nyitottságot kölcsönöz. A parányi események, az egyéni tettek aprólékos rekonstrukciója éppen azért fontos – vallja –, hogy feltáruljanak előttünk a rendszerek bonyolult következetlenségei, melyek réseiben és hézagaiban az emberi szubjektivitás, maga a szabad akarat nyilvánul meg (Levi, 1991:107). Ha jól belegondolunk, Davis és Levi némileg eltérő megfogalmazása ugyanarról szól: a determinisztikus történetkép elvetéséről, melynek gyakorlati eszköze a mikrotörténetírás.

A definíciókat olvasva felötlik a kérdés: eszerint létezik egy önmagában vett mikrovilág (életvilág) és egy tőle elváló makrostruktúra (normatív rendszer), és ez a két entitás csak külön-külön vizsgálható vagy kutatandó? És ezzel a mikrotörténet legkényesebb pontjára tapintottunk: mi az általa feltárt ismeretanyag érvényességi köre? A makro- és a mikrotörténet közti viszony, nevezetesen, hogy valójában mit reprezentál a sokszínűségében megragadott helyi és egyedi, értelemszerűen olyan kérdés, melyet egyetlen mikrotörténetész sem kerülhet meg.

Carlo Ginzburg azon a nézeten van e kérdésben, hogy az átlagos, a közép szerű mindennapiság (ez testet ölthet egyetlen, múltban élt ember személyiségében és gondolataiban, lásd könyve hőstét. Menocchiót) éppen átlagosságánál fogva tekinthető "reprezentatívnak", mivel "mikrokozmoszként foglalja magában azokat a vonásokat, melyek egy meghatározott történelem valamely társadalmi rétegére jellemzőek..." (Ginzburg, 1991:20).

Davis nem ebben látja a probléma nyitját: a mikrotörténet során kiválasztott egyedi eset (az esettanulmány tárgya – írja – "nem egyetlen homokszemre lefordított világ, hanem egyetlen helyi hatalmi nyaláb, melyet hozzákapcsol a többi hozzá hasonló nyalábokhoz és hatalmi centrumokhoz, az, hogy befogad onnan érkező hatásokat és jelzéseket, ugyanakkor ki is bocsát feléjük ilyeneket" (Davis, 1990:31). Ezzel arra a gyakran hangoztatott vádra reflektál, melyet például Sharpe így fogalmazott meg: "Az antropológiai modellek pártfogásába vett mikrotörténeti megközelítés könnyen elhomályosíthatja azt az általános problémát, hogy hol is a hatalom helye a társadalom egészében és mi működésének a természete" (Sharpe, 1991:32).

Magyarán: adható-e valamennyire is érvényes (releváns) tudás a mikrovilágtól, ha nem veszünk tudomást a makrostruktúrákról, azok helyi hatásairól, miután ezeket a mikrovilágok határain kívüli, többnyire felettük érvényesülő erőket a mikrotörténész szándékosan kirekeszti látóköréből. Davis szerint ez nem valódi probléma, mert a hatalom a mikrotörténész fogalmai szerint nem pusztán egy központi (állami) intézmény, hanem olyan valami, ami szétterjed a társadalomban. Foucault hatalom-konceptiójára utal ezzel, a hatalom diffúz természetéről szóló, ma igen népszerű felfogását téve meg a mikrotörténet szemléleti kiindulópontjává. Ennek értelmében: "A hatalom nem birtokolható dologi javak módján... [hanem] úgy működik, mint egy gépezet. Bár piramis alakú szerkezete egy »főnököt« helyez a csúcra, az egész szerkezete az, amely a »hatalmat« termeli, és szétosztja az egyéneket ebben a permanens és összefüggő térben" (Foucault, 1990:242). Az "abszolút indiszkrét", mert mindenütt jelenlévő, egyúttal mégis "diszkrét", mivel a csendben és folyamatosan ható hatalom foucault-i fogalma nagy hatást gyakorol a mikrotörténészekre, olyannyira, hogy sokszor már a témaválasztásukat is megszabja.

Ha ezzel a huszárvágással talán meg is oldottunk valamit a makro- és mikrotörténet összhangba-hozásának fogas kérdéséből, még mindig előtűnik az a súlyos probléma, melyet az interpretatív antropológia "elméletellenessége" állított a kettő egyeztetésének útjába. Nem szükséges hosszasan ismertetni, hogy mit ír elő Geertz *sűrű-leírás* fogalma az elmélet alkalmazásának normájaként. Nevezetesen, hogy a kutatónak nincs "földközeli" elméleteknél elvontabb fogalmakra szüksége, tekintve, hogy általánosításai a "társadalmi beszéd" elemzésére irányulnak, és mindvégig megmaradnak az egyedi eset határai között, az értelmezés azoktól soha nem vonatkoztat el (Geertz, 1988:52).

Kérdés: a történész számára elfogadható-e vagy mennyire tartható be az ilyen eljárás? A probléma túl bonyolult ahhoz, hogy minden részletét kielégítően megvilágítva fejtsük ki róla véleményünket. Annyit azonban előre bocsáthatunk: a történész eredeti teljességében aligha teheti magáévá Geertz *sűrű-leírás* módszerét. Igyekszem néhány (korántsem az összes szóba jövő) érvet felsorakoztatni állításom alátámasztására.

A történész még kivételesen szerencsés esetben (s ez igazán ritka) sem dolgozhat olyan "forrásfeltételek" között, mint a résztvevő megfigyelő helyzetébe kerülő antropológus. A történész többnyire az emlékezet által erősen megrostált, szeszélyes esetlegességgel fennmaradt nyomokat talál, amelyek "szakszertű" kifaggatása helyettesíti nála a dialógust. Tovább súlyosbítja helyzetét, hogy még ezek a hiányosan megőrzött, reprezentatívnak a legkevésbé sem nevezhető nyomok is rendszerint "előre-kódoltak", értvén ezen azt, hogy a források többé-kevésbé a mindenkor: hatalom puszta öndokumentációi. Így a fáradtságos forráskritika sem mindig elegendő ahhoz, hogy eltűnjenek belőlük a torzító partikularizmusok. A korábban már idézett Duby jegyzi meg találon: "Az emlékezet... csak a

kivételeset őrzi meg, a hétköznapit, a közönségeset örökre elhullatja. A közös tudatban – az egyén emlékezetével ellentétben – nem gyúl ki hirtelen fény, s nem irányul közönséges dolgokra. Azt a fajta emlékezetet, amely nyomokban rögződik, *megfőkeztek*, a hatalom szerkezete uralta, hagyta rajta nyomát" (Duby és Lardreau, 1993:63).

Az így előszelektált történeti dokumentáció pusztá "megtalálása", majd meghatározott rend szerinti összegyűjtése és adott problémák bemutatására (értelmezésére) való hasznosítása mind-mind sajátos gondolati mechanizmusok keretei között zajlik, melyek lényegükben ütnek el a valóság közvetlen megfigyelés tudományos konstruálásának és értelmezésének antropológusi feltételeitől. A történeti tevékenység specifikumának a felismerése miatt ítéli Goldthorpe elhibázottnak azokat a vélekedéseket, melyek szerint a szociológia és a történetírás összeházasítható egymással. Pedig erről szó sincs – fejt ki a szerző –, hiszen a történetészek legföljebb csak rábukkannak esetlegesen fennmaradt "relikviákra", ám a szociológusok (és – tegyük hozzá – az antropológusok) forrásaikat maguk állítják elő (generate) a terepmunka eredményeként (Goldthorpe, 1991).

A történész ebben a helyzetben alkotó tudományos fantáziával pótolja az adataiból eleve hiányzó koherenciát: egységes történetet és logikus magyarázatot kerekítve belőlük, azzal cementezi tehát össze az emlékfoszlányokat, amit korának eszményeiből, értékeiből és nem utolsósorban, a jelen időhorizontjának ismerettöbbletéből magának leszűr. Már témát, kutatási területet is ennek megfelelően választ, a továbbiakban ez szabja meg a források összegyűjtésének mikéntjét, vagyis a történeti szelekciót, s végül mindezt egy probléma ismeretében képcs megtenni. A probléma viszont belőlük magából, személynél intellektusából fakad, miután képtelen elvonatkoztatni attól, amit jelenéből visszatekintve már tud a múlttól, vagy amit még nem tud, de aminek a megismerésére vágyat érez. A történész megismerő tevékenysége tehát eleve retrospektív jellegű, és helyzete már ezért sem hasonlítható annak a vonatutasnak a helyzetéhez, aki a szakadatlan, egyfolytában tartó utazás végén a megtett útra visszaemlékezve jut mindannak tudatára, ami vele közben megtörtént (kontextualizálja az egyedi eseményeket, apró és összefüggéstelen történéseket). A történész valójában egy személyesen soha végig nem járt vonatutazást próbál megismételni annak összes váltóival és kitérőinek a teljes bepásztázásával.

A történész nem felejtkezhet meg arról, hogy az, amit vizsgál, nem állapot, hanem folyamat jellegű "valóság", olyan valaha volt jelen, melyre utóbb jövő következett, s valójában ez az utóbbi közvetíté számára a múltbeli valóságkonstrukciókat. Ez a csak számára hozzáférhető jövőhorizont, vagyis a múlt "utótörténete" ruhazza fel a múltat történelmi jelentőséggel, ez kölcsönöz történelmi jelentést, ami (természetesen) nem mindenben egyezik az események valamikori átélő részéről neki tulajdonított jelentéssel. A történelem éppen emiatt és ennyiben a *mi* történelmünk is egyúttal, tehát az események olyan egymásra következő sorozata, amely a történész előtt már ismert utótörténet fényében válik egészen felfoghatóvá (Nijhuis, 1990). A történeti időkorizontból adódó többlettudásnak vagy csak másról szóló tudásnak, az időben felhalmozódó tapasztalatnak, egyszóval: az elméletekben összegzett tudásnak a figyelembevétel nélkül aligha alkotható meg a *múlt mint folyamat* fogalma. Márpedig e fogalom nélkül a mikrotörténet sem művelhető, jöllehet a mikrostrukturákat közvetlenül többnyire nem hatja át a makrofolyamatok dinamikája.

Ilyen okokból gondolja Levi, hogy Geertz kultúra-fogalma és "sűrű-leírás" elmélete nem segít hozzá, hogy történészként magyarázatot adjunk a "korlátozott racionalitások" időbeli

és térbeli dinamikájára. Nem véletlen, hogy a "sűrű-leírások" repertoárjának – folytatja –, nem része az összehasonlítás művelete, mert ez csak olyan repertoár, melyből – tisztázatlan – előírások szerint ragadhatók ki egyes esetek a magyarázat céljaira. Az értelmezés ezért gyakorta nyitva marad és eldönthetetlen érvénye felettébb korlátozott (Levi, 1991:104).

A mikrotörténet és az interpretatív kulturális antropológia eltéréseinek ez a kissé hosszadalmas bizonyítása nem arra szolgál, hogy tagadjam a történeti antropológia létjogosultságát. Ezt már csak azért sem tehetem meg, mert ezzel ellentmondanék saját tudományosemnek. A lehetséges és az elérhetetlen közötti határvonalat szerettem volna csupán meghúzni néhány fontos vonatkozásban, ily módon járulva hozzá a két diszciplínából létrejövő új "megértő tudomány" fogalmának a tisztázásához.

Irodalom

- Davis, N. Z. (1990): "The Shapes of Social History". *Storia della Storiografia – Hist. – Historiographie*, 17, 28–36.
- Duby, G. és Lardreau, G. (1993): *Párbeszéd a történelemről*. Bp.
- Dülmen, R. van (1990): "A történeti antropológia a német társadalomtörténetírásban (Beszámoló)". In Vári András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai. – Tanulmányok*. Bp. 80–101.
- Foucault, M. (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Bp.
- Geertz, C. (1988): "Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez". In Vári A. (vál.): *Missionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Bp. 13–62.
- Ginzburg, C. (1991): *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*. Bp.
- Goldthorpe, J. H. (1991): "The Uses of History in Sociology: Reflections on Some Recent Tendencies". *British Journal of Sociology*, 42. 2. 211–231.
- Gyáni G. (1992): "A makro- és mikrotörténet vitája". *BUK SZ*, 4. 492–495.
- Husserl, E. (1992): "Természettudományi és szellemtudományi beállítódás. Naturalizmus, dualizmus és pszichofizikai pszichológia". In Husserl, E.: *Válogatott tanulmányai*. Bp. 296–323.
- Kulesár Szabó E. (1994): *Az új kritika dilemmái. Az irodalomértés helyzete az ezredvégen*. Bp.
- Levi, G. (1991): "On Microhistory". In Burke, P. (szerk.): *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania. 93–114.
- Nijhuis, T. (1990): "Towards a Synthesis of Social Scientific and Anthropological Oriented Historiography". In *17th International Congress of Historical Sciences* I. kötet. Madrid. 187–192.
- Sharpe, J. (1991): "History from Below". In Burke, P. (szerk.): *New Perspectives on Historical Writing*. Pennsylvania. 24–42.