

tied is – mulandó, s a mágneses név úgy változik, ahogy mifelénk változtatják mostanában nevüket az utcák. De ezt nem hiszem. A fejlődés nem egy kromatikus skála, mely nem visz sehová. A dolgok nem úgy ismétlődnek, ahogy a harang kong; hanem minden kondulásnak minden időben más a veleje. Mondhatnám úgy is, hogy nem mindegy, mikor szokik le az ember az ágybavizelésről: hat hónapos korában vagy harmincéves korában. Én – úgy érzem – immár szobatiszta vagyok.

Úgy „pászolunk” egymásba, mint a zárba a kulcs. Simán fordulunk, zajtalanul. Én úgy találtam meg az ajtómat, mint a korhely, aki végigpróbálgatta az egész emeletet, míg a lakására lelt. Te józanabbul, s majdnem első kísérletre.

Fő dolog persze, hogy az ajtó nyílik, az ember beléphet végre a fűtött szobába, letopogja lábáról a havat, s dúdol hozzá, mikor a teát főzi. Így melegszik. Már felejtí a zord telet odakint – hová lett? A cserépkályha átfűlt, fehér csempéiből úgy árad a meleg, oly észrevétlenül, mint egy korty törkölyből a mámor. Az ember jódollgában bírja legrosszabbul a boldogságot.

Azért írom ezt. Emlékeztetőnek. Házi alkotmányának. A forradalom alapokmányának. Március tizenhatodikán békésen biliárdoztak volna a pesti diákok, ha nem adták volna ki előző nap a 12 pontot. Az ilyesmi izgat, bizserget és kötelez. Azért írom ezt. Magam ellen, az ellen, hogy a szerelem ne szűnjék meg szenzáció lenni, s ha megszűnnek, legyen a kezében egy papír, amit fölmutatsz. Ez hát a váltó.

Ezért írom alá.

Örkény István

(Nagy Angéla és Örkény István 1948-ban házasságot kötött. Két gyermekük született: Angéla [1949] és Antal [1954]. 1959-ben elváltak.)

Takáts József

A KULTUSZKUTATÁS ÉS AZ ÚJ ELMÉLETEK

Az 1989-et követő „elméleti Bumm” számos elméleti irányzatot ismertetett meg Magyarországon az irodalomtudományon belül is. Egy részük nagy összegű támogatásokhoz jutott, és intézményes befolyásra tett szert, más részük csak egy *Helikon*-számig jutott el, s nem keltett különösebb érdeklődést a szakmában, néhány irányzatnak pedig csak a híre érkezett meg a hazai egyetemekre. A recepció természetes módon sajátos hazai változatokat hozott létre, melyek lényeges pontokon térnek el a Nyugat-Európában vagy Amerikában honos változatoktól. A recepcióesztétika hazai változata például inkább kanonikus és kritikai ambíciókkal párosult, mint történetiekkel, s a „*társadalmi gyakorlat feltételhorizontja*” feltárásának „*feladatával*”¹ alig foglalkozott; a dekonstrukció Paul de Man-féle változata – mint azt Bókay Antal megjegyezte Az ESZTÉTIKAI IDEOLÓGIA utószavában² – valamiféle formalista módszerpótlékként működik a hazai recepcióban; az alkalmazott dekonstrukció erősen politikai beállítottságú irány-

zatai pedig jórészt politikumuk nélkül jutnak át a magyar szellemi közegbe. A recepció általában kiszakította az irányzatok alapszövegeit azokból a vitaszituációkból, amelyek meghatározták őket. Rendkívül jellemző például, hogy amikor a *Helikon* annak idején ismertette a Derrida–Searle-vitát, eszébe sem jutott Searle írását is leközelíteni, s ugyanígy járt el a *TESTES KÖNYV* a Said–Ricoeur-vita vagy a Fish–Abrams-vita esetében. A recepciónak ez az egyoldalúsága és döntően apologetikus beállítottsága mélyen jellemző a magyarországi befogadásra.

Mivel a hazai fogadtatást az „elméleti Bumm” keretei határozták meg, a különféle irányzatok egymásra torlódva jelentek meg a hazai szellemi piacon: nem maradt idő egymáshoz való viszonyuk tisztázására. E kijelentés alól talán csak a hermeneutika-dekonstrukció viszony sokszor körbejárt kérdése kivétel. A 90-es évtized közepe óta sorra jelennek meg a hazai piacon olyan baloldali, nagyon gyakran a marxizmus által is inspirált elemző gyakorlatok, mint a kritikai kultúrakutatás (*cultural studies*), az új-historizmus, a szimptomatologikus vagy a posztkoloniális olvasás. A magyar recepció mindaddig nem nézett szembe azzal sem, milyen lehet a viszonya ezeknek az elméleteknek a hazai marxista tradícióhoz és az általa meghatározott irodalomtudományi hagyatékhoz. Végül azt kell még megjegyezni, hogy az új irányzatok hazai ismertetése időnként – Mészáros Sándor remek kifejezésével élve – a „lépéstartás!” tornatanári retorikáját idézte, amely az irodalomelmélet és az irodalomtörténet-írás szakembereinek egymáshoz való viszonyát úgy képzelte el, hogy az előbbieket a korszerű nyugati tudományos eredmények hazai megismertetői, míg az utóbbiak feladata ezek megtanulása és alkalmazása. Ez az elképzelés azonban túlzottan alábecsüli a hazai irodalom-elmélettel foglalkozók szellemi lehetőségeit és képességeit, tévesen ítéli meg elmélet és történetírás egymáshoz való viszonyát, s kissé avult elgondolásai vannak az irodalomtörténet-írás mai gyakorlatairól.³ Amikor tehát írásomban azt igyekszem végiggondolni, mennyiben változott meg az irodalmi kultusz kutatás tudományos kontextusa az elmúlt évtizedben, mit tanulhatna el az újabb irányzatoktól, s miben kellene konfrontálódnia velük, akkor mi sem áll távolabb tőlem, mint a „lépéstartás” retorikájának a használata.

Mivel a kultusz kutatás olyan értelmezői gyakorlat, amely nemcsak a szövegeket és olvasásukat tekinti az irodalom világához tartozóknak, hanem szerzői image-eket, tárgyakat, cselekvéssorokat s a kulturális fogyasztás számos más formáját is – mindazt tehát, amit Paul de Man idegenkedve vagy megvetően az irodalom külpolitikájának nevezett –, azokhoz az irányzatokhoz áll közel, amelyek az irodalom társadalmi beágyazottságát hangsúlyozzák. A kultusz kutatás középpontjában egy analogikusan képzett elvont modell áll – eszerint az irodalmi kultusz a vallási kultusszal analóg, mintegy kvázi-vallási jelenség (mint Dávidházi Péter írta: „*legtöbbjük a vallási élet istentiszteleti módzatainak leszármazottja*”)⁴ –, mely analógia kezdettől fogva alapvetően meghatározta a kultusz kutatás perspektíváját és fogalomkészletét. Ugyanakkor már a kutatási szempont egyik első bírálata, Fodor Gézáé – mely éppoly kiváló volt, mint e szempont „elsőszülöttje”, Dávidházi könyve –, hangsúlyozta, hogy nem látja tarthatónak a kultuszok endogén leírását, a mentalitás és történeti kontextus „*zárójelzését*”,⁵ s valóban, a kultusz kutatás későbbi gyakorlata interdiszciplinárisan nyitottnak bizonyult, s más társadalmi cselekvésektől befolyásoltként, körbevettként tárgyalta az irodalmi kultuszokat. Kérdés persze, vajon a kultusz kutatás irodalomtörténet-írása az *irodalom* történetét írja-e meg, vagy ellenkezőleg, éppen az irodalomról mint irodalomról nincs is mondanivalója. Úgy vélem, a kultusz kutatás szemszögéből nézve e kérdésnek nincs sok ér-

telme. A kérdés olyan perspektívát foglal magában, miszerint az irodalom esszenciálisan meghatározható valami volna – mondjuk például azáltal, hogy a nyelv költői funkciója és kommunikatív funkciója közül az irodalmi szövegekben az előbbi a domináns, vagy azáltal, hogy az irodalom nyelvének mindig tudomása van önnön nyelviségéről, s ez különbözteti meg a nem irodalmi szövegektől. Bármi legyen is a véleményünk az ilyesfajta elméleti álláspontokról, azt kell mondanunk, hogy a kultusz kutatás perspektívájából nézve az irodalomnak nem esszenciális, hanem institucionalista leírása lehetséges csupán.

Talán pontosabb, ha azt mondjuk, hogy a kultusz kutatás felől nézve az irodalomtörténet az irodalom társadalomtörténetét jelenti,⁶ amelynek – Peter Burke megfogalmazását követve – nincs is különösebb szüksége az „irodalom” s főként nincs az „irodalmisság” fogalmára.⁷ A kultusz kutatóra is érvényes Burke kijelentése a társas-használatelvű megközelítésmód interdiszciplináris jellegéről, miszerint ma már nehezen tartható a „művészettörténész” vagy az „irodalomtudós” társadalmilag konstruált identitása – valamennyien művelődéstörténészek vagyunk.⁸ Hasonlóan foglal állást LITERARY THEORY című könyvében Terry Eagleton. Miután bevezető fejezetében sorra veszi – szkeptikus megjegyzések kíséretében – az „irodalom” vagy „irodalmisság” fogalmának meghatározására törő szokásos állításokat, közli irodalomelméletének olvasóival: „*Ha mostantól kezdve az »irodalom« vagy »irodalmi« kifejezést használom, »láthatatlan törlesztel« alá helyezve értendő.*”⁹ A hazai irodalomtudományban Kecskeméti Gábor élt ilyesféle javaslattal, amikor az irodalomtörténész alapvető kérdését, amely még Horváth Iván konvencionalista megfogalmazásában így hangzott: „*kik mikor mit tekintettek irodalomnak?*”, ekként fogalmazta át: „*kik mikor mit tekintettek kicsodának?*”¹⁰ Ha jól látom, Kecskeméti olyasmire céloz, mint Burke: az irodalomtörténésznek nincs különösebb szüksége „az irodalom” (esszencialista) fogalmára, főként, ha olyan időszak szövegeivel foglalkozik, amelynek szereplői nem ismerték e fogalmat.

A kultuszvizsgálatok alapvető analogikus modelljét háromféle alapozó magyarázattal láthatjuk el. Az első – filozófiai antropológiai vagy lélektani kiindulású – magyarázat szerint az ember eredendő szakralitás iránti igényeit kereshetjük a kultuszok mögött, melyek a szekularizáció időszakában már nem vagy nemcsak a tényleges vallások által behatárolt terepen jelentkeznek, hanem más területeken is, például olyan kvázi-vallásos viszonyulásokban, amelyek bizonyos embereket egy-egy ideológiához, politikushoz vagy művészhez kötnek. A második magyarázat középpontjában a nyelvi leszármazás tétele áll: eszerint a nem vallási jellegű kultuszok nyelve és szokásrendje a vallási kultuszok leszármazottja, az előbbieken is fellelhetjük az utóbbiakra jellemző profán-szagrális dichotómiát, s e kultikus nyelv kvázi-vallásos viszonyulást termel. E két magyarázat össze is kapcsolódhat, el is válhat egymástól. A harmadik lehetséges magyarázat szerint a nem vallási jellegű kultuszok egy tiszteletfajta kifejezésére szolgálnak, amely nem egyszerűen egy személyre (vagy személyekre) irányul, hanem e személy alkotásának, tettének, életének vagy életformájának egy közösség által elfogadott jelentésére. E tiszteletfajta az emberi világ hierarchikus elképzeléséhez kötődik: nem önmagával egyenrangúként tekint a tisztelet tárgyára, hanem mint példaszzerűre, magasabb rendűre. A tisztelet kifejezésekor a közösség kulturális emlékezete lép működésbe, olyan nyelvi-viselkedési készleteket, „szótárakat” mozgósítva, amelyek a kulturális emlékezet szerint valaha döntően szagrálisak voltak. Az első két magyarázatot a nem vallási kultuszok erős (tartalmi), a harmadikat gyenge (keret jellegű) analogikus magyarázatának nevezhetjük.

Az erős magyarázatok érvényesülése esetén fennáll a veszélye annak, hogy a kultusz kutató túlzottan ismerősnek tekinti a szeme elé kerülő jelenségeket.¹¹ Az elvont analogikus modell egyként kultikusnak tekinthet 1815-ös és 1997-es eseteket, orosz- és magyarországiakat, művelt professzionális csoportokét és alsó néposztályba tartozókat, anélkül, hogy feltenné a kérdést, ugyanazt jelenti-e a „kultikus” mindezekben az esetekben? Már Max Weber felhívta arra a figyelmet vallásszociológiai írásaiban, hogy ugyanazt a vallást mennyire eltérő módon élik meg az eltérő társadalmi csoportba tartozó emberek, sőt egy radikálisabb szociális konstruktivista azt is állíthatná, hogy nem is „ugyanazt” a vallást éli meg két különböző csoportba tartozó ember, hiszen eltérő világot épít fel a „megélés” során az egyik, illetve másik csoport. Ugyanígyen értelemben különböznek egymástól a kultuszok is. A kultusz kutatók gyakran – az ismerősség pillantásától vezérelve – kevésbé érdeklődnek a kultuszban részt vevők céljai, hitői és identitása iránt, hiszen az erős analogikus modell ezek jó részét megelőlegezi. A résztvevők terveinek és vélekedéseinek értelmezése nélkül túlzottan hasonlítani fognak egymásra a különféle kultuszleírások. Természetesen ellenpéldákra is rá lehet mutatni: Dávidházi Péter nagyszerű mikrotörténeti és lélektani jellegű elemzése Toldy Ferenc szerzői nevének kiválasztásáról vagy Kazinczyhoz való viszonyáról éppen főszerplőjének stratégiáit és identitásának kérdéseit vizsgálta meg.¹²

Egy korábbi tanulmányomban már írtam arról – most csak utalnék rá –, hogy az ismerősség irodalomtörténeti pillantásának ellenszere a történeti antropológiából ismert elidegenítő eljárás lehet: tekintsünk azzal a módszertani előfeltevéssel vizsgált anyagunkra, hogy idegen kultúrából származik.¹³ Az elidegenítés módszertani lépése Michel Foucault-nál is megtalálható,¹⁴ s ugyanő nemcsak emiatt, de diszkurzus-elemzése miatt is kézenfekvő elméleti kerete lehetne a kultusz kutatásnak, amely végül is elsősorban egy „konkrét tevékenységi mezőhöz hozzárendelhető sajátos nyelvhasználati mód”-dal foglalkozik, amelyet „a tevékenységi mezőre sajátosan jellemző szabályok szerveznek”,¹⁵ ugyanakkor e nyelvhasználati módot nagyobb diszkurzusok ellenőrző-osztályozó rendszerének is tekinthetjük. A diszkurzuselemzés a diszkurzusok működésének szabályszerűségeire s a szabályszerűségeket meghatározó lehetőségfeltételekre kíváncsi, arra a mögöttes rendre, amely megszabja, mi gondolható el vagy mi mondható egyáltalán a vizsgált tevékenységi mezőn. Mint Foucault több bírálója is megjegyezte, elemzése szinte semmiféle helyet nem hagy az elemzett diszkurzív alakzatokat használók önleírásainak. A kulturális antropológia Clifford Geertz-féle perspektívája – mely a történeti antropológia legfontosabb ihletője volt – viszont éppen az önleírásokra kíváncsi: arra, hogyan interpretálják önnön cselekedeteikkel (és beszédcselekedeteikkel) a használt kulturális kódokat a cselekvők, s egyben hogyan interpretálják ugyanezzel önnön cselekvésüket is.¹⁶ Az elidegenítés módszertani eljárása is mást jelent Foucault, illetve egy antropológikus szemlélet felől nézve. Foucault genealógiája, bár használja ezt az eljárást a múlt tanulmányozásában, végül is a jelenre kíváncsi, a jelen tudattalanjára – nem véletlenül nevezte történeti tevékenységét „a jelen diagnózisának”.¹⁷ A történeti antropológiában e módszertani lépés ellenben a jelen perspektívájának érvénytelenítésére irányul, függetlenül attól, mennyire tartjuk ezt megvalósíthatónak. Elvileg a kultusz kutatás mindkét javaslatból erőt meríthet.

A kultusztörténeti nagyon „erős” értelmezői perspektíva, s ebből előnyök és hátrányok egyaránt származnak. Ha elolvassuk például Tverdota György remek és alapos könyvét a József Attila-kultusz születéséről,¹⁸ amely sok-sok szerző sok-sok idézetét tartalmazza, az egyes neveket szinte el is felejtjük, s csak a valamennyiük szövegéből fel-

tárt *beszédmódr*ra emlékszünk: a költő és a külvilág szembeállításának, a passióként elmesélt életrajznak, a nélkülözés- és el nem ismertség-mítosznak s a többi hasonló kultikus elemnek az állandóan visszatérő nyelvi formáira. A kultusztörténeti perspektíva, mivel éppen erre a *közös* nyelvre kíváncsi, homogenizál. Tverdota könyvét olvasva azt tapasztaljuk, hogy a kultusz egyberendező „logikája” – az elemzések igazi főszereplőjeként – meghaladja vagy egyenesen termeli a rivális értelmezői csoportok vagy egyének szándékait és értékeléseit. Ha a kultusztörténetet kiegészítjük az egyéni és csoportstratégiákra irányuló aprólékos figyelemmel (akár úgy, ahogyan a mikrotörténelem kutatói teszik,¹⁹ akár úgy, mint mezőleírásaiban Pierre Bourdieu),²⁰ visszanyerhetjük talán, amit el kell veszítenünk az erős, homogenizáló perspektíva következtében.

A kultusz kutatás jelentős erényének látom, hogy elmozdítja az irodalomtörténet-írást önnön kanonikus területei felől a nem kanonikusok felé, legyenek azok az irodalom kevésbé vizsgált használati módjai, helyi jelentőségű szereplői vagy egyes, aprólékosan sosem vizsgált eseményei, melyeknek dinamikájáról semmit sem tudunk. Ady önformálásáról sok minden kiderül abból, hogyan készültek fényképei, s hogyan használta őket;²¹ Juhász Gyula helyi kultuszának működése rávilágíthat az akkori magyar irodalom kulturális topográfiájának némely fontos következményére;²² az Ady halála utáni napnak egyetlen helyszínre (a halottas ágy szobájára) figyelő vizsgálata sokat elmondhat ama világ szociokulturális mozgásairól, amelyben a költő utolsó heteiben élt.²³ E nem kanonikus területek vizsgálata gyakran vagy majdnem mindig átvezeti az irodalomtörténetet valamely más tudományág területére, általában többre is. Ami kultusz kutatásnak indult az imént felidézett tanulmányokban, az önformálás, a kulturális topográfia és a szociokulturális dinamika vizsgálatához érkezett el.

A kultusz kutatás továbbá korábban nem ismert szelíden ironikus irodalomtörténet-szi beszédhez is vezethet, például Porkoláb Tibor munkáiban vezetett is, melyek közül az irodalmi remeték elszaporodásáról szóló historiográfiai esszéjét emelném ki.²⁴ De ugyanezt a szelíd iróniát vélem felfedezni Kalla Zsuzsa kiállításrendezésében is (A KÖRÖMKEFÉTŐL A BABÉRKOSZORÚIG, Petőfi Irodalmi Múzeum, 1990). Ama kezdeményezése pedig, mellyel mai fiatal íróktól próbált „ereklyéket” gyűjteni, arra mutat, hogy a kultusz kutatás azok közé a ritka irodalomtörténet-szi gyakorlatok közé tartozik, amelyek kapcsolatba kívánnának kerülni az élő irodalommal. A kultusz kutatás hatással volt az elmúlt évtized magyar irodalmára (s ezt nem sok irodalomtörténet-szi irány mondhatja el magáról), például a József Attila öregkori verseit közreadó kötet, a Tsúszó Sándor-oeuvre vagy a *Sárkányfű* Petőfi-száma, úgy gondolom, magán viseli ennek a nyomát, mint ahogy annak a tiszteletnek a formái is, amellyel mai nagy írói felé fordul a hazai kulturális elit. Természetesen ennél is nagyobb hatással volt a kultusz kutatás az irodalomtörténet-írás – és az irodalomkritika – nyelvhasználatára, fogalmi jellegűbbé, ellenőrizhetőbbé és reflektáltabbá téve kijelentéseit. Dávidházi készülő Toldy-könyve, amely valamiféle módszertani enciklopédia is lesz (úgy látom, egyesül benne például a kultusz- és kritikátörténet-írás, miközben találhatunk majd benne pszichohistóriai, mikrotörténeti és az irodalomtörténet-írás narratíváit elemző fejezeteket is) vagy Margócsy István Petőfi-könyve,²⁵ amely előbb a Petőfiről szóló diszkurzust elemzi, s lebontásának korlátaira is rámutat, s csak utána kezd hozzá „Petőfi” diszkurzív felépítéséhez, felkeltheti a szakma historiográfiai érdeklődését is, s annak vizsgálatához vezethet, hogy milyen fikcionalizálási módok, kulcsmetaforák, a korszakolás milyen retorikai hozták létre azt az irodalomtörténeti teret és időt, amelyben és amellyel valamilyen módon dolgozunk.

Arra, hogy a kultusz kutatás az irodalomnak mint irodalomnak az érzékeléséről is sokat tud mondani, Tverdota György már idézett könyvének azt a részét hoznám példának, amely a kései József Attila-verseknek a kultuszban játszott szerepét elemzi, s arra a következtetésre vezetheti olvasóját, hogy amikor e verseket egy régebbi vagy mai befogadó az életmű legjavának vagy ahhoz tartozónak látja, akkor érzékelésében-értékelésében valójában a kultusz sajátos logikája érvényesül. A kultusz az irodalmi érzékelésben játszott teremtő szerepét emeli ki még határozottabban Margócsy említett könyvének A PETŐFI-KULTUSZ HATÁRTALANSÁGA című fejezete. E fejezet nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a kultikus jelleg „a tudományos irodalomtörténeti módszertannak is” szerves alkotóeleme, amitől nem nagyon lehet megszabadulni, hanem egyenesen azt állítja, hogy „az irodalmi kultusz általában... az irodalomhoz való viszonyának egyik legfontosabb, kiküszöbölhetetlen, porából állandóan megélemedő fönixként funkcionáló demiurgoszává vált”.²⁶ Hasonló pánkultikus álláspontot foglalt el Margócsy könyvéről írott kiváló bírálatában Milbacher Róbert is, bár az ő fejtegetése nem az irodalom érzékelésével, hanem a róla szóló beszéddel foglalkozik: „az irodalomról való beszéd retorikai sémái alapvetően... szakrális nyelvhasználati formák szekularizált (ám nem mindenképpen profán!) változatai, s így már minden kultikus intenciót megelőzően eleve kultikus jellegűek, ennyiben tehát az irodalom(kritika) nyelve már önmagában kultikusnak minősíthető”.²⁷

Bár azt hiszem, mindkét utóbb idézett szerző alábecsüli az irodalomról való beszéd nyelvvi lehetőségeit és tényleges sokhangúságát, s egy pillanatra mintha eltekintene az attól, hogy a „kultikus” mást és mást jelenthet különféle szituációkban, mégis nagyon érdekes, ahogyan rámutatnak a kultikus beszédmód folytonosságára és erejére. Pánkultikus álláspontjuk Northrop Frye tételére emlékeztet, mintegy kiegészítő párja annak. Mint ismeretes, Frye számos művében kifejtette, hogy alapvető nyelvformai *folytonosságot* lát a BIBLIA és a nyugat-európai irodalmak közt, ezek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint mikrokozmosz a makrokozmoszhoz: a biblikus (s kisebb részben a görög) mitológia máig befolyásolja, alakítja, rendszerezi az irodalom alkotásait.²⁸ A pánkultikus álláspont valami hasonlót állít az irodalomról való beszéd-ről. Az vitathatatlan, hogy az egykori szakrális nyelvi készletek leszármazottjának láttott kultikus beszédmód kultúránk leghatékonyabb nyelvi készleteinek egyike, s hatékonyságát éppen folytonosságának köszönheti. Amit azonban ma kultikus szótárnak tartunk, történeti képződmény, s eredetére nézve heterogénnek bizonyul, ha a Peter Burke által kezdeményezett antropológizáló kutatási iránynak, a nyelv társadalomtörténetének a perspektívájából nézzük.²⁹ Tóth Orsolya egy tanulmánya például kimutatta, hogy amikor Toldy Ferenc szövegeiben arról olvasunk, hogy valamely költő rendelkezett a jövőbe látás képességével, hogy hatása „villanyfolyamként” terjedt szét a nemzetben, s két nagy ember közt „titokszerű kölcsönhatás” állt fenn, akkor az irodalomtörténész szerző „olyan nyelvet beszél, amely legitim módon része a korabeli tudományos diskurzusnak”.³⁰ E „nyelv” nem egykori szakrális készletekből, hanem az orvosi és természettudományos szaknyelvből származik, bár mi, mai olvasói hajlamosak volnánk kultikus kijelentéseket látni bennük, mivel e tudományos nyelv és a bázisát adó elméletek számunkra már ismeretlenek vagy nem tudományosak.

A kultusz kutatás furcsa utat járt be két évtized alatt: első szövegeiben alapvető fontosságú volt a kultikus beállítottságnak és nyelvhasználatnak, illetve ellenfogalmának, a „kritikai”-nak éles, általában hierarchikus megkülönböztetése – az analogikus modell mellett a „kritikai” mint ellenfogalom jelöli ki mindmáig a kultusz kutatás perspektíváját –, amelyhez az a remény vagy akarat is társult, hogy az irodalomról való beszéd (de legalábbis az erről folyó szakszerű beszéd) maga mögött hagyhatja kultikus

szakaszát, s kritikaivá, azaz racionálissá, tárgyszerűvé, ellenőrizhetővé válik. Az utóbbi években viszont inkább a kultikuság kiiktathatatlanságáról beszélnek a kutatók. Ugyanakkor a kultikus-kritikai fogalom pár maradt, csak jelentősége csökkent. Már említett, ANTROPOLÓGIA ÉS IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁS című tanulmányomban röviden bíráltam e fogalom párnak a kultusz kutatásbeli értelmét, most inkább azt vizsgálom meg, milyen kulturális logika működhett e fogalom pár bevezetésekor. Az iménti Frye-bekezdés felől nézve például az irodalomról szóló (szakszerű) beszéd remélt kritikaivá válása a folytonosság megszakítását jelentette volna, pontosabban, ha Frye-nak igaza van, akkor egyben az irodalomértelmezésnek az irodalom folytonosságától való elszakítását is. Lehetséges, hogy úgy is le lehetne írni – luhmannianus módon – a kultusz kutatás „kritikai” vállalkozását, mint egy társadalmi részrendszer differenciálódásának (a szomszédos részrendszerektől való eltávolodásának) egy szakaszát.

Ahhoz, hogy másfelől is láthassuk a kultikus-kritikai fogalom párt, érdemes talán egy pillanatra elidőzni a szekularizáció kategóriájánál, amely – mint láthattuk – döntő fontosságú fogalma a „kultikus” legelterjedtebb meghatározásának. A szekularizáció leg-
elemibb szinten az időfelfogás változásfolyamatát jelenti: míg valaha az emberek olyan világban éltek, amelyben megkülönböztették a szekuláris (e világi, mindennapi) és spirituális időt (az örökkévalóság idejét), s úgy vélték, hogy egyes társadalmi gyakorlatok (beleértve a nyelvhasználatot is) és intézmények kötődnek az örökkévalóság idejéhez, míg mások lényegében szekulárisak, addig a modernitás társadalmi (egyre inkább) már csak egyféle, homogén, lineárisan előrehaladó, szimultán, szekuláris időben élnek. Charles Taylor szekularizációról szóló tanulmányában az előbbi társadalmakat hierarchikus, közvetett hozzáféréstől társadalmaknak nevezi, míg az utóbbiakat horizontális, közvetlen hozzáféréstől társadalmaknak nevezi, E különbségtétel arra vonatkozik, hogy az előbbiekben az egyes ember közvetítő intézményeken keresztül kapcsolódott nagy egészekhez (például egyházközségén keresztül az egyházához, a misén vagy a papnak mint közvetítőnek történő gyónáson keresztül az Istenhez), míg az utóbbiakban úgy gondoljuk, hogy az egyén közvetlenül, közvetítő intézmények nélkül állhat kapcsolatban e nagy egészekkel (például állampolgárként az állammal). „*A modernitás egyebek között társadalmi képzeletünket is forradalmasította: a közvetítés e formáit a perifériára száműzte, és elterjesztette a közvetlen hozzáférés képzeit*” – írja Taylor.³¹ Különbségtételei felől nézve a kultikus-kritikai fogalom párt, azt mondhatjuk, hogy a kultusz egy hierarchikusan elképzelt világ közvetítő intézményének látszik, amely a magasabb rendű időhöz tartozik, beékelődve a szekuláris időbe, a „kritikai” törekvésben pedig a szekularizáció kulturális logikája működik, amely homogénné tenné az időt, horizontálissá a társadalmat, s a kultuszt mint közvetítő intézményt a perifériára száműzné.

A kultuszok eszerint – struktúrájukban hasonlóan, mint a „*lieu de mémoire*”-ok Pierre Nora híres írásában, amelyre még visszatérek – a nem modern nyomai a modern társadalomban, a szakrális nyomai a nem szakrális világban, ám nem érintetlen, hanem a modern gyakorlatok által kisajátított nyomai, amelyek ugyanakkor mégis őriznek valamit a nem modernből, a hierarchikus világból, a szakralitásból. A kultusz kutatók közül a kultusznak ilyesfajta szemlélete, azt hiszem, Dávidházi Péter munkáit jellemezte leginkább. Az ő megfogalmazásai néha Victor Turner communitaselméletét idézik fel: „*az irodalmi kultuszok történetében gyakran megfigyelhetjük, hogy felekezeti és társadalmi senki földjeként kínálnak közös szertartási alkalmat olyanok számára, akiket a társadalmi rend egyébként elkülönít egymástól*”.³² A rítusokat elemző Turner, aki a társadalmi kapcsolatok két alaptípusát, a társadalom strukturált, szabályozott világát, illetve a communitasnak a rítus során létrejövő, általában időleges, spontán, nem strukturált közösségét meg-

különböztetve úgy jellemzi a rítusokat, hogy azokban felfüggesztődnek a társadalom szabályai, s a *communitas* feltör a struktúra résein, egyrészt felmutatva az emberi közösség szerveződésének egy utópikus lehetőségét, másrészt viszont (lezárultával) megerősítve a struktúrát.³³ Dávidházi, például az iménti idézetben, hasonló *communitas*-ként láttatja a kultuszok „*senki földjét*”, amely időlegesen kikerül a társadalmi rend szabályai alól. Talán mondanom sem kell, ez a szemlélet, annak ellenére, hogy hangsúlyozza a kultuszok a struktúra fenntartásában betöltött szerepét, feszültségben áll az olyan foucault-iánus pillantással, amely társadalmi fegyelmező intézménynek látja a kultuszokat.

Bár a kritikai kultúrakutatás (*cultural studies*) elsősorban kortárs jelenségekkel foglalkozik,³⁴ s nem történetiekkel, perspektívájának némely eleme érdekes lehet a kultusz kutatás számára is. Akárcsak a kulturális antropológusok, a kritikai kultúrakutatók is a kultúra tág fogalmával dolgoznak, amelyben a magaskultúra csak egy a társadalomban felismerhető kulturális rendszerek közül, méghozzá olyan rendszer, amelynek társadalmi funkciója, kiterjedése, a többi rész-kultúrához való viszonya nagyon sokat változott az elmúlt kétszáz évben. Mivel a kultusz kutatók többnyire magaskultúrához tartozó jelenségeket vizsgálnak, méghozzá gyakran olyan társadalmi pillanatokot, amelyekben a magaskultúra termékei nem magaskulturális térben működnek, érdemes számot vetniük ezzel a változással. Figyelemre méltó lehet az is, hogy a kritikai kultúrakutatók konfliktuózus terepnek látják a kultúrát, érdekek és életformák állandó küzdelme színterének. A kultusz kutatók leírásai ennél jóval szelídebbek. Csak-hogy – mondjuk foucault-iánus nézőpontból tekintve³⁵ –, például a XIX. század második felében, a kultuszok társadalmi fegyelmező intézménynek is látszhatnak, kommunikációs csatornának, amelyen keresztül a kulturális elit „megszelídíteni” és homogenizálni igyekszik (akárcsak sok más intézményen keresztül) a társadalmat. A kultuszok a társadalom világának alapvető tagolását érintik: a teret, az időt, a hatalmat, az identitást, s azt is mondhatjuk róluk, hogy kimondatlan céljuk a kultuszokba bevont egyéb társadalmi csoportok akkulturációja és egy másik kultúrával való ellátása volt (és – bár enyhébben – maradt). A kultusz kutatásnak, a kritikai kultúrakutatás felől nézve legalábbis, sokkal többet kellene foglalkoznia a hatalom kérdéseivel, a kultúra politikai jellegével. Ugyancsak nem ártana néhány feminista kérdésvetés befogadása sem a kultusz kutatásnak (bár tisztában vagyok vele, hogy alábbi javaslataim messze alulmaradnak bármely feminista megközelítés igényein). Elgondolkodtató, hogy többet tudunk a kultikus események tárgyairól, mint arról, milyen szerepeket szabtak ki a nők számára, s hogyan értelmezhető a férfi- és nőszerepek egymáshoz való viszonya a kultuszokban. Tudtommal arra sem irányultak eddig vizsgálódások, milyen különbségek vannak a magyar kultúrában nők és férfiak kultuszai között, s milyen a női kultuszok történeti dinamikája. Érdekes lenne tudni azt is, milyenek voltak más magyarországi etnikumok elitcsoportjainak kultikus eseményei és szövegei ugyanabban az időszakban, amelynek magyar kultuszairól már sokat tudunk.

Pierre Nora EMLÉKEZET ÉS TÖRTÉNELEM KÖZÖTT című esszéje, mely a *LES LIEUX DE MÉMOIRE* című könyvsorozat első kötetének előszavaként jelent meg első ízben,³⁶ élesen szembeállítja az emlékezet és a történelem(írás) fogalmát. Az előbbi közösséghez kötöttnek, spontánul időszerűsítőnek nevezi, amely a jelent öntudatlanul egybemossa az ősök idejével, míg az utóbbi mindenkihez és senkihez sem tartozó, reflektív, elemző és kritikai szellemtől áthatott. „*A történelem középpontjában egy, a spontán emlékezetet romboló, kritikus szellem dolgozik*” – írja. Nem kétséges, hogy Nora felől nézve a kultikus-kritikai fogalompár utóbbi tagja a történelemhez tartozik: romboló szellem – a kul-

tusztörténet-írásról szóló historiográfiai tanulmány pedig még inkább az. A kultuszok viszont „*lieu de mémoire*”-ok: annyiban különböznek az emlékezettől (röviden összefoglalva), hogy akaratlagosak, s nem egy emlékeztársadalom jelenségei, hanem szakrális „helyek” egy nem szakrális világban, szertartások egy szertartások nélküli társadalomban. Az „*emlékezet helyei*” köztes pozíciót foglalnak el az így felfogott emlékezet és történelem között – akárcsak a kultuszok. Nora kutatási javaslatához csatlakozva azt mondhatjuk, hogy a kultuszok részei egy nagyobb halmaznak, egy-egy közösség „*lieu de mémoire*”-jai rendszertelen rendszerének, vizsgálhatók tehát e nagyobb halmaz egészéhez és más részeihez viszonyítva is.

A kultuszkutatók számára különösen érdekes lehet Nora írásának az az állítása, miszerint volt egy időszaka a francia társadalomnak, amikor a történelem(írás) még nem „*romboló szellemként*” működött benne, hanem a nemzet mint emlékeztársadalom egyik létrehozójaként. Ez az időszak – Nora szerint 1827 és 1933 között – nagyjából megfelel annak a periódusnak, amelyre a magyar irodalom történetében a kultusz kutatás figyelme kiterjed. Magyarországon a Hofer Tamás és munkatársai által rendezett MAGYAROK KELET ÉS NYUGAT KÖZÖTT című néprajzi múzeumbeli 1994-es kiállítást ihlette Nora koncepciója és grandiózus kötetei; a kiállításhoz kapcsolódó kutatások eredményei önálló tanulmánykötetben is megjelentek.³⁷ Hofer szerint a kiállítás úgy akarta bemutatni a magyar nemzeti jelképtár különféle elemeit, hogy láthatóvá válják a kisajátítások játéka, hogy e jelképek – mondjuk Attila hun király alakja vagy a kopjafa – nem rendelkeznek stabil jelentéssel és használati szabályokkal, hanem a megújuló – politikai, kereskedelmi vagy használati tárgyakon történő – kisajátítások során folytonosan elmozdulnak, használat- és jelentésváltozatokat hoznak létre, más és más területeket kapcsolva be a jelentésképzésbe.³⁸ Ha meg akarjuk mondani, hogy a nemzeti jelképtár valamely eleme mit jelent, használatának, kisajátításainak történetére kell rámutatnunk. Hofer elgondolása tehát egyrészt az egyes jelképek állandó elmozdulásaira hívja fel a figyelmünket, másrészt arra, hogy a jelképek összessége rendszerszerű, bár folytonosan bővülő-szűkülő-változó halmaz.

Bizonyára sok irodalmi kultusz része – vagy valaha része volt – ennek az elképzelt (s a társadalom különféle generációi, csoportjai által nyilvánvalóan másként és másként elképzelt) nemzeti jelképtárnak, más kultuszok viszont nem. Az irodalmi kultuszok gyakorta használják mint rendelkezésre álló készletet e nemzeti jelképtárat. A Petőfi-kultusznak bizonyára azért nagyobbak a társadalmi esélyei, mint mondjuk Juhász Gyula kultuszának, mert jó néhány nemzeti jelkép nagyon erősen kötődik Petőfi alakjához. Minden okuk megvan tehát a kultuszkutatóknak arra, hogy alaposan megvizsgálják az általuk kutatott egyedi jelenségek kapcsolódási módjait ehhez az elképzelt nemzeti jelképtárhoz, s ugyanilyen inspiratív lehet számukra Hofer kiállítási módszere is, amely kisajátítások játékaiként mutatta be a jelképeket. Érdekes volna feltenni azt a kérdést is: rendszerszerű-e (vagy rendszerszerű volt-e) az irodalmi kultuszok halmaza? Ismereteim szerint mindeddig egyedül Tverdota György már többször hivatkozott könyvének panteonizáció-alfejezete próbált e kérdésre választ adni. A részletesebb válaszhoz összehasonlító vizsgálatokra volna szükség, s bár különös módon ilyenekkel a kultusz kutatásban eddig nem nagyon találkozhattunk, gondolom, előbb-utóbb elérkezik ennek az ideje is.

Nem hinném, hogy arra kellene törekednünk, hogy a fenti bekezdésekben tárgyalt különféle elméleti javaslatokat és szótárakat szintézisben egyesítsük; ez nem is volna lehetséges. Nora koncepciója például nem érzékeny a hatalom kérdésére, mások viszont hangsúlyozzák, hogy a megemlékezési szertartásokban a résztvevők között gyak-

ran egyenlőtlenül oszlik el a hatalom. Bernard Lepetit-nek az 1960-as, 70-es évek francia történetírására tett megállapítása Foucault elemzéseire valószínűleg éppúgy igaz, mint például a mentalitástörténetre: nem vették komolyan a történelem szereplőit. A mikrotörténet-írás viszont éppen a szereplők stratégiái iránt érdeklődik. Turner komunitástézise felől nézve a kultuszok az emberi kapcsolatok időleges-utópikus formájának tűnhetnek, a kritikai kultúrakutatás látószögéből társadalmi fegyvelmező intézményeknek. E különböző megközelítésmódok tehát nem összeegyeztethetők. Inkább eltérő tudományos perspektíváknak érdemes tekinteni őket, amelyek más és más „látják” ugyanazt az anyagot vizsgálva, s amelyekkel ki tudjuk egészíteni irodalomtörténeti, kultusz-kutatási gyakorlatunkat.

Jegyzetek

1. Hans Robert Jauss: HORIZONTSZERKEZET ÉS DIALOGICITÁS. Ford.: Kulcsár-Szabó Zoltán. In: ÚÓ: RECEPCIÓELMÉLET – ESZTÉTIKAI TAPASZTALAT – IRODALMI HERMENEUTIKA. Osiris, 1997. 313.
2. Bókay Antal: PAUL DE MAN ÉS AZ AMERIKAI IRODALOMTUDOMÁNYI DEKONSTRUKCIÓ. In: Paul de Man: ESZTÉTIKAI IDEOLÓGIA. Janus/Osiris, 2000. 216.
3. Vö. Hász-Fehér Katalin: AZ ÁNGOLY KERT ÉS A KÍNAI ENCIKLOPÉDIA. *BUKSZ*, 2002/2. 146–155.
4. Dávidházi Péter: „ISTEN MÁSODSZÜLÖTTJE”. A MAGYAR SHAKESPEARE-KULTUSZ TERMÉSZETRAJZA. Gondolat, 1989. 28.
5. Fodor Géza: EGY IRODALOMKUTATÁSI SZEMPONT ELSŐSZÜLÖTTJE. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1991/2. 207.
6. Teljesen egyetértek Lakner Lajos IRODALMI KULTUSZ, IDENTITÁS, LEGITIMÁCIÓ című tanulmányának első fejezetével abban, hogy a kultusz-kutatásnak még erősebben el kellene mozdulnia a történeti szociológiai megközelítés vagy a társadalomtörténet-írás felé. Gondolatmenetének további részeivel viszont inkább vitáim volnának. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): AZ IRODALOM ÜNNEPEI. Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001. 148–169.
7. Peter Burke: A MŰVÉSZET TÁRSADALOMTÖRTÉNETE VAGY A KÉPEK TÖRTÉNETE. *BUKSZ*, 1991/4. 464.
8. Úó: AZ OLASZ RENESZÁNSZ. Osiris, 1999. 13.
9. Terry Eagleton: A FENOMENOLÓGIÁTÓL A PSZICHOANALÍZISIG. Ford.: Szili József. Helikon, 2000. 17.
10. Kecskeméti Gábor: PRÉDIKÁCIÓ, RETORIKA, IRODALOMTÖRTÉNET. Universitas, 1998. 242.
11. Az ismerősség veszélyéről a történetírás-
ban lásd: Quentin Skinner: JELENTÉS ÉS MEGÉRTÉS AZ ESZMETÖRTÉNETBEN. In: Horkay-Hörcher Ferenc (szerk.): A KORA MODERN POLITIKAI ESZMETÖRTÉNET CAMBRIDGE-I LÁTKÉPE. Tanulmány, Pécs, 1997. 27.
12. Dávidházi Péter: EGY SZERZŐI NÉV KIVÁLASZTÁSA A REFORMKORBAN. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1997/1–2. 123–129. Úó: „ISZONYODÁM ENMAGAM ELŐTT”. EGY ÍRÓI OIDIPUSZ-KOMPLEXUM DRÁMÁJA. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): KEGYELET ÉS IRODALOM. KULTUSZTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK. Petőfi Irodalmi Múzeum, 1997.
13. Takáts József: ANTROPOLÓGIA ÉS IRODALOMTÖRTÉNET-ÍRÁS. *BUKSZ*, 1999/1. 38–47.
14. Foucault archeológiájában a történeti fogásként is értett diszkontinuitás alapvetően fontos. Lásd: Michel Foucault: A TUDÁS ARCHEOLÓGIÁJA. Ford.: Romhányi Török Gábor. Kalligram, 1994/2. 18–29.
15. Foucault hazai befogadása több évtizedes történet: Józsa Péter itt idézett dis[z]kursus-meghatározását Erős Ferencnek, a MIA SZERZŐ? fordítójának jegyzetéből vettem: *Világosság*, 1981/7. Melléklet, 26. Újabb, kiegészített magyar kiadása: Michel Foucault: NYELV A VÉGTELENHEZ. Vál.: Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk, 2000. 119–145.
16. Lásd például: Clifford Geertz: SŰRŰ LEÍRÁS. ÚT A KULTÚRA ÉRTELMEZŐ ELMÉLETÉHEZ. In: Vári András (vál.): MISSIONÁRIUSOK A CSÓNAKBAN. ANTROPOLÓGIAI MÓDSZEREK A TÁRSADALOMTÖRTÉNETBEN. Akadémiai, 1988. 54. Vö. Takáts: i. m. 41–42.
17. Lásd erről a kérdésről Takács Ádám kiváló tanulmányát: MICHEL FOUCAULT ÉS A TÖRTÉNE-

LEM TAPASZTALATA. Századvég, 1998. Tél. 143–166. A szerző szerint a genealógiai módszer elkerüli a prezentizmus veszélyét. Bár jóval kevésbé vagyok tájékozott akár Foucault, akár a róla szóló szakirodalom szövegeiben, mint a szerző, nekem eziránt vannak kételyeim.

18. Tverdota György: A KOMOR FELTÁMADÁS TITKA. A JÓZSEF ATTILA-KULTUSZ SZÜLETÉSE. Pannonica, 1998. Róla írott rövid recenzióm: *Élet és Irodalom*, XLIII. évf., 47. szám, 17. (1999. november 26.)

19. A mikrotörténet-írásról már idéztem *BUKSZ*-beli dolgozatom óta – melyben néhány idevágó tanulmányra is hivatkoztam – több fontos szöveg is megjelent: Giovanni Levi: A MIKROTÖRTÉNELEMRŐL. In: Sebők Marcell (szerk.): TÖRTÉNETI ANTROPOLÓGIA. Replika-könyvek, 2000. 127–146.; Hans Medick: MIKROTÖRTÉNELEM. In: Thomka Beáta (szerk.): NARRATÍVÁK IV. Kijárat, 2001. 53–63., továbbá a *Századvég* című folyóirat 1999. téli számának három tanulmánya.

20. Bourdieu-nek már jó ideje több mező-elméleti tanulmánya olvasható magyarul is. Ezek közül az irodalomtörténetészek számára az *ALAPELVEK A KULTURÁLIS ALKOTÁSOK SZOCIOLÓGIÁJÁHOZ* című elméleti-módszertani összefoglalás lehet a legérdekesebb: in: Wessely Anna (szerk.): A KULTÚRA SZOCIOLÓGIÁJA. Láthatatlan Kollégium–Osiris, 1998. A gyenge fordítás ellenére a MARTIN HEIDEGGER POLITIKAI ONTOLÓGIÁJA című kötetkéből megtudhatjuk, hogyan írja le egy konkrét társadalmi mező mozgásait Bourdieu: József György Műhely, 1998.

21. Kovács Ida: A FÉNYKÉP MINT DOKUMENTUM ÉS/VAGY EREKLYE. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): TÉNYEK ÉS LEGENDÁK, TÁRGYAK ÉS EREKLYÉK. Petőfi Irodalmi Múzeum, 1994. 26–29.

22. Lengyel András: KULTIKUS BEÁLLÍTÓDÁS ÉS IRODALOMSZOCIOLÓGIAI FUNKCIÓK. AZ 1923-AS SZEGEDI JUHÁSZ GYULA-JUBILEUM NÉHÁNY TANULSÁGA. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): AZ IRODALOM ÜNNEPEI. Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001. 231–236.

23. W. Somogyi Ágnes: KÉPZŐMŰVÉSZEK ADY ENDRE HALOTTAS ÁGYÁNÁL. In: Láng József (szerk.): TEGNAPOK ÉS HOLNAPOK ÁRJÁN. 1977. 361–416.

24. Porkoláb Tibor: A PARNASSZUS REMETÉI. EGY VIRULENS TOPOSZRÓL. *Új Holnap*, 1998. május. 49–54.

25. Margócsy István: PETŐFI SÁNDOR. KÍSÉRLET. Korona, 1999.

26. Uo. 15.

27. Milbacher Róbert: EGY SIKERES KÍSÉRLET TA-

NULSÁGAI RÓL ÉS VÁRHATÓ KÖVETKEZMÉNYEIRŐL. MARGÓCSY ISTVÁN: PETŐFI SÁNDOR. KÍSÉRLET. *Jelenkor*, 2000/12. 1262.

28. Lásd például: Northrop Frye: AZ IGE HATALMA. Európa, 1997. 8., 10.

29. Peter Burke: INTRODUCTION. In: Peter Burke–Roy Porter (ed.): THE SOCIAL HISTORY OF LANGUAGE. Cambridge University Press, 1987. 1–20.

30. Tóth Orsolya: „TITOKSZERŰ KÖLCSÖNHATÁS”. TOLDY, VÖRÖSMARTY ÉS A MAGNETIZMUS. In: Takáts József (szerk.): VÖRÖSMARTY ÉS A ROMANTIKA. Pécs, 2001. 136.

31. Charles Taylor: A SZEKULARIZÁCIÓ VÁLTOZATAI. Ford.: Kappanyos András. 2000, 1995. május. 9.

32. Dávidházi Péter: „ISZONYODÁM ENMAGAM ELŐTT”. EGY ÍRÓI OIDIPUSZ-KOMPLEXUM DRÁMÁJA. In: Kalla Zsuzsa (szerk.): KEGYELET ÉS IRODALOM. KULTUSZTÖRTÉNETI TANULMÁNYOK. 1997. 207.

33. Victor Turner: LIMINALITÁS ÉS COMMUNITAS. In: Zentai Violetta (szerk.): POLITIKAI ANTROPOLÓGIA. Láthatatlan Kollégium–Osiris, 1997. 51–63. E tanulmánygyűjteménynek több szövege is érintkezik a kultusz kutatás problémáival, különösen Paul Connertoné: MEGEMLÉKEZÉSI SZERTARTÁSOK. Uo. 64–82.

34. Simon During: A KRITIKAI KULTÚRAKUTATÁS TÖRTÉNETÉRŐL. *Replika*, 17–18. 1995. június. 157–180.

35. Ezúttal a hatalom mikrofizikájáról szóló Foucault-passzusokra gondolok, például a FELÜGYELET ÉS BÜNTETÉS sokat idézett részében. E részlet jobb magyar fordítását Klaniczay Gábor-tól, a műről és fordításáról szóló bírálatát függetlenül: *BUKSZ*, 1991/1. 34. A SZEKULARIZÁCIÓ TÖRTÉNETÉBEN is olvasható egy hosszabb eszmefuttatás a hatalom kérdéséről: *Atlantisz*, 1996. 94–99. Ugyanígy a már hivatkozott NYELV A VÉGTELENHEZ című válogatásban is: A HATALOM MIKROFIZIKÁJA. I. m. 307–330.

36. *Aetas*, 1999/3. 142–157. Lásd továbbá K. Horváth Zsolt ismertetését Nora vállalkozásának fogadtatásáról: AZ ELTŰNT EMLÉKEZET NYOMÁBAN. PIERRE NORA ÉS A TÖRTÉNETI EMLÉKEZETKUTATÁS FRANCIA LÁTKÉPE. Uo. 132–141. Kiváló írásával egy ponton nem értek egyet: én egyáltalán nem látom Nora koncepcióját a posztmodern gondolkodáshoz hasonlóknak.

37. Hofer Tamás (szerk.): MAGYAROK KELET ÉS NYUGAT KÖZÖTT. *Néprajzi Értesítő*, 1995.

38. Hofer Tamás: KIÁLLÍTHATÓK-E A MAGYAR „EM-LÉKEZET HELYEI”? *BUKSZ*, 1994/4. 465–470.