

# **DOKTORI DISSZERTÁCIÓ**

## **A farkasember anatómiája Kanonizációelméleti fejtegetések a farkasember- irodalom kapcsán**

**Csóti Magdaléna**

**2014**

**Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar**

**DOKTORI DISSZERTÁCIÓ**

**Csóti Magdaléna**

**A farkasember anatómiája  
Kanonizációelméleti fejtegetések a farkasember-irodalom kapcsán**

**ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskola  
Prof. Dr. Kállay Géza**

**Modern angol és amerikai irodalom doktori program  
Ferenc Győző, habil. egy. doc.**

**A bizottság tagjai:**

**Elnök: Prof. Dr. Kállay Géza**

**Opponensek: Dr. Bezeckzy Gábor, Dr. Farkas Jenő**

**Titkár: Dr. Timár Andrea, adj.**

**Témavezető: Friedrich Judit, egy. doc.**

**Budapest, 2014**

*Aki szörnyetekkel harcol, ügyeljen, nehogy közben szörnyeteggé váljék.  
És ha sokáig pillantasz a mélységbe, a mélység is beléd pillant.  
(Nietzsche: Túl jón és rosszon. Mondások és közjátékok, p. 57.)*

## TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	5
Önreflexivitás a kánonkutatásban	9
Mit keres a farkasember a védésen?	9
Az irodalom mint megfigyelések rendszere	10
A bourdieu-i mező fogalma	13
A mezőben elfoglalt pozíció	15
Tudomány és reflexivitás	17
„Látom azt, amit te nem látsz” – a luhmanni elmélet felépítése	19
A megkülönböztetés ereje	22
Műveletek és struktúrák	25
A megfigyelő megfigyelése	27
Konklúzió helyett	31
Társadalmi intézményesedés és kanonizáció	32
Társadalmi intézmény és társadalmi valóság	32
Jel és tudás	34
A megszokott és az intézményes	36
Intézményi legitimáció	40
A kánon szerepe a társadalmi intézmények kontextusában	44
Kollektív emlékezet és társadalmi tudás	45
A kulturális emlékezet assmanni fogalma	47
Kis kánontörténet	51
Kánon és társadalmi valóság	55
Paradigma és kánon	57
A paradigma	58
A(z irodalom) tudományos szocializáció – A felkészítés időszaka	61
A felkészült tudós	63
A kánon szerepe a tudományos szocializációban	64
A változás dinamikája – Elemi feszültség: hagyomány kontra egyéniség?	67
Vészhelyzet esetén...!	69
A dinamikus kánon	72
Fantasy vagy horror?	77
Kanonizációs és műfaji kérdések Lupin professzor életpályája tükrében	77
Farkasember-irodalom? A kánon mint társadalmi-kulturális konstrukció	77
A manifesto for werewolves	81

Gótika és fantasy határán – R. J. Lupin professzor karrierje a Roxfortban	94
Ember embernek farkasa – a periféria innenső oldalán	102
Ember vagy, vagy farkas?	102
A deviáns és a különc	104
Hétköznapi farkasemberek: Maupassant <i>A farkas</i>	107
Hétköznapi farkasemberek: Flemming <i>A préda</i>	115
A mese és a kánon: Piroska és a farkas	124
Mesekánon, mesehagyomány	124
A lány és a farkas: A „Piroska és a farkas” eredete(i)	131
Nagymama meséje	131
Perrault „Piroska és a farkasa”	136
A Grimm-fivérek „Piroska és a farkasa”	138
Én így készítem a krumplilevest – Angela Carter átiratai	140
A farkasember	141
Farkasok társasága	146
Farkas-Alice	153
Konklúzió	160
Felhasznált irodalom	163

## BEVEZETÉS

Nietzsche gondolatát szégyentelenül kisajátítva és átértelmezve: amikor egy szörnyet, jelesül a farkasembert választottam doktori értekezésem témájául, nem sejtettem, hogy a mélység, melybe általa bepillantást nyerek, az önreflexivitás és a magától értetődőnek vélt valósághatárok képlékenységeinek vizsgálatára ösztönöz majd: visszairányítva tárgyiasító tekintetemet magára a kutatásra. Kezdetben abból indultam ki, hogy a nyugat-európai farkasember irodalom, vagyis a kifejezetten az emberből farkassá változni képes figura alakja köré épülő, főképpen angolszász irodalmi szövegek egységes korpusza megnevezhető (továbbiakban „farkasember-irodalom”). Elfogadtam e jól elkülöníthető szövegegyüttes meglétét és feltételeztem annak egységességét. A kontinuitás és a folyamatos referencialitás függvényében határoztam meg. Ebből következően kézenfekvő volt azzal a hipotézissel dolgoznom, hogy a farkasember motívumát feldolgozó bizonyos írások és írók különösen hozzájárulnak eme vélt egység fenntartásához, vagyis előrevetítettem egy farkasember-irodalmat meghatározó kánon létezését. Alapvetően feltételeztem, hogy a farkasember-irodalom nem szerepel kitüntetett helyen az irodalomkutatásban, ennek ellenére egységes, megnevezhető korpusznak tekintetem. Hamar rá kellett azonban jönnöm, hogy a farkasember-irodalommal foglalkozó „szakirodalom” alapján bajosan tételezhetek fel egységes farkasember-irodalmi kánont. Mi sem bizonyítja ezt ékebben, mint az irodalomtudományi érdeklődést dokumentáló szövegek hiánya. Chantal Bourgault de Coudray munkásságát, illetve Charlotte F. Otten farkasember-antológiáit leszámítva nemigen akad tudományos szempontból elfogadható publikáció a téma *irodalmi* vonatkozásában.<sup>1</sup>

A farkasember alakját szerepeltető szövegek száma hatalmas; minőségük, műfajuk, témáik szerteágazóak.<sup>2</sup> Ahhoz tehát, hogy egységes farkasember-irodalmi kánonról beszélhessek, szükséges volt a szövegek szelekciója. Felmerül azonban a kérdés, mi alapján történik a szelekció? A kérdést megválaszolandó kezdtem el behatóan foglalkozni az *irodalom* és a *kánon* mibenlétével. Abból indultam ki, hogy ahhoz, hogy meghatározzak egy érvényes farkasember-irodalmi kánont, tudnom kell, mit jelent az *irodalmi* és mit a *kánon*. Vizsgálódásaim során alapvetően az ismeretelmélet és a tudásszociológia felől közelítettem a kérdést. Bár számos más megközelítésmód kínálkozik, számomra *irodalom* és *kánon* fogalmainak társadalmi, illetve kollektív tudás alapú elemzése bizonyult a legtermékenyebbnek és a legizgalmasabbnak. Az elemzések során első sorban a luhmanni rendszerelméletre, a bourdieu-i mezőelméletre, a berger–luckmanni-i társadalmi valóság koncepciójára, Assmann kulturális emlékezet és kánon fogalmára, valamint Thomas S. Kuhn paradigmaelméletére támaszkodtam. A különböző elméleteket összekapcsolja egy a valóság

---

<sup>1</sup> Mint látni fogjuk, a filológia, az antropológia és a pszichiátria (hogy csak néhány tudományterületet említsek) ugyanakkor kimerítően tárgyalja a farkasemberrel foglalkozó narratívákat.

<sup>2</sup> Vö. Frost.

bizonytalanságnak, jobban mondva konstruáltságának bizonyosságát modellező, gyakran kimondatlan teorema. A farkasember képlékeny természetéhez, úgy vélem, ezek az alapvetően instabil mindennapi realitás stabilitásának mikéntjét vizsgáló elméletek illeszkednek a legjobban még akkor is, ha adott esetben nem konkrétan a farkasember-irodalomról, hanem *irodalomról és kánonról* van szó.

A dolgozat első felét farkasember-példákkal tarkított szigorúan elméleti fejtegetések teszik ki, melyek előkészítik és teoretikus kontextusba ágyazzák a dolgozat második felében található irodalmi elemzéseket. Míg az első három fejezet az irodalomkutatás önreflexivitását; a társadalmi emlékezet és kollektív tudás, valamint a kánon kapcsolatát; illetve a kuhni paradigmaelmélet alapján leképezett kánonfogalmat járják körül, addig az utolsó három fejezet ez elméleti fejtegetések mentén kibontott irodalmi elemzéseket vonultat fel. Az elméleti és az elemző jellegű fejezetek egymást visszahangozzák, közöttük számos átfedés és párhuzam található, hiszen mindegyik ugyanarra a jelenségre koncentrál: a farkasember alakjában megragadható megragadhatatlanságra, mely érdekes módon az (ön)reflexivitás, az irodalmiság és a kanonikuság sajátja is. Az alapvetően a liminalitás és a transzformáció témakörei mentén kibontott blokkok így különböző aspektusait járják körül egyazon jelenségnek: az állandóság változásának és a változás állandóságának; a stabilitás dinamikájának és a dinamika stabilitásának.

A dolgozat első fejezetében az irodalmiság kapcsán a tudományos önreflexivitás kérdését járom körül. Céлом, hogy felfedjem, milyen mechanizmusok hívják életre az általam irodalminak titulált szövegeket, illetve hogy mint a farkasember-irodalmat meghatározni, ezáltal konstruálni hivatott kutató, milyen eszközökkel és milyen indíttatásból definiálom az irodalmat úgy, ahogy és nem másként. Fontosnak tartom kiemelni az önreflexivitás fogalmát, hiszen amennyiben kánont szándékoznak alkotni, tudnom kell, milyen elképzelések és motivációk mentén haladhatok, ha sikerrel kívánom megkonstruálni és az irodalomtudományi diszkurzusba integrálni az általam propagált kanonikus szövegegyüttest. A fejezet Rákai Orsolya *Az irodalomtudós tekintete* (2008) című munkáját alapul véve elsősorban Niklas Luhmann és Pierre Bourdieu szociológusok társadalomelméleteiből merít. A tudományos értekezések szűrt és remélhetőleg vázlatosságában is összefüggő képet adó bemutatása abban kívánja segíteni az olvasót, hogy meglássa, milyen prekonceptiók, választások, megkülönböztetések és indokok vezérelnek az elemzést.

A második fejezetben távolról indítom a kánon meghatározását. Először társadalmi kontextusba ágyazom az intézményesség és a rutinizáció fogalmait, illetve az ezekhez kapcsolódó társadalmi gyakorlat kialakulását. Az elemzés első fele Peter L. Berger és Thomas Luckmann *A valóság társadalmi felépítése* (1966) című szociálpszichológiai munkájára épül, jóllehet számos átfedést találni az itt elmondottak és a korábbi, önreflexivitásról szóló fejezetben kifejtettek között. Az intézményesített tudás mentén felépülő valóság, illetve a valóságot leíró interpretációs sémák

továbbvitele kapcsán vezetem be a Halbwachs-féle emlékezetelméletre építő assmanni kollektív kulturális emlékezet fogalmát. Ezek után ismertetem Assmann kánonfogalmát, melyet összekapcsolok a napjainkban érvényes kánon-meghatározásokkal. Míg az első fejezetben általánosságban szólok a tudományosság és az irodalmiság mibenlétéről, a második fejezetben a kánon kialakulását vizsgálom ismeretelméleti-társadalomelméleti szempontból.

A harmadik, utolsó elméleti fejezetben elsősorban Thomas S. Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* (1984) című munkájában kifejtett paradigma-elméletre támaszkodom. Miután a korábbi fejezetekben megvizsgáltam, *hogyan jön létre az irodalom és a kánon*, ebben a részben azt vizsgálom, *hogyan működik a kánon mint önmagát folyamatosan újratermelő, statikusságában dinamikus konstrukció*. A paradigma fogalmával összekapcsolt kánon-fogalom tárgyalása néhol redundánsnak hathat, hiszen az (ön)reflexivitás és a valóság mint kollektív és társas konstrukció elmélete, valamint a valóságértelmezési sémák előállítását, perpetuálását és a valóság állandóságának védelmét szolgáló mechanizmusokról szóló eszmefuttatások is visszaköszönnek benne. Ennek ellenére úgy gondolom, érdemes és érdekes megközelítése ez a kanonicitás témájának és mindenképpen közelebb visz a farkasember-irodalom kanonikusnak tekintett szövegei elemzésének megértéséhez.

A dolgozat irodalmi elemzéseket bemutató része szintén három részre tagolódik. A fejezetek mindegyike rövid elméleti bevezetővel indul, amelyekben a korábbi elméleti fejezeteket összefoglaló, azokból az adott irodalmi elemzés szempontjából releváns gondolatokat kiemelő részek készítik elő az irodalmi alkotások bemutatását. Az első ilyen fejezetben Chantal Bourgrault du Coudray farkasember-irodalmat kanonizálni hivatott tanulmányát elemzem J. K. Rowling *Harry Potter és az azkabani fogoly* című regénye kapcsán. A fejezetben kísérletet teszek rá, hogy szoros olvasással feltárjam, Du Coudray milyen stratégiával igyekszik a tudományos irodalomkritikai diszkurzusba beemelni egy alapvetően periférikus szövegegyüttest, jelesül a farkasember-irodalmat. Az elemzés külön érdekessége, hogy bár Du Coudray eredetileg a horror/fantasy megkülönböztetés mentén vázolja fel elméletét, tulajdonképpen a műfajokhoz kapcsolódó szubjektumelméletek segítségével igyekszik legitimálni az általa kanonikusként elgondolt szövegek irodalomtudományi relevanciáját.

A következő fejezetben a farkasember-irodalom egy egészen más megközelítésével foglalkozom. Olyan szövegeket veszek számba, melyekben ugyan megjelenik a farkasember alakja, az elemzés fókuszában mégis a farkasszerű emberek állnak. Itt nem annyira a kanonikusság, mint a kanonikussághoz köthető állandóság-változás, statikusság-dinamika kérdésköre kerül előtérbe, illetve a kánon kapcsán felvetett, társadalmi tudáson alapuló intézményesség és társadalmi valóság működése. Peter Flemming *A préda* és Guy de Maupassant *A farkas* című novellái alapján elemzem, miként beszélhetünk farkasember-irodalmiságról olyan művek esetében, ahol a farkasember és az „emberfarkas” társadalomkritikus, egyúttal társadalmi/csoportdinamikákat leíró megfestése tovább fokozza a farkasember amúgy is ambivalens alakjának bizonytalanságát.



Az utolsó fejezetben a mesehagyomány, illetve a mesekánon változásait követem végig a „Piroska és farkas” típusú mesék lineáris vonalvezetésű, történeti áttekintésében. A fejezetben hat „Piroska és a farkas” változatot emelek ki, hogy a XVI. századtól napjainkig kísérem végig a mese különböző variációit. Az áttekintés egyben megfeleltethető a kánon alakulásának időben és adott művön bemutatott változásának: a kánon statikus dinamikusságának. A *Nagymama meséje* című, eredetileg szájhagyomány útján továbbélő mese után Charles Perrault, majd a Grimm-fivérek *Piroska és a farkasát* elemzem. Az „eredetinek” tekintett szövegváltozatok után XX. századi adaptációkat vizsgálok: Angela Carter „Piroska és a farkas”-változatait *A kínkamra és más történetek* (1979) című kötetből. Az elemzés nemcsak a kánon működését szemlélteti, de a korábbi fejezetekben vázolt farkasember-típusokra is reflektál, hiszen ebben a fejezetben a farkasemberség minden aspektusa szerepel, Carternál pedig egyúttal ciklikus, önmagába záródó rendszerként képeződik le, ahol a farkasember, az emberfarkas és az önnön farkasságát integráló ember, illetve önnön emberségét integráló farkas is megjelenik.

Mint pályakezdő irodalmárt, hajtott a vágy (vagy nyomasztott a kényszer?), hogy olyasmivel hozakodjak elő, ami lehetőség szerint újdonságerejű, de legalábbis hozzájárul az irodalomról, a kánonról és főleg a farkasember-irodalomról rendelkezésre álló ismeretanyag bővítéséhez.<sup>3</sup> Kézenfekvőnek tűnt, hogy egy „méltatlanul elhanyagolt területre” összpontosítsam a figyelmet, azonban mindig igyekeztem szem előtt tartani, hogy a felderítetlen szegmens vizsgálata ambivalens eredményekre vezethet – ahogyan a farkasemberek eleve kettős és képlékeny lakosai e terepnek. A továbbiakban kiderülhet, hogy nem véletlenül volt hanyagolt a terület; jobb esetben előfordulhat, hogy bár a téma gazdag, nem sok újat ad a már meglévő tudáshoz, vagy ami még valószínűbb: nincs egységes farkasember-irodalom, csak (kanonizálás szempontjából megfontolandó) farkasember-irodalmi szövegek. Természetesen az is lehetséges, hogy olyan összefüggéseket tárok fel, melyek segíthetik a terület iránt érdeklődőket az eligazodásban. Akárhogy is legyen, úgy gondolom, a lényeg nem feltétlenül az eredmény, hanem az ahhoz vezető út. „Bármiféle megismerésre vagy kommunikációra tett kísérlet kaland, méghozzá roppant bizonytalan kimenetelű, ellenőrizhetetlen és uralhatatlan, állandóan a kétely és a magabiztosság között oszcilláló kaland.”<sup>4</sup> Egy ilyen kalandra invitálom az olvasót: a bestiális emberek és az emberséges bestiák földjére.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Vö. uo. 61.

<sup>4</sup> Rákai 2008: 46.

<sup>5</sup> A hivatkozási rendszer a sajátom: lábjegyzetben [szerző oldalszám]; többműves szerző esetén [szerző évszám: oldalszám]; adott évben több művel szereplő szerző esetén [szerző évszám-betűkód: oldalszám] megjelölés szerepel. A hivatkozott irodalom listájában elől szerepel a szerző és az évszám, a lábjegyzetek könnyebb beazonosíthatósága érdekében. Minden utalás és hivatkozás lábjegyzetben szerepel, hogy a kapcsolódó megjegyzések és a forrásmegjelölések ne akasszák meg a főszöveg folyását. A saját fordítást adott szerzőre utaló első hivatkozásnál jelölöm.

### Mit keres a farkasember a védésen?

A kanonizáció elméletét kutatni és az eredményeket arra használni, hogy olyan periférikus műfajt illesszünk a kanonikus művekről folyó diszkurzusba, mint a farkasember-irodalom (tételezzük fel, hogy van ilyen), önmagában is ellentmondásos, ha nem ironikus vállalkozás. Miről is van szó? Egy tudományos fokozatszerzésre irányuló munka „leple alatt” olyasmit igyekszek becsempészni az irodalomtudományos diszkurzusba, aminek vajmi kevés keresnivalója van ott: populáris, az egyetemi irodalmi kánonokból, tematikákból hiányzó és ott okkal nem szereplő írásokat próbálok azáltal „tudományosítani”, hogy megfelelően csomagolva tudományos érdeklődésre méltó kutatási tárgyként prezentálom farkassá változni képes/kényszerülő irodalmi alakjaimat. Mielőtt azonban e gondolatmenet mentén tovább haladva saját magam előtt is teljesen diszkreditálnám az általam választott kutatási témát, felmerül a kérdés: hogyan lehetséges mégis, hogy tervem kivitelezését a tudomány felszentelt testülete jóváhagyta és a mai napig támogatja még olyankor is, amikor én megingok, vagy kihátrálnék? Egyebek mellett e kérdés megválaszolása miatt ástam egyre mélyebbre a kánon működésének vizsgálata során; ez ösztönzött arra, hogy a farkasemberekkel foglalkozó irodalmi alkotásokat a kanonicitás keretében vizsgáljam.

Talán ezen a terepen, a periférikus munkák kánonban megtett útját firtató elmélet boncolgatása apropóján a leginkább javallott komolyan számot vetni azzal, milyen előfeltevésekkel, milyen korlátokkal, milyen megismerő apparátussal folytatom vizsgálódásaimat én, a farkasemberek önjelölt kánonkutatója (mely utóbbi megnevezés már önmagában kaján mosolyt csalhat az olvasó arcára). Minden rendű és rangú kutatás elengedhetetlen feltétele illene, hogy legyen a reflexivitás, hiszen önáltatás volna úgy neki látni a valóság egy szeletének leírásához (legyen szó irodalomról, természettudományokról, művészetről vagy bármi másról, ami elemző megfigyelés tárgyát képezheti), hogy figyelmen kívül hagyjuk saját magunkat, miközben vizsgálódásunk tárgyát „értő tekintetünk” által buzgón konstruáljuk. Ezért is tartottam fontosnak a számomra releváns megfigyelés-elméletek rövid áttekintését – hiszen a továbbiakban is folyamatosan reflektálnom kell majd arra, éppen miért mondom, teszem, vélem azt, amit éppen mondok, teszek vagy vélek.

---

<sup>6</sup> Az ebben a fejezetben ismertetett elméletek bemutatása tájékoztatás jellegű, nem törekszem a teljességre, ugyanakkor igyekszem a rendelkezésre álló keretek között és a téma tükrében pontosan felvázolni azt, amit azokból megfontolásra érdemesnek ítélek. Ehelyütt sem az elméletek részletes és kimerítő leírásával, sem azok történeti háttérével, illetve kritikai fogadtatásával nem foglalkozom.

## Az irodalom mint megfigyelések rendszere

Az irodalmi kanonizáció elméletének kutatója vizsgálódásai során előbb-utóbb szembesülni kénytelen az 'irodalomi' és az 'irodalom' fogalmainak megfoghatatlanságával. Minél pontosabban igyekszik meghatározni azt, annál esetlegesebbé válik a kategória, és egy ponton túl be kell látnia: az 'irodalom' mint kutatási tárgy teljességgel viszonylagos természetű. 'Irodalmi' az, amit akként definiálok. Ezen a ponton és a tautologikus állítástól el nem rettenve a következő kérdések megválaszolása érdemelhet figyelmet: Pontosan miben áll ez a definíció? Létezik-e egységes meghatározás? Több is létezik? Jogosult-e bárki is egyet kiválasztani és előnyben részesíteni a számtalan definíció közül? Mi alapján és ki teszi, teheti ezt? Bárki jogosult megítélni, mi számít 'irodalomnak'? Ha igen, miért? Ha nem, miért illet csupán egyeseket ez a 'kiváltság', miközben másoktól megtagadtatik?

A kérdések megválaszolásának számos változata lehetséges.<sup>7</sup> A következőkben a tudásszociológia és az ismeretelmélet felől közelítem meg az irodalom és az irodalmi definiálhatóságának vizsgálatát. Abból indulok ki, hogy bármilyen diszciplína létrehozásakor nem másról van szó, mint előzetes prekonceptiók alapján létrehozott tárgyak megidézéséről, illetve ezek folyamatos újratermel(ődé)séről az önlegitimáció jegyében. Az irodalom és az irodalmiság esetében a kánont tekintem annak a mércének, egyben mechanizmusnak, mely az irodalmi és az irodalmat meghatározza és folyamatosan újratermeli. „Készítünk egy berendezést, mely előállítja azokat az adatokat, melyek megerősítik az elméleteket; a berendezést pedig annak alapján ítéljük meg, mennyiben képes megfelelő adatokat produkálni...”<sup>8</sup> Az idézetben szereplő „adatokat” behelyettesítve az „irodalomra” állíthatjuk, hogy létezik 'valami', ami létrehozza az 'irodalmat', mely 'irodalom' ugyanakkor létrehozza és igazolja ennek a 'valaminek' a fennhatóságát és látszólagos megfellebbezhetetlenségét. E gondolatmenetet követve az 'irodalom' definíciójától magához a definícióalkotási folyamathoz jutunk el, illetve azokhoz (egyén), vagy ahhoz (csoport, intézmény), akik vagy ami képes(ek) legitimálni az 'irodalmat' mint a tudományos érdeklődésre joggal számot tartó tárgyat, egyszersmind elérve, hogy az így szentesített tárgy (az irodalom maga) a szentesítőket is szentesítse. Az irodalom „termelője” ebben a megközelítésben az irodalomtudomány. Létezik

---

<sup>7</sup> Néhány példa a teljesség igénye nélkül. Strukturalista: Propp, Vlagyimir (2006). *A varázsmese történeti gyökerei* (ford. Istvánovits Márton). Budapest: L'Harmattan; történeti: Gyáni Gábor (2003). *Posztmodern kánon*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó; posztstrukturalista: Rohonyi Zoltán (szerk.) (2001). *Irodalmi kánon és kanonizáció*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium; irodalomtörténeti: Eisemann György (szerk.) (1998). *A kánon peremén. Az irodalmi modernség alakváltozatai a XIX–XX. század fordulójának magyar prózájában*. Budapest: ELTE, XVIII–XIX. századi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék; újhistorista: Greenblatt, Stephen (1997). „What is the History of Literature?” *Critical Inquiry*, 23. évf., 3. sz.: 460–481.

<sup>8</sup> Id. Bourdieu 2005: 107.

olyan álláspont, mely szerint 'az irodalomtudomány' az a valami, ami leginkább alkalmas a fenti (ön)legitimációs, önmagára visszautaló folyamat megragadására, hiszen „[a]z irodalomtudomány az 'irodalom' nevű valami megfigyelésének, leírásának, szemlélésének, vizsgálatának bizonyos beszabályozott módjait jelenti – és talán magukat azokat a szabályokat is, amelyek meghatározzák e módokat.”<sup>9</sup>

Az irodalomtudomány mint a „*megfigyelés, leírás [és] szemlélés*” (kiemelés tőlem, Cs. M.) terepének vizsgálata nem elválasztható „az 'irodalom' nevű valamitől”. Érdekes tehát elidőzni a kategóriánál, hogy aztán ezen továbbmenve nyíljon lehetőség a megfigyelésnek jelen gondolatmenetbe való beemelésére. Egyfelől elmondható, hogy létezik valami, amit 'az irodalom' kifejezés takar – egy állandó és időtlen kategória, mely mint címke az egység benyomását kelti. Másfelől azonban az is elfogadott megközelítés, hogy 'az irodalom' ilyen egyetemességigénye gyenge alapokon nyugszik, hiszen az egyéb tudományokhoz hasonlóan vele szemben is megfogalmazható a kérdés: „Hogyan lehetséges, hogy egy a történelemben illeszkedő történeti tevékenység, mint [például az irodalom]tudományos tevékenység, történelemtől független transzhisztorikus igazságokat hoz létre, melyeknek semmi közük sem a helyhez, sem az időhöz, vagyis egyetemesekek és örökérvényűek?”<sup>10</sup>

Az időben szemlélt 'irodalom' egyszerre jelenik meg passzív és aktív kategóriaként: passzív amennyiben idő felett állóként jeleníti meg magát és a teljesség, az egyetemesség igényével lép fel; ugyanakkor aktív amennyiben eme igények kielégítése érdekében folyamatosan igazodik az őt érő változásokhoz. Így az 'irodalom', mint időben létező kategória, örökérvényűségre való igénye ellenére is folyamatosan kell, hogy alkalmazkodjon a körülményekhez: éberrel kell figyelnie saját határait, és ha szükséges, meg kell védenie azokat. A megfigyelésre kialakított apparátus volna az irodalomtudomány, melynek tárgya az irodalom, mely ugyanakkor generálja az őt bizonyos tekintetben életben tartó, de legalábbis folyamatosan láthatóvá és elérhetővé tevő irodalomtudományos tevékenységet. Nem meglepő, hogy Fohrmann megközelítésében éppen az állandó önmegfigyelés az, ami leginkább jellemzi az 'irodalmat' generáló irodalomtudományos tevékenységet: „Az irodalomtudomány a szövegekkel és önnönmagával (tehát ismét szövegekkel) való érintkezésében megfigyelést kapcsol megfigyeléshez, és a megfigyelések eme (időben szemlélt) láncából adódik [...] az irodalomtudományos tárgyterület.”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Rákai 2008: 17.

<sup>10</sup> Bourdieu 2005: 10. Bourdieu ebben a szövegrészben ugyan alapvetően a természettudományokra utal, kötetében többször von párhuzamot művészet és tudomány, illetve irodalom és tudomány között (vö. Bourdieu 2001: 52, 61). A tér problematikussága tekintetéből nem tárgyalom a kérdést.

<sup>11</sup> Fohrmann 2001: 209.

Időben szemlélt, egymáshoz láncszerűen kapcsolódó (ön)megfigyelések egy imaginárius térben, ahol az irodalom az irodalomtudományra, az irodalomtudomány pedig az irodalomra hivatkozva nyeri el legitimitását. Miről is van itt szó? A körkörös gondolatmenetbe ágyazott érvelést megvilágíthatja az a történelemszemlélet, mely szerint a múltból alkotott elképzelések mindig a jelenre utalnak vissza. „Az, hogy mi minősül maradványnak, nyomnak vagy forrásnak, nem a múltban dől el, hanem attól a képességtől függ, hogy a jelen tárgyaiban folyamatok [...] eredményeit, [...] eszközöket ismerjük fel.”<sup>12</sup> Vagyis a jelenből tett megfigyelések által nyílik lehetőség arra, hogy a múltat értelmezzük és alakítsuk. Ez a fajta megfigyelés olyan cselekvőket feltételez, akik nemcsak rálátni képesek a kutatás tárgyára, de tekintetük által létre is hozzák azt. Az 'irodalom' is ilyen megfigyelések során jön létre, mely megfigyelések *megfigyelői pozíciókat* feltételeznek. Az 'irodalom' definícióját felderíteni kívánó kánon-kutató mint az 'irodalom' fogalmának képlékenységét látó és megértő megfigyelő is az irodalom múltját és jelenét (és jövőjét!) konstruáló cselekvő. Zavarba ejtő a pozíció, melyből megfigyeléseit végzi, hiszen amennyiben feltételezi, hogy az 'irodalom' megfigyelések rendszerében létezik és e megfigyelésrendszer működése leginkább a megfigyelések, illetve a megfigyelők leírásán keresztül ragadható meg (melyek és akik ugyanakkor éppen az általuk megfigyelt 'irodalom' által nyerik el legitimitásukat...) úgy a fent említett kutató maga is saját megfigyelése tárgyává válik, mint a megfigyelések rendszerében megfigyelői pozíciót elfoglaló cselekvő.

Amennyiben azonban adott megfigyelés csakis adott pozícióból valósulhat meg, hogyan figyelheti meg önmagát egy megfigyelő? Feltételezhető-e olyan pozíció, melyből a megfigyelő megfigyelheti önmagát? Amennyiben a kánon formálódását kutatom azért, hogy a farkasember-irodalmat megfelelőképpen tudjam pozícionálni a kurrens irodalmi/tudományos/irodalomtudományi kontextusban, lehetek-e elfogulatlan, vizsgálhatom-e a lehetőségekhez mérten objektívan a kérdést? A kérdés annál is zavarba ejtőbb, mivel ugyan a 'pozíció' alapvetően a rögzültség, a fix beágyazottság képzetét kelti, „az ilyesfajta pozíciók [...] távolról sem passzív, mozdulatlan hátterek, hanem nagyon is aktívak”.<sup>13</sup> A passzivitás benyomását keltő aktivitásban rejlő ambivalencia könnyen feloldható, ha belátjuk: a változatlanság megtartásához a megfigyelő folyamatosan igazodni kénytelen az esetleges változásokhoz (például az őt érintő társadalmi, politikai, gazdasági, ökológiai, jogi stb. feltételek módosulásához), hogy ily módon biztosítsa pozíciója megmaradását. Másképpen tehát látszat passzivitása érdekében aktivizálnia kell magát, mégpedig oly módon, hogy állandó mozgása, alkalmazkodása eredményeképpen megőrizhesse mozdulatlanságát, sőt mozdíthatatlanságát.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Rusch-Schmidt 119.

<sup>13</sup> Rákai 2008: 16.

<sup>14</sup> „Egyrészt mi magunk is e működés 'termékei' vagyunk, tehát eljárásunk is e mozgó struktúra eljárása – amiből egyrészt az következik, hogy olyan nézőpontot, megfigyelésmódot kellene találnunk, amely 'tekintetbe veszi' ezt a helyzetet,

A tudományos megfigyelés önmegfigyelését megoldani legmeggyőzőbben Pierre Bourdieu francia szociológus (1930–2002) és Niklas Luhmann német szociológus (1927–1998) kísérelte meg. Egymástól függetlenül és egymástól igen eltérő vonalon olyan komplex társadalomelméletet dolgoztak ki, melyeknek kulcselemei a reflexivitás és az önreflexivitás. Olyan társadalomleíró modellt igyekeztek felvázolni, amellyel a társadalom makroszintje éppúgy leírható, mint a mikroszinteken zajló folyamatok (pl. a jogalkotás, a művészet esztétikája, az oktatás, vagy akár a szerelem).

### **A bourdieu-i mező fogalma**

A Bourdieu által megalkotott, a társadalom egészét leírni hivatott mezőelmélet alapja a *mezőnek* nevezett erőter, melyet egyfelől a benne egymással objektív viszonyrendszerben lévő *pozíciók*, másfelől az e pozíciókat elfoglaló cselekvők egymással való interakciója tart fent. A mező így egyszerre alapszik egy eleve adott struktúrán (pozíciók objektív rendszere) és az e struktúra kapcsolódási pontjaiból folytatott és fenntartott dinamikus kapcsolatokon (cselekvők közötti interakció). Passzivitás és aktivitás, objektivitás és szubjektivitás, konszenzus és konfliktus ellentéte és váltakozása a mezőben feszültséget generál.<sup>15</sup> A paradoxon feloldására Bourdieu a pozíciók közötti feszültséget az adott mezőre jellemző *szimbolikus tőkére* (ami a tudományos mező esetében a hatalom és az elismerés együttese), illetve annak mezőn belüli egyenlőtlen eloszlására vezeti vissza. Az egyes cselekvők ebben az elgondolásban tehát a rendelkezésre álló szimbolikus-tőke-koncentráció fokozása vagy szinten tartása érdekében vívnak egymással állandó harcot. Így a harcok tétje nem más, mint a mezőben elfoglalt pozíció megtartása, illetve (ha szükséges) a mező határainak fenntartása vagy éppen megváltoztatása.

[A] cselekvők [...] határozzák meg az őket meghatározó mező szerkezetét, azaz a tudományos termelést és a tudósok tevékenységét befolyásoló erők állapotát. Az egyes cselekvők fajsúlya, akik részint formálják a mezőt, részint alávetettek neki, a többi cselekvőtől, a tér többi pontjától és a pontok közötti viszonytól függ, vagyis a tér egészétől.<sup>16</sup>

Az állandó mezőbeli aktivitás, a cselekvők egymással való szakadatlan interakciója folyamatosan feszültségben tartja a mezőt, mintegy erőteret képezve ezáltal. Amennyiben a

---

másrészt az, hogy ha önmagunkat 'kihagyjuk a játékból' [...], az azonnal megakasztja a működést, és paradox módon például épp a [megfigyelés] feltárásának szándéka fog [...] '(álló)képet' [...] eredményezni." (Rákai 41)

<sup>15</sup> Bourdieu 2005: 69.

<sup>16</sup> Bourdieu 2005: 52–53. (A „tér” helyén az eredeti szövegekben a „champ”, magyarul „mező” kifejezés szerepel. Bourdieu itt általánosságban szól a mező dinamikájáról, azonban nemcsak egy mezőt feltételez, hanem egymással párhuzamosan, olykor átfedésben lévő, egymásra ható mezőket, mint amilyen a politika, a művészet, a tudomány, az oktatás, a gazdaság stb. mezeje.)

tudományos mezőt a hatalom és elismerés tengelye mentén térképezzük fel, látjuk, hogy a harcok tétje a határok megvonása és a határokat fenntartó definíciók meghatározása. A leghevesebb harcok éppen annak meghatározásáért dúlnak, hogy ki maradhat a mezőben s a bennmaradók közül ki határozhat a többiek legitim jelenléte felől. Ráadásul éppen a határok megvonásáért vívott küzdelmek eredményeképpen születhet(ett) meg egy-egy mező; ahhoz pedig, hogy a határok megmaradjanak (akár eredeti állapotukban, akár változtatásokkal), folyamatosan tudatosítani kell őket.<sup>17</sup> Jó példa erre az ókori és középkori bestiáriumokból és kódexekből ismert kutya-/farkasfejű ember. Általánosságban elmondható, hogy a farkast az európai kultúrákban rendre a „Másik”-kal, az idegennel, a fenyegető ismeretlennel hozták összefüggésbe. A farkas szimbolikájában a XIII.–XIV. századra az állat alakjához társított asszociációs jelentésmezőben az erő és a tiszteletreméltóság pozitív karakterjegyeiről egyre inkább a negatív tulajdonságokra tevődött át a hangsúly. Ezt támasztják alá a korabeli jogi szövegek is, amelyekben a ’farkas’ megnevezés bűnözőt jelöl.<sup>18</sup> Az angliai normann uralom idejéről fennmaradt törvényekből ismert pl. a „*Wargus esto.*”, vagyis „Légy farkas!” ítélet. Akit ezzel sújtottak, szabad préda volt: bárki megölhette, mint egy kutyát.<sup>19</sup> A gyakori „farkasfejű” (*wolves-head*) utalás alatt ekkoriban bűnözőt, kívülállót értettek.<sup>20</sup> A farkasfejűek mint a közösség peremén élő emberszerű, ám állati viselkedésű/erkölcsű lények azonban nem csupán átvitt értelemben véve éltek (vagy kényszerültek) a határterületekre. A középkori *mappae mundi* elterjedésével a valóságot meghatározó ellenvalósággá váltak: katalogizálható szörnyekké, melyek valóban ott leselkedtek az ismert világ határain, ezáltal segítve a nómosz (mindennapi, emberi valóság) fenntartását az anomália (szürreális hibrid lények) ellenében.<sup>21</sup> A *mappae mundi* határain ábrázolt még felfedezetlen, megműveletlen területeken az ókortól kezdve megtaláljuk a hibrid lényeket, köztük a kutya-, a sakál-, vagy éppen a farkasfejet viselő népeket. A térképek élesen elkülönítik a civilizált és a barbár világot: az itt élő népek (lények) ellenpéldákként erősítik meg az őket „démonizáló” civilizált nyugati kultúrát.

---

<sup>17</sup> Uo. 74.

<sup>18</sup> Vö. Agamben 63–66.

<sup>19</sup> Baring-Gould 48.

<sup>20</sup> Vö. Summers 187

<sup>21</sup> A legrégebb óta ismert ilyen kutyafejű lény egyiptomi származású: Anubiszt, a holtak istenét a mai napig sakálfejjel és emberi testtel ábrázolják.

## A mezőben elfoglalt pozíció

Mint láttuk, a mező meghatározásában „kimondottan szimbolikus erőviszonyokról van szó”, ami a tudományos mező esetében azt jelenti, hogy „a mezőben hatni képes erő, a tudományos tőke ’természetéből’ következően, a kommunikációban és azon keresztül megnyilvánuló tőkeféleség”.<sup>22</sup> A szimbolikus tőkére irányuló interakciók tehát a mezőben pozícionált ágensek közötti kommunikáción keresztül valósulnak meg. Az, hogy adott ágens milyen stratégiát és milyen sikerrel alkalmaz, nagyban múlik az ágens *habitusán*. Bourdieu-nél „a *habitus* olyan gyakorlati érzék, amely meghatározza, hogy mit kell cselekedni egy adott helyzetben”<sup>23</sup> – a sportban ezt szokás „játékérzéknek” nevezni. A habitus tehát nem egyszerűen a szabályok ismeretére és azok megfelelő alkalmazására utal, de (bizonyos határokon belül) implikálja a kreativitást is. Nem másról van itt szó, mint a „szakma rejtelmibe” való beavatottságról: a rutinról, a problémák gyakorlati kezeléséről, illetve az ehhez kidolgozott sajátos módszerekről – rögzült és alakuló, de mindenképpen legitim (mezőspecifikus) interakciós mintákról.

A mező dinamikájához hasonlóan a habitus is „szüntelenül megnyilvánul – a szóbeli vizsgákon, a szemináriumi kiselőadásokban, a másokkal való érintkezésben és egyszerűen a fejtartásban, a testtartásban, amin a legérzékletesebben jelentkezik. E látható jelek társadalmi fogadtatása tükröt tart a megfigyelt személy elé”.<sup>24</sup> Ahhoz azonban, hogy a visszacsatolás megtörténhessen és a tükör olyasmint mutasson, ami a reflektált ágensre nézve releváns és értelmezhető, mindenképpen szükséges egy tágabb kontextus, ami lehetővé teszi adott cselekvő számára a pozíciójából adódó lehetőségek kihasználását, illetve az ennek során leadott jelek más cselekvők általi interpretálását, valamint azokra való reagálását. Mint láttuk, a kommunikációs interakciókban gazdát cserélő jószág a tudományos mezőben „alapvetően [az a] kognitív [jellegű] tőke, amely a felismerésen és az elismerésen nyugszik”.<sup>25</sup> Ez a „felismerés és elismerés” a mezőben zajló harc/játék tétjébe és magába a küzdelembe vetett *hit* révén nyeri el értelmét és jelentőségét, hiszen „egy módszer vagy egy szabály követésére nem a tudatos csatlakozás pszichológiája készlet, hanem lényegében a [...] *játék szelleme* ragad magával”.<sup>26</sup>

Ezt a fajta „játékszellemet” a bourdieu-i terminológia általánosan a *szimbolikus erőszak* fogalmával jelöli; a tudományos/akadémiai mező esetében pedig a *skolasztikus illúzió*, illetve a „*scholastic bias*” („skolasztikus elfogultság”) kifejezésekkel írja körül. Hasonlóan a foucault-i

---

<sup>22</sup> Uo. 52.

<sup>23</sup> Bourdieu 2002: 37 – kiemelés tőlem, Cs.M.

<sup>24</sup> Bourdieu 2005: 67.

<sup>25</sup> Bourdieu 2002: 138.

<sup>26</sup> Bourdieu 2005: 62 – kiemelés tőlem, Cs.M.



diskurzus kapillaritásához, vagy az althusseri ideológiához,<sup>27</sup> „a szimbolikus erőszak az a fajta erőszak, amely a ’kollektív elvárásokra’, a társadalom által belénk táplált vélekedésre támaszkodva szinte észrevétlenül úgy kényszerít alárendelődésre, hogy azt ekképp nem is érzékeljük.”<sup>28</sup> Tehát a skolasztikus illúzió teszi levetővé a tudományos játéktér meglétét, hiszen éppen ennek elfogadása, a belé vetett hit és a játékszabályok habitualizálása biztosítja a küzdelem tétjének megfellebbezhetetlen értékét, ezáltal fenntartva a küzdelmet – és magát a mezőt. Amennyiben a mezőt nem mint kommunikációk és interakciók alkotta erőteret, hanem mint ágensek csoportjára redukált teret képzeljük el, belátható, hogy egy csoport csak akkor képes tartósan akként funkcionálni, ha minden egyes tagja a csoportért és a csoport által él és dolgozik, vagyis magáévá teszi azokat az alapelveket, amelyeken a csoport (működése) nyugszik.<sup>29</sup>

A tudás esetében például nem egyszerűen a megfelelő szakértelem elsajátításáról van szó, hanem bizonyos fokú szakmai megszállottságról (*libido sciendi*) is.<sup>30</sup> Ahhoz, hogy az ágens tökéletesen alávetettje legyen az illúziónak, miszerint a harc (vagy játék) komoly és a ráfordított energia megtérül, nem csupán a mezőbeli interakciókban történő részvételhez szükséges tudást kell megszereznie, de ki kell, hogy alakítsa az ezen tudáshoz való megfelelő viszonyt is. Nem másról van tehát szó, mint az ’értő tekintet kialakulásáról, ami ez esetben szorosan összefügg a tudományos (szak)tekintéllyel: hiszen ki más is mondhatná meg legbiztosabban (láthatja legtisztábban), minek/kinek a (potenciális) jelen(nem)léte legitím a mezőben, ha nem az avatott szakértő?<sup>31</sup>

A játékba vetett feltétlen hit, a vérré vált „játékérzék” több problémát is felvet. Ezek közül három érdemel kiemelt figyelmet: az érdekmentesség, illetve a hozzá szorosan kapcsolódó objektivitás kérdése, valamint az öncenzúra jelensége. A tudományos mezőben az érdekmentesség az ágensek elsődleges érdeke. Bourdieu megközelítésében ugyanis „a tudományos tény csak akkor valósul meg a maga teljességében mint tudományos tény, ha a[z al]mező egésze elfogadja, és mindenki közreműködik abban, hogy ismert és elismert ténnyé váljon.”<sup>32</sup> Azonban ilyen diszciplináris, intézményi vagy csoport szintű igazság csak akkor jön létre, ha adott (al)mező összes megfigyelője, összes ágense számára azonosként értelmeződik: ez az azonosság az *objektivitás*.<sup>33</sup> Mivel tehát a tény tényszerűsége az elismerésen alapszik (legyen szó akár lelkes méltatásról, akár kíméletlen kritikáról),

---

<sup>27</sup> Vö. Althusser ideológia-fogalmával (Althusser 373–412.) és Foucault-nál a hatalom kapillaris jellegéről írottakról (vö. pl. Foucault *A szexualitás története I. – A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz, 1999; *Felügyelet és büntetés – A börtön története*. Budapest: Gondolat, 1990).

<sup>28</sup> Bourdieu 2002: 159.

<sup>29</sup> Bourdieu 1988: 56.

<sup>30</sup> Vö. Bourdieu 1979: 68, Bourdieu 2004: 64.

<sup>31</sup> Vö. Bourdieu 1994: 221–236.

<sup>32</sup> Bourdieu 2004: 106.

<sup>33</sup> Uo. 106–113.

ezen elismerés pedig kollektív kommunikációs konstrukció eredménye, a *skolasztikus illúzió* implicálja az objektivitást és az érdeknélküliséget; a mező ezzel összhangban jutalmazza az elfogulatlanságot (egyenrangúak elismerése, díjak, kinevezések, tagságok), bizonyos ponton túl pedig keményen bünteti a szabályok megsértését (plágium, kizárás).<sup>34</sup>

A szabályok és szabályszerűségek bensővé tétele így nemcsak azt biztosítja, hogy e szabályok gyakran a valóság értelmezésének magától értetődő, reflektálatlanul maradó, következőképpen megkérdőjelezhetetlen alapját szolgáltatják, hanem a szabályszegés tilalmával, illetve a szabálysértés szankcionálásával egyben a játékszabályok betartását is elősegíti. Mivel pedig az észlelés és kifejezés ilyen keretei az *illúzió*, a *habitus* és a mezőbeli *pozíció* révén eleve adottak, az ágensnek még csak öncenzúrára sincs szüksége ahhoz, hogy „helyesen” cselekedjen: az (intézményi) rítusok és interpretációs modellek eleve ezt irányozzák elő.<sup>35</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy a mezőben ne létezne öncenzúra, hiszen maga az értelmezés tudományos gyakorlata is ezt a célt szolgálja:

Az interpretáció éppenséggel a korlátozások egyfajta rendszere. Az interpretáció területe saját belső szabályrendszerével, előírt tevékenységeinek sorával teljes, ami egyszersmind a tiltott tevékenységek listája is. Vagyis az interpretációs előfeltevések körén belül annak ismerete, hogy mire van módunk *ipso facto*, azt jelenti, hogy tudjuk, mi az, amire nincs.<sup>36</sup>

## **Tudomány és reflexivitás**

Az objektivitás az (ön)reflexivitás kapcsán több kérdést is felvet. Hogyan lehetséges elfogulatlanul tekinteni adott mező szereplőire, amikor a megfigyelő megfigyelését is adott mező határozza meg? Hogyan valósulhat meg a mező reflektált megfigyelése a mezőn belülről? Bourdieu 1997-es *Méditations Pascaliennes* ('Pascale-i meditációk') című munkájában foglalkozott legbehatóbban kifejezetten e kérdés megválaszolásával.<sup>37</sup> Elgondolásában ahhoz, hogy a megfigyelő legtisztábban lássa magát és a többi ágenset, mindenekelőtt saját magát, érdekeit, mezőben elfoglalt helyét kell tudatosítania.

Bourdieu olyan reflexív programot dolgozott ki ennek megvalósítására, amelynek lényege, hogy a megfigyelő tudatosítsa magában és megfigyelésében: (1) a *társadalmi térben* elfoglalt helyéből adódó torzulásokat és (2) az egyetemi/tudományos mezőben elfoglalt pozícióból adódó

---

<sup>34</sup> Uo. 78.

<sup>35</sup> Bourdieu 1991: 138.

<sup>36</sup> Fish 1997: 5.

<sup>37</sup> 2001-es *La science de la science et réflexivité* (magyarul megjelent: *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Budapest: Gondolat, 2005) című kötete ugyan szintén ezt a problémát járja körül, ám kifejezetten a természettudományokra vonatkoztatva tárgyalja a kérdést.

torzulásokat.<sup>38</sup> Az első esetben nem másról van szó, mint hogy a megfigyelő reflektál saját társadalmi származására (nem, osztály, etnikai hovatartozás stb.). Bourdieu meglátása szerint ezzel van a legkönnyebb a dolgunk, hiszen ezekre folyamatosan reflektálunk és ezekkel kapcsolatban folyamatosan visszacsatolásokat kapunk másoktól. A személyes, társadalmi térben megtett pálya jobbra látható marad, mivel a többi ágens számára is ez érzékelhető a legvilágosabban. Mint mondja, a személyes történethez és háttérhez kapcsolódó részrehajlást azért könnyű tetten érni, mert itt a „legkevesebb az esélye arra, hogy elkerülje mások előítéletektől vagy éppen meggyőződéstől vezérelt, önérdékelt kritikáját”.<sup>39</sup>

A következő lépés, a mezőben elfoglalt pozícióból adódó részrehajlás különböző aspektusainak felfejtése már sokkalta nehezebb, hiszen a megfigyelőnek ez esetben azt kell tudatosítania, aminek reflektálatlan, megkérdőjelezetlen bensővé tétele a megfigyelő adott mezőbeli jelenlétének egyik legerősebb feltétele.

A tudományos, irodalmi, filozófiai vagy bármilyen más *illúzióban* való részvétel azt jelenti, hogy (bizonyos esetekben akár halálosan) komolyan vesszük a tétet, amelyek a játék logikája által nyerik el „komolyságukat”, még akkor is, ha ez indokolatlannak tűnik vagy teljességgel közömbös a „beavatatlan” szemlélő, vagy éppen más mezők ágensei számára.<sup>40</sup>

Ahhoz tehát, hogy a „vérré vált szabályrendszert”, az „értő tekintetet” tudatosítsuk, mindenekelőtt a mező felépítését és szervezeti működését kell alaposan megvizsgáljunk. Bourdieu szerint:

Minden szó, amit kiejtünk a tudományos gyakorlatról, visszafordítható az ellen, aki mondja. Ez a visszaverődés vagy visszatükröződés nem egyszerűsíthető le a tárgyra (*cogitatum*) – nevezetesen önmagára – gondoló gondolkodó (*cogito*) önreflexiójára. Olyan képről van szó, melyet elemző eszközökkel felszerelt megismerő alanyok vetítenek vissza egy másik megismerő alanyra, talán éppen arra, akitől az elemző eszközeik származnak.<sup>41</sup>

Felvetődik a kérdés, egyáltalán lehetséges-e, hogy az önmagát megfigyelni kívánó tudós eltávolodjon önmagától.<sup>42</sup> Bourdieu a filozófia mezeje kapcsán fejti ki azt a számomra nehezen igazolható nézetét, miszerint a játékkal való radikális szakítás lehetséges, amennyiben a megfigyelések teljességgel és minden pillanatban a mezőben meghozott döntésekre összpontosulnak: annak vizsgálatára, ki, mi és miért legitim, illetve illegitim adott mező adott kontextusában.

---

<sup>38</sup> Pilario 2005: 216.

<sup>39</sup> Bourdieu 1997: 22 – saját fordítás, Cs.M.

<sup>40</sup> Uo. 23.

<sup>41</sup> Bourdieu 2005: 14.

<sup>42</sup> Bourdieu 1997: 25.

Megközelítésében csakis így biztosítható az a fajta mezőbeli szabadság, ami lehetővé teszi a 'tisza' látásmód kialakulását (tudományos objektivitás).<sup>43</sup>

Jóllehet Bourdieu a Collège de France-on 2000-2001-ben a tudományos mezőről és a tudományos reflexivitásról tartott előadása végén megkísérelte leleplezni saját mezőbeli pozíciójából eredő elfogultságát, ezáltal mintegy a gyakorlatba átültetve reflexiós programját,<sup>44</sup> ez mégsem lehetett teljességgel sikeres. Éppen a „paradox pozíció [miatt], amelyet Bourdieu elfoglal: egyszerre, egyazon aktusban próbál megfigyelő és megfigyelt lenni”.<sup>45</sup> Nem véletlen tehát, hogy már előadása elején felhívja hallgatósága figyelmét arra, hogy célja elsősorban nem a tudomány leleplezése vagy lejáratása, hanem ellenkezőleg: olyan elemző eszközök felkínálása a tudomány gyakorlói számára, amelyek akár ezen eszközök kiötlője ellen is fordíthatók. Sőt, állítása szerint kifejezetten erre is valók, hiszen a megismerő alany ellen fordítva ellenőrizhető leghatékonyabban az elmélet.<sup>46</sup> Mivel pedig Bourdieu maga is megismerő alany (aki ráadásul többször rámutat arra, hogy mint megszólaló, maga is a szimbolikus tőkéért vívott harc aktív résztvevője), szüksége van az általa szorgalmazott külső nézőpontra ahhoz, hogy megfigyelhesse saját magát; vagyis az elgondolkodtató elméleti keret felvázolása ellenére sem sikerül teljességgel megoldania az önreflexivitásban rejlő paradoxont: a megfigyelő önmegfigyelését.

### **„Látom azt, amit te nem látsz” – A luhmanni elmélet felépítése**

Bourdieu-nél láttuk, hogy igyekezett olyan pozíciót találni, melyből átfogó és „objektív” leírását adhatja az általa megfigyelt mezőnek. Ugyanakkor kénytelen volt belátni, hogy ő maga is az ismertett mező része, aki pozíciójából adódóan eleve korlátozott rálátással rendelkezik (például effektíve nem figyelheti meg azt, ahogy adott pillanatban megfigyel). Hiába is próbál tehát olyan nézőpon(ka)t találni, ahonnan felfedheti az általa aktuálisan nem látottakat, minden újabb aspektus megvilágításával újabb „vakfoltot” teremt. Amint adott vakfoltra rátekint, megszünteti azt, ugyanakkor akarva-akaratlan újat generál: önmegfigyelése így a végtelenségig folytatódhat anélkül, hogy a látás látásának, illetve a nemlátás nemlátásának problémája megoldódna. Niklas Luhmann német szociológus olyan elméletet dolgozott ki, amelynek lényege bizonyos szempontból éppen az önmegfigyelés paradoxonának feloldása lett volna. Elmondható, hogy a luhmanni rendszerelmélet sikerrel integrálta a vakfolt problémáját és képes volt megoldani a megfigyelő önmegfigyelésnek

---

<sup>43</sup> Uo. 39–43.

<sup>44</sup> Vö. „Egy önelemzés vázlata” in Bourdieu 2005: 134–161.

<sup>45</sup> Rákai 2008: 25.

<sup>46</sup> Bourdieu 2005: 14.

problémáját. „A kérdés csak az, hogy miféle megismerési apparátus képes ezt a saját vakfoltjába való belelátást valahogy úgy elviselni, hogy közben ne szüntesse [...] meg”?<sup>47</sup>

A kérdés megválaszolása több nehézségbe ütközik. Tudni kell, hogy a luhmanni rendszerelmélet – amellet, hogy alapvetően rendkívül összetett és radikálisan absztrakt kategóriákkal és tételekkel dolgozik – lineárisan nem megközelíthető felépítmény. Luhmann szavaival élve „az elméleti szerkezet labirintushoz hasonlít”,<sup>48</sup> melyben a szekvencialitás egyedül a papír-, illetve a könyvforma és a jobbra kauzális jellegű emberi/nyugati(?) gondolkodás miatt kényszerül sorrendiségbe annak ellenére, hogy maga az érvelésmód leginkább körkörös. Luhmann olvasva (és idézve) „mindig fel kell [tételünk] valamit, amit majd csak később [fogunk] megmagyarázni”.<sup>49</sup> Vagyis a fogalmak és tételek önmagukban nem, csakis egymás kontextusában bírnak magyarázó erővel. Ezért is illetik az elméletet a „hálózatos” jelzővel, hiszen az egyes építőkövek nem egy kör vonala mentén illeszkednek egymáshoz, hanem egymást feltételezik; egyik sem bír kitüntetettebb, vagy központibb szereppel, mint az összes többi.<sup>50</sup> Mindebből következik, hogy Luhmann elméletéről csak a maga teljességében és hálózatosságában lehet beszélni. Így amennyiben a(z ön)megfigyelés elméletét, mint önálló konstrukciót próbálnám kihalászni a struktúrából, ezer sebből vérző képződményt tárnék az olvasó elé. Mivel azonban a dolgozatnak nem a luhmanni rendszerelmélet bemutatása az elsődleges célja, hanem a kánonelmélet és -képződés, illetve a farkasember-irodalom összekapcsolása, mégis megkísérlem egy egyszerűsített változatát ismertetni, hogy érthetővé váljon, miért fontos a számomra.

Luhmann olyan átfogó elméletet igyekezett kidolgozni, mely „a modern társadalom legalább relatíve adekvát értelmezését” képes adni.<sup>51</sup> Ahhoz, hogy az elméleti apparátusban megragadhatjuk a megfigyelés alapfogalmát és alpműveletét (a művelet mibenlétére visszatérek), érdemes onnan közelíteni, hogy a társadalom leírását Luhmann ismeretelméleti problémaként kezeli. Érvelése alapja, hogy az ismeret, egyáltalán az észlelés maga a megkülönböztetés képessége révén lehetséges. Kockáztassuk meg, hogy léteznek egyszerűbb, illetve egyre bonyolultabb megkülönböztetési modellek. Amennyiben elfogadható a luhmanni elmélet ilyen végletesen leegyszerűsített magyarázata, mondhatjuk, hogy az elmélet lépcsőzetesen épül fel, a tetején a legátfogóbb, így legletisztultabb megkülönböztetési móddal. A struktúra következő szintjei pedig, fentről lefelé haladva, egyre komplexebbek, ugyanakkor mindig visszavezethetőek az előttük/felettük lévőkre. Fontos, hogy ez az átjárhatóság az ellenkező irányban nem lehetséges: ami igaz egy komplexebb

---

<sup>47</sup> Luhmann 1999c: 114.

<sup>48</sup> Luhmann 2009: 13; Luhmann 1984: 17.

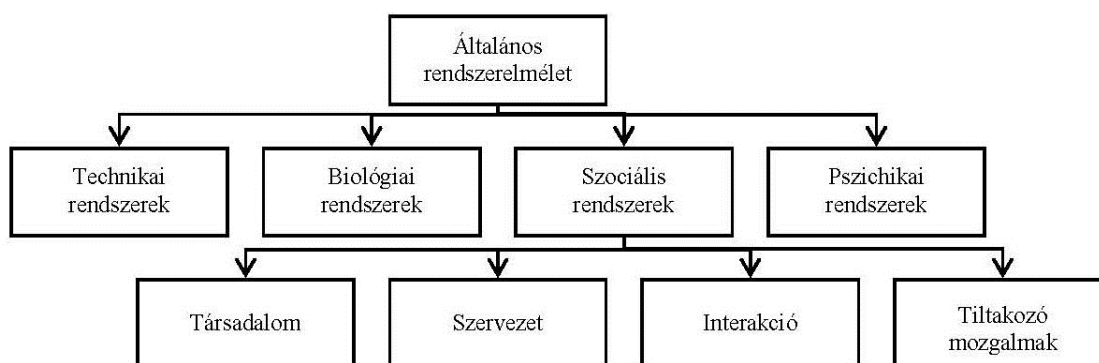
<sup>49</sup> Luhmann 2006: 78.

<sup>50</sup> Brunzcel 2010: 20.

<sup>51</sup> Luhmann 1999c: 108.

alrendszerre, nem lehet minden ponton összeegyeztethető azzal, ami igaz egy kevésbé komplex rendszerre vonatkozóan.<sup>52</sup>

Luhmann elméletének legtetjén az ún. differenciaelmélet található, mely gyakorlatilag egyetlen felszólításból áll: „Tégy egy megkülönböztetést!”<sup>53</sup> Mivel azonban ez önmagában még nem jelent sokat, hiszen effektív megkülönböztetés nélkül nem jutunk sehová, nem történik semmi, tovább lépünk a következő szintre, az általános rendszerelmélet szintjére. Itt már konkrét megkülönböztetéssel dolgozunk, mégpedig a rendszer/környezet megkülönböztetéssel, ami életre hívja a rendszert magát, mely rendszer a megkülönböztetés által különül el környezetétől, vagyis mindattól, ami nem ő.



**1. ábra: A rendszerszintek és a rendszerek típusai (Luhmann 1987a. 16. alapján)<sup>54</sup>**

Ugyan a luhmanni életmű legjelentősebb hányadát az ezután következő lépcsőfok, azon belül is a szociális rendszerek leírása teszi ki, és magáról az általános rendszerelméletéről ő maga soha nem publikált, a továbbiakban mégis e rendkívül absztrakt elméleti szint ismertetését kísérem meg.<sup>55</sup> Teszem mindezt annak ellenére, hogy tisztában vagyok vele, így elsikkad számos olyan megfontolás, amely (a struktúra hálózatoságából adódóan) elvileg elengedhetetlen volna az elmélet hű bemutatásához.

<sup>52</sup> Vö. Brunczel 2010: 26–28.

<sup>53</sup> Luhmann 2006: 71.

<sup>54</sup> Brunczel 2008: 21.

<sup>55</sup> *Einführung in die Systemtheorie* (2004) (*Bevezetés a rendszerelméletbe*. Budapest: Gondolat, 2006) című előadásokból összeállított munkáját halála után adták ki, ő maga nem szánta közlésre (Baecker 2006: 9).

## A megkülönböztetés ereje

Mint láttuk, a luhmanni elméleti konstrukció tetején a differenciaelmélet áll. A differenciaelmélet lényege, hogy azáltal, hogy különbséget teszünk, megjelöljük, hangsúlyossá, láthatóvá tesszük a megkülönböztetés egyik oldalát. Például nem beszélhetünk anélkül a „kanonikusról”, hogy ne különböztetnénk meg azt mindattól, ami „nem kanonikus”. Azonban a fenti megkülönböztetésben csakis akkor válik láthatóvá az irodalom, ha eleve adott az irodalom/nem irodalom közötti különbség. „A megkülönböztetés [tehát], amennyiben egységként kell működésbe lépnie, már mindig előfeltételez valamilyen megkülönböztetést a megkülönböztetésben.”<sup>56</sup> Luhmann ezt nevezi *re-entry*nek: a differenciának a differenciába való belépésének.<sup>57</sup>

A megismerés minden esetben a megkülönböztetéssel kezdődik, mi több csakis általa lehetséges. Azonban a megismerés alapvetően paradox művelet, hiszen létrejötté (vagyis a megismerés megvalósulása) valamilyen módon tulajdonképpen önmaga feltétele. Az hogy bármilyen rendszer, mint amilyen a megismerés rendszere is, létezhesen, szükség van a rendszer/környezet különbségtétel lehetőségére. „A rendszer [mindenkor] a rendszer/környezet megkülönböztetés egysége. A rendszer és a környezet tehát elválaszthatatlanok, a kettő egyazon megkülönböztetés [...] két oldala, s az egyik mindig feltételezi a másikat.”<sup>58</sup> Ahhoz, hogy a rendszer létezhesen, szükség van a környezetre, mi több, szükség van azon határvonalak műveleti úton történő meghúzására, melyek elkülönítik a kettőt, ezáltal láthatóvá téve rendszer és környezet különbségét.

Egy példa erejéig kitérek a farkasnak a nyugati kereszténységben betöltött szerepére. A XIII-tól a kutyafélék egyre erőteljesebben asszociálódtak a nyugat-európai vallási közösségre fenyegetést jelentő kívülállókka. Ekkorra már a római egyház is ismerte a *mappae mundi* peremlakóinak jelentős részét, melyben nagy szerepet játszottak a keresztes háborúk és a Kelettel való kereskedelmi és diplomáciai kapcsolatok lassú ütemben megvalósuló újrafelvétele. Ennek köszönhetően közvetlen tapasztalatokkal rendelkeztek az addig démonizált Keletről. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a tendencia alább hagyott volna. Éppen ellenkezőleg: farkast kiáltottak, és a farkas fokozatosan alakot öltött. A kutyafejűek esetében például a monstrozitást a (kezelhető) pogányság és/vagy az (elítélendő és irtandó) eretnecség fiziológiai megnyilvánulásának tekintették. Így az eredetileg távoli népcsoportot jelölő kifejezés idővel jelzőként kezdett funkcionálni, melynek referenciatartománya fokozatosan kiterjedt a zsidókra, a muzulmánokra, különböző afrikai népcsoportokra – egy idő után mindenki, aki az ige ellen hirdetett, kutyává lett a katolikus egyház narratíváiban.<sup>59</sup> Ekkorra azonban

---

<sup>56</sup> Luhmann 2006: 72.

<sup>57</sup> Uo. 78.

<sup>58</sup> Brunczel 2010: 41.

<sup>59</sup> Douglas 109.

már nem az egyszeri rablóról, vagy a kiközösített bűnözőről, hanem a hitet veszélyeztető Gonosz újraformálódó alakjáról volt szó.

Körülbelül a IX. századig a Sátánnak nem volt konkrétan rögzült alakja, a kora középkori ábrázolásokon pedig jellemzően a görög-római mitológiai félisten, a szatír Pán fizikai karakterjegyeit viselte (kecske-altest, paták, farok, szarvak). A XII. századtól azonban megszorodnak a farkasszerű Fenevad-ábrázolások (sötét szőr, farkastest, hatalmas éles fogak, izzó szemek). Ezzel feltehetően erősen összefügg, hogy ekkorra tehető Krisztus gyermek, illetve bárány alakjában való megjelenítésének elterjedése. A XIII. századra a báránykultusz olyannyira felerősödik, hogy az egyháznak például a passióábrázolások kapcsán néha külön ki kell emelnie: Jézust, az embert feszítették meg, nem egy bárányt; megengedett a bárány ábrázolása a kereszt lábánál, vagy a kereszt mögött, de nem a keresztben!<sup>60</sup> Az *Új Testamentum* bárány metaforája a jellemzően földművelésre és állattartásra berendezkedett Európában kiválóan alkalmas identifikációs alapul szolgált, hiszen a bárány- és a juhtartást mindenhol gyakorolták, lévén hogy a bárány olcsó és sokoldalúan felhasználható jószág.<sup>61</sup> Amennyire könnyen tudott azonosulni az átlag hívő a báránnyal, olyannyira tudta magáévá tenni a bárány ellenpólusától, a farkastól való rettegést is. Annak ellenére, hogy a hús-vér farkasok csak a XIV. század közepén tértek vissza Nyugat- és Közép-Európa erdőségeibe és hegyvidékeire, a kollektív emlékezetben élénken élt a hozzájuk kapcsolt félelem. Mondhatjuk, hogy önnön legitimálása érdekében a keresztény hagyomány állandósította a Gonoszról mint fenevadról alkotott képzeteket, ezáltal húzva éles határt civilizáció/hit és barbárság/eretnység közé. A nyugati kultúrában a fenevad alakját jellemzően a veszett kutya és a farkas képével asszociálták: „a fenevad-kép elsősorban a farkassal kapcsolódott össze, hiszen a Krisztus követőinek nyájként, Krisztusnak pedig bárányként való ábrázolásából következett, hogy a Sátánt vagy a Fenevadat farkasként (a bárányra leselkedő legkegyetlenebb ragadozóként) ábrázolják.”<sup>62</sup>

Visszatérve Luhmannhoz: elméletében a megismerés legalapvetőbb mozzanata tehát a rendszer/környezet differencia.

Ebből adódik a rendszerelmélet kiinduló pozíciója: *a megismerés mindig egy környezetétől elkülönült rendszer műveleteként lehetséges* [...] ehhez mindig egy műveletileg zárt (operativ geschlossen) rendszert kell feltételeznünk, aminek következtében fel kell tételeznünk az önreferenciát és a rekurzivitást is.<sup>63</sup>

Ahhoz, hogy rendszerről beszélhessünk, szükség van arra, hogy a rendszer/környezet megkülönböztetés tartósan fennálljon, vagyis a rendszernek állandóan a rendszer/környezet

---

<sup>60</sup> Le Goff 155.

<sup>61</sup> Douglas 92.

<sup>62</sup> Bourgault de Coudray 66. (Saját fordítás, Cs. M.) Vö. Otten 1986a: 6.

<sup>63</sup> Rákai 2008: 43.



különbség fenntartására irányuló műveleteket kell végeznie. Így aztán „minden művelet a rendszer egészét reprodukálja és ezzel együtt a rendszer határait” – tehát a környezetet is.<sup>64</sup> Fontos kitétel a luhmanni elméletben, hogy a rendszert a környezetétől elválasztó határ nem átjárható: a rendszer csak önmagán belül képes műveleteket végezni, nem képes a megkülönböztetés fenntartását biztosító határon átnyúlni a környezetébe, hogy ott műveleteket hajtson végre. Amennyiben ez lehetséges volna, nem beszélhetnénk rendszer és környezet különbségéről. „A határoknak az a funkciója, hogy diszkontinuitást biztosítsanak, nem pedig az, hogy a rendszerből kivezető utakat törjenek.”<sup>65</sup> Következésképpen a környezetével közvetlenül kapcsolatba lépni nem tudó rendszer számára a megismerés egyedül saját, belső műveletei révén lehetséges: ezt nevezi Luhmann *műveleti zártságnak*.<sup>66</sup> A műveleti zártság tétele kimondja, hogy a rendszer műveletei nem léphetnek ki a rendszerből, illetve nincs átjárhatóság a rendszerek műveletei között: „nem a kapcsolat, hanem a differencia a hangsúlyos”.<sup>67</sup>

A műveleti zártság tételére jó példa Giorgio Agamben filozófus *Homo Sacer* (1995) című könyve, melyben a törvény által törvényen kívülinek bélyegzett, bárki által megölhető, de senki által meg nem gyilkolható ember fogalmát elemzi a politika, a hatalom és a törvénykezés szempontjából. A politikai/társadalmi rend peremére szorult pusztai (biológiai) létezéssel a *homo sacer* alakjában ellentétbe kerül a *status quo* fennállását biztosító, a testtől bizonyos értelemben elvonatkoztatott létezés. Ezáltal az ember egyszerre van a rendszeren belül és kívül: csak a törvény zárhatja ki, ám még ekkor is jogot formál létezése meghatározására. Agamben a farkas, pontosabban a farkasember alakjában találja meg a jelenség legmarkánsabb megnyilvánulását. Mint írja, az ókori és középkori jogi szövegekben fellelhető utalások és kifejezések (*caput lupinum*; vagy a mára közmondássá lett *homo hominis lupus*) nagyon is valós alapokon nyugodtak, hiszen akkoriban farkassá lett minden ember, akit a társadalomból kizárásra ítélték:

A farkasember, aki az ember és az állat szörnyű hibrid alakjában él a kollektív tudattalanban, nem más, mint a várost az erdőtől elválasztó határ túloldalára száműzött, a városból kitiltott ember. Az, hogy az ilyen embert nem egyszerűen farkasként, hanem farkas-emberként határozták meg [...] döntő fontosságú. A rabló élete, hasonlóan a szent emberéhez, nem az állatoké, hanem nagyon is a törvénytől és a várostól meghatározott. Létezése leginkább az

---

<sup>64</sup> Luhmann 1999b: 72.

<sup>65</sup> Uo. 73.

<sup>66</sup> Luhmann 2006: 89.

<sup>67</sup> Rákai 2008: 47.

emberséget az állatiságtól, [...] a befogadást a kizáratástól elválasztó küszöbön, a megkülönböztetetheatlenség és a megfoghatatlan átmenet mezsgyéjén jelölhető ki.<sup>68</sup>

### Műveletek és struktúrák

A műveleti zárttság tételéhez szorosan kapcsolódik az *autopoiézisz* fogalma, ami lényegében azt jelenti, hogy minden „rendszer az ő saját műve”.<sup>69</sup> Másképpen megfogalmazva, a rendszer műveletei mindig saját korábbi műveleteire épülnek: „saját műveleteit csak a saját műveleteinek hálózata révén tudja létrehozni.”<sup>70</sup> Bár a műveleti zárttság és az autopoiézisz afelé mutatnak, mintha a rendszer semmilyen kapcsolatban nem állna a környezetével azon kívül, hogy műveletei révén folyamatosan biztosítja a tőle való különbözőségét, tévedés volna azt feltételezni, hogy a rendszerek mint egymás környezetei ne lennének egymásra hatással, esetenként pedig ne lennének komolyan egymásra utalva. Ha visszatérünk az elmélet ismeretelméleti alapjaihoz, és abból indulunk ki, hogy minden rendszer megismerő apparátus is egyben, ami csakis önmagán keresztül képes megismerésre, továbbá elfogadjuk, hogy adott rendszer saját környezetét tulajdonképpen azáltal alkotja meg (önmagát azáltal különíti el tőle), hogy képes azt megfigyelni, illetve az abban bekövetkező változásokra bizonyos mértékig képes reagálni, akkor fel kell tételezni, hogy van kapcsolat rendszer és környezete között. Luhmann abból indul ki, hogy a világ megismerhetetlen a maga komplexitásában, hiszen az információk olyan mennyisége áll rendelkezésre, melyet egyetlen rendszer sem képes a maga teljességében megragadni. Minden rendszernek szelektálnia kell a világban fellelhető információk között ahhoz, hogy hatékonyan működhessen: „a rendszer [folyamatosan] növekszik, komplexitásra tesz szert, [miközben] állandóan komplexitás-redukcióra van kényszerítve.”<sup>71</sup>

A luhmanni elméleti konstrukcióban a *strukturális kapcsolódás* fogalma jelöli azt a szűk területet, keskeny sávot, melyen keresztül a rendszer közvetetten(!) kapcsolatba léphet környezetével.<sup>72</sup> Miről is van szó? Ahhoz, hogy a rendszer egyáltalán létezhesen, megkülönböztetéseket kell tennie. Szelektálni kénytelen, hiszen minden megkülönböztetés kizár valamit azért, hogy más valamit beengedhessen, integrálhasson (a *differencia* egysége!). A strukturális kapcsolódás révén a rendszer a környezetben lévő információk csak egészen elenyésző

---

<sup>68</sup> What had to remain in the collective unconscious as a monstrous hybrid of human and animal, divided between the forest and the city – the werewolf – is, therefore, in its origin the figure of the man who has been banned from the city. That such a man is defined as a wolf-man and not simply as a wolf [...] is decisive here. The life of the bandit, like that of the sacred man, is not a piece of animal nature without any relation to law and the city. It is, rather, a treshold of indistinction and of passage between animal and man [...], exclusion and inclusion... (Agamben 63).

<sup>69</sup> Luhmann 2006: 106.

<sup>70</sup> Uo. 104.

<sup>71</sup> Luhmann 2006: 100.

<sup>72</sup> Uo. 115.

hányadából válogathat, ugyanakkor ez az erősen korlátozott szelekciós horizont teszi lehetővé számára, hogy minél precízebb, minél specifikusabb műveleteket hajtson végre.<sup>73</sup> „A komplexitás redukciója, a környezetbeli események tömegének a kizárása a rendszerre gyakorolt lehetséges befolyások sorából a feltétele annak, hogy a rendszer kezdeni tudjon valamihez azzal a kevéssel, amit engedélyez.”<sup>74</sup> Míg az ily módon beengedett információk irritálják, vagyis reakcióra (esetünkben műveletek végrehajtására) ösztönzik a rendszert, a kizárt információk, jóllehet a rendszer nem érzékeli ezeket, szintén hatással vannak rá.<sup>75</sup> Jó példa lehet erre az emberi hallás: tudjuk, hogy az ember csak a hangok igen kis tartományát képes érzékelni, s ugyan bizonyos határérték fölötti frekvencián a hang már egyáltalán nem közvetítődik hangként az agy felé, mégis károsíthatja a hangérzékelő szerveket. Ugyanakkor, ha a fül (és az agy) nem szakosodott volna csupán bizonyos tartománybeli hangok értelmezésére, még ennyire sem lennénk képesek érzékelni, szűrni és értelmezni a környezetünkben eredő zajokat.

Fontos azonban mindig szem előtt tartani, hogy ahogyan a *környezet* is mindig *adott rendszer* környezete, úgy az információ is mindig adott rendszer számára bír információértékkel (rendszer-specifikus). „A lehetőségek tere, amelyet a rendszer el tud képzelni, vagy amelyről beszélni lehet, korlátozott lehetőségtér, amely lehetőségként csak magában a rendszerben létezik.”<sup>76</sup> Az információt tehát a rendszer állítja elő: szelekció útján aktualizálja az általa már előzetesen behatárolt potenciális választások, illetve lehetőségek teréből. Ugyanakkor a strukturális kapcsolódás miatt úgy tűnhet, mintha ezen esemény (az információ) a környezetből származtatható, illetve a környezettel a legközvetlenebb kapcsolat révén lehetséges. Nem erről van szó.

Az egész szelekciós folyamat rendszeren belüli folyamat, és semmi olyasmi, ami a környezetben ilyen formában rendelkezésre állna. [...] Ez egyben azt is jelenti, hogy az információk nem szilárd testecskék vagy állandó elemek, amelyeket át lehetne vinni a környezetből a rendszerbe.<sup>77</sup>

Az történik tehát, hogy a rendszer a környezet komplexitásának redukciójával fokozottan érzékennyé válik bizonyos irritációkra, s azokat információként érzékelve képes alakítani, módosítani saját műveleteit, ezáltal biztosítva a rendszer/környezet differenciát. „Egy információ akkor információ, ha az nem csupán meglevő megkülönböztetés, hanem ha adott rendszer ennek alapján megváltoztatja saját állapotát, vagyis ha a különbség észlelése [...] különbséget hoz létre a rendszerben.”<sup>78</sup> A

---

<sup>73</sup> Vö. Bourdieu-nek az értő tekintet, illetve a következő fejezetben Kuhn-nak a szakosodás kapcsán írott gondolataival.

<sup>74</sup> Uo.

<sup>75</sup> Luhmann 2006: 114.

<sup>76</sup> Uo. 121–122.

<sup>77</sup> Uo. 122.

<sup>78</sup> Uo. 68.

különbségek folyamatos termelése biztosítja a rendszerek differenciálódását, hiszen a komplexitás redukciójával részrendszerek jönnek létre, amelyek rendkívül komplex módon képesek azzal a részterülettel foglalkozni, amelyre specializálódtak (gondolhatunk itt például az emberi szervekre, a különböző tudományos diszciplínákra vagy akár az irodalmi kánonon belül formálódó farkasember-irodalmi kánonra).

### A megfigyelő megfigyelése

Eddig a megkülönböztetésről mint műveletről és a műveletekből felépülő rendszerekről anélkül beszéltünk, hogy megemlítettük volna a megkülönböztetést tevőt, a differenciák létrehozóját: a megfigyelőt. Márpedig az eddig elmondottakhoz „ténylegesen mindig hozzá kell gondolni a megfigyelőt, [...] mindig meg kell tehát figyelni valamilyen megfigyelőt, megjelölni valamilyen rendszer-referenciát, ha kijelentést teszünk a világról.”<sup>79</sup> Luhmann rendszerelméletében a leglényegesebb mozzanat a megfigyelés, mely nem más, mint a megkülönböztetés művelete. Így lehetséges az, hogy minden megfigyelés művelet és minden művelet megfigyelés, hiszen minden megfigyelés megkülönböztet (figyelmével kitünteti a differencia egyik oldalát), illetve minden megkülönböztetéshez szükséges a megfigyelés képessége. Fontos azonban tisztázni, hogy megfigyelés és művelet nem használhatók egymás szinonimájaként:

A megfigyelés ugyanis saját maga számára nem művelet, mivel önmagát nem tudja műveletként megfigyelni. Minden megfigyelés rendelkezik egy vakfolttal, s ez a vakfolt saját maga [...], vagyis a saját megkülönböztetésének a végrehajtása. A művelet [...] önmagában egy megkülönböztetés „vak” végrehajtása, amely csak egy másik megfigyelés számára látható. A megfigyelés és a művelet különbsége tehát abban áll, hogy a megfigyelés saját maga számára nem művelet, a művelet pedig nem képes megfigyelni saját magát.<sup>80</sup>

Ezen a ponton Luhmann megkülönbözteti a *megfigyelőt* és a *megfigyelést*: míg az előbbi egy rendszer, addig az utóbbi egy művelet – előbbi az utóbbi segítségével hozza létre önmagát, vagyis a megfigyelő autopoietikusságát saját, struktúrákba rendeződő megfigyelései biztosítják.<sup>81</sup>

Luhmann szerint kétféle megfigyelő létezik: az egyik a külső megfigyelő, amelyik a környezetében zajló megfigyeléseket szemléli, a másik pedig az önmagát megfigyelő megfigyelő, aki önmegfigyelést végez.<sup>82</sup> Csakhogy legyen szó bármelyik típusú megfigyelőről, adott megfigyelés vakfoltját kiszűrni annak, aki éppen ezt a megfigyelést végzi, lehetetlen. Miért? „A megfigyelés a megkülönböztetés »vakfoltja«. [...] Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a megkülönböztetés egysége

---

<sup>79</sup> Uo. 130.

<sup>80</sup> Brunczel 2010: 44.

<sup>81</sup> Luhmann 2006: 133.

<sup>82</sup> Uo. 85, 141.

láthatatlanná van téve. Ha láthatóvá akarnánk tenni, paradoxonhoz jutnánk, mégpedig egy *diferencia* *egységéhez*.”<sup>83</sup> Másképpen:

A megfigyelésben operatív alkalmazott, de nem megfigyelhető megkülönböztetés a megfigyelő vakfoltja. Mindez logikailag megfogalmazva így hangzik: a megfigyelő önmaga megfigyelésének kizárt harmadikja; a megfigyelő nem „szubjektum”, hanem saját megfigyelésének a „parazitája”.<sup>84</sup>

Vagyis megint a megfigyelés/művelet különbséghez tértünk vissza: a megfigyelés nem képes önmagát műveletként megfigyelni.<sup>85</sup>

A megfigyelő és megfigyelése mindig rendszerfüggőek, így megfigyelésük sem lehet kontextustól független.<sup>86</sup> „Mindig az a kérdés [tehát], hogy ki mondja ezt, ki teszi ezt, és melyik rendszerből kiindulva néz ki a világ így és nem másképp.”<sup>87</sup> Ahogyan tehát a művelet rendszerspecifikus és szelektív, úgy a megfigyelés és vele a megismerés is az. Ugyan a megfigyelő jobbra figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy megfigyelése korlátozott, illetve ha ezt mégis belátja, gyorsan új nézőpont után néz, hogy így próbálja meg hasztalan kijátszani saját korlátait: hasztalan, hiszen az új nézőpont új korlátokat emel, tehát sohasem képes meglátni azt, hogy nem látja, amit nem képes látni. „Ez a döntő pont. Látjuk, amit látunk, és ezáltal annyira le vagyunk nyugózva, hogy ugyanakkor nem láthatjuk minden másnak a nemlátását, ami a látás feltételeként szolgál [...] Ez egy régi metafora: a szem, amely nem láthatja a saját látását”.<sup>88</sup> A vakfolt tehát sohasem küszöbölhető ki teljesen, olyannyira nem, hogy a rendszer integratív része. Vakfolt nélkül nincs megfigyelés, ahogyan megfigyelés nélkül sem beszélhetnénk vakfoltról. Nem azáltal konstruálódik maga a környezet, hogy a rendszer megfigyeléseket végez benne: láthatóvá tesz a maga számára bizonyos információkat, ezzel egyúttal nem-láthatóvá téve egy sor egyéb információt – éppen a látás érdekében?<sup>89</sup> A vakfolt emlékeztet rá, hogy a megfigyelés mindig érdekvezérelt, mindig torzít és mindig szelektív. Ám ha mindez igaz, „mégis miként juthatunk objektív ismeretekhez a valóságról?”<sup>90</sup>

---

<sup>83</sup> Uo. 136 – kiemelés tőlem, Cs. M.

<sup>84</sup> Id. Luhmann 1999c: 113.

<sup>85</sup> „A megfigyelő egyfelől műveleteket figyel meg, másfelől önmaga is művelet.” (Luhmann 2006: 134.)

<sup>86</sup> „Nem valahol a valóság, a dolgok fölött lebeg, és nem odafentről szemléli, hogy mi történik. Nem is szubjektum az objektumok világán kívül.” (Uo. 133.)

<sup>87</sup> Uo. 131.

<sup>88</sup> Uo. 149.

<sup>89</sup> „Nem a megfigyelő teszi-e tulajdonképpen először lehetővé a megfigyelő és a megfigyelt tárgy közti differenciát?” (Uo. 61.)

<sup>90</sup> Uo. 154.

„Látom azt, amit te nem látsz” („Ich sehe was, was Du nicht siehst”, 1990) című előadásában Luhmann kritikával reflektál a kor tudományelméleti, filozófiai eredményeire (elsősorban a Frankfurter Schule munkájára). Meglátása szerint a tudományos objektivitás égisze alatt tevékenykedő megfigyelők évezredek alatt kialakított és tudományos alapokon egységesített megismerő apparátusa elleplez egy fontos tény: jelesül a világ megismerhetetlenségét.

A megfigyelők cselekszenek, azt is mondhatnám, abban a tudatban, hogy mindnyájan ugyanabban a világban élnek, és ebben a világban arról van szó, hogy erről a világról egymással megegyezően kell, hogy nyilatkozzanak. De ha ez így van, akkor ők nem mások, mint saját eszköztáruk, tehát az őket irányító [...] struktúrák kétértékűségének az áldozatai. És számukra csakis ezért lehet vitamentes megegyezés a racionalitás feltétele.<sup>91</sup>

Luhmann példaként említi a XVIII. században teret hódító regényt:

a modern társadalom kezdődő önleírásának századában, rátalálhatunk egy egészen más stílusú megfigyelés kiindulópontjaira, mégpedig elsőként a regényben. A regény képessé teszi az olvasóit arra, hogy olyan valamit figyeljenek meg [...], amit a regény hősei maguk már *nem* tudnak megfigyelni. A romantika erre olyan stílust épít, amely azon alapul, hogy az olvasó *nem* hiszi el azt, amit közvetlenül elétárnak<sup>92</sup>

Azonban hiába emeli át az objektív megfigyelő nézőpontját társadalmi gazdaságtanába Marx, vagy pszichoanalízisébe Freud, a kísérlet megakad ott, hogy az értelmiségi még mindig olyan pozíciót keres, ahonnan önmagát igazolhatja mindenki más ellenében. Mintha „a többiek látni-nem-tudását mind önmaguknak, mind pedig a többieknek elmagyarázhatják, és ezzel egy olyan világtudás állna a rendelkezésükre, amellyel kapcsolatban végleges egyezsége lehetne jutni.”<sup>93</sup>

Az irodalomról folyó szakmai diszkurzus ebben a megközelítésben leginkább abban merül ki, hogy az egyes irodalomtudós más irodalomtudósokról beszél. Ez persze minden tudományos diszciplínára igaz. Bourdieu a filozófiából meríti példáját, amikor leírja, hogyan tudhatjuk meg:

miért írja le Habermas, hogy miképp írja le Derrida Nietzschét, vagy Hegel Kantot, és miért írják le megint mások azt, hogy miképp írja le Habermas vagy Parsons Webert, mialatt

---

<sup>91</sup> Uo.

<sup>92</sup> Uo. 111.

<sup>93</sup> Uo. 112. Talán banális ez esetben egy rajzfilmet idézni, mégis megteszem, mert humoros példáját adja annak, amikor ragaszkodunk valóságértelmezési stratégiáinkhoz: akár a valóság ellenében is. Az *Alvin és a mókusok kalandja a farkasemberrel* (2000) című animációs filmben szerepel egy jelenet, melyben a nagy fantáziával megáldott Alvinnal testvére, Theodore addig ismételteti, hogy „Márpedig farkasemberek nem léteznek”, míg lassan mindketten megnyugszanak és elhiszik. Ekkor kölyökfarkas képében közéjük ugrik farkasmókussá változott testvérük, Simon, egy csapásra szétzilálva az ismételtetéssel gondosan felépített – farkasember-/farkasmókusmentes – valóságkonstrukciót.

Parsons kritikusai leírják, hogy miképp írta le hibásan Parsons Webert. *Az egész a leírások leírásáról, a megfigyelések megfigyeléséről való diskurzus szintjén folyik.*<sup>94</sup>

A lényeg tehát nem annak megfigyelése, hogy a többiek miképpen figyelnek meg, hanem annak igazolása, vagy cáfolása, amit adott megfigyelő éppen igazolni vagy cáfolni igyekszik saját megfigyelése érvényessége érdekében. A megfigyelők továbbra is egymást erősítik meg megfigyeléseik által, ezáltal biztosítva a megfigyelt világ/mező/rendszer egységét. S amíg „a gyakorlati érdekek megakadályozzák az újabb megfigyelésmódok megfigyelését és leírását”,<sup>95</sup> elsikkad a különbözőség lényegi mozzanata: „nem létezik semmiféle egységszféra, hanem mindegyik terület differenciát hoz létre.”<sup>96</sup> A megfigyelés sem egyéb, mint egy megkülönböztető művelet alkalmazása a differencia két pólusa egyikének megjelölésére. Tehát (még egyszer utoljára) a megismerés, vagyis „minden olyan jelenség, amelyet az ember, mint élőlény megismer, egyben az által a tény által is meghatározott, hogy az ember él.”<sup>97</sup> A frankfurtiakhoz intézett kritikájában Luhmann leginkább azt a fajta képmutatást veti az értelmiségi szemére, hogy míg saját tudása konstruáltságáról valójában hallgat s a másét „leleplezi”, érdekei védelmében elmulasztja önmagát megtenni mélyre ható vizsgálódásai tárgyául.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Luhmann 2006: 152 – kiemelés tőlem, Cs. M.

<sup>95</sup> Luhmann 1999a: 112.

<sup>96</sup> Uo. 111.

<sup>97</sup> Luhmann 2006: 62.

<sup>98</sup> Ld. Bezeczky Gábor *Irodalomtörténet a senkiföldjén*. Kalligram: Pozsony, 2008.

## **Konklúzió helyett**

Luhmann és Bourdieu számos gondolatot szenteltek a rendszer, illetve a mező működésének. A rendszerdifferencia, az autopoietikusság és a műveleti zártság luhmanni tételei csak megerősítik mindazt, amit az önreferencialitás és az egészséges irónia kapcsán eddig is igyekeztem világossá tenni: nem képzelhető el kutatás önreflexivitás nélkül. Csakhogy amennyiben a kutató kutatása közben minden figyelmét teljes egészében önmagára irányítja, úgy kutatása már nem az eredeti tárgyról szól, hanem önmagáról – ez nyilvánvaló. Mégis fontosnak érzem hangsúlyozni, mert távol álljon tőlem, hogy mostantól minden leírt mondat, ne adja ég, minden szó után komoly önvizsgálatnak vessem magamat alá. Ha ezt megtenném, nem a kanonizációról, nem is a farkasember-irodalomról írnám e tanulmányt, hanem saját magamról. Helyesebben szólva: saját magam tudományos legitimitációjáról. Bourdieu példáját követni nem célom: végigvenni a neveltetéséből, az eddigi egyetemi pályafutásomból és általános családi–társadalmi–pszichológiai háttértörténetemből adódó elfogultságaim és tudatos-tudattalan előfeltevéseim listáját meglehetősen nagyképzű vállalkozás volna – főleg, ha számba vesszük a tudományos mezőben elfoglalt pozíciómat, ami egyáltalán nem jogosít fel arra, hogy egy disszertáció keretén belül önmagamot boncolgassam az opponensek és az olvasó legnagyobb rémületére.

Amit azonban jelen munkára nézve elsődleges fontosságúnak vélek mindabból, amit Luhmann és Bourdieu elméletéből bemutattam az az, hogy amennyiben tisztán elméleti munkára adom a fejem, ahol csak tetten érem magam, igyekezzek reflektálni a választásaimra, kijelentéseimre. Nem egyfolytában, nem az elmélet kifejtése gördülékenységének rovására, de folyamatosan, diszkrétan, kellő humorral és iróniával: hiszen mégiscsak és továbbra is arról van szó, hogy a kanonizáció farvizén evezve (mint a Stoker klasszikusa óta a civilizációt rendre kísértethajón megközelítő odanemvalóság) a nem kanonikusát vezetem be a kánonba – éppen a kánon elméletének fejtegetése ürügyén. Ha jobban megnézzük, nincs ebben semmi különös, vagy formabontó; mindig felbukkannak újabb és újabb eladdig „méltatlanul a tudományos figyelem perifériájára szoruló, keveset, ritkán vagy egyáltalán nem kutatott” témák, melyeket, ha mással nem, hát ezzel a klisészerű mondattal be lehet terelni a tudományos érdeklődés mezejébe. Azonban talán egy árnyalattal elegánsabban jár el a kutató, ha mindezt úgy teszi, hogy közben reflektál mind saját, mind pedig tudományos reflektáltságára és reflektálatlanságára. Hiszen a kutatás kaland és kihívás; és aki szerencsét próbál a betűk földjén, annak érdemes önmaga ellen is felvérteznie magát – legalább egy jó adag öniróniával.



## TÁRSADALMI INTÉZMÉNYESEDÉS ÉS KANONIZÁCIÓ

### Társadalmi intézmény és társadalmi valóság

Peter L. Berger és Thomas Luckmann osztrák szociológusok *A valóság társadalmi felépítése* (*The Social Construction of Reality*, 1966) című szociálpszichológiai-tudásszociológiai munkájukban a tudás és a valóságérzékelés fogalmait körüljárva tárják fel a társadalom működését. Számomra ez azért fontos, mert kiinduló tézisük, hogy valóság és tudás mindig adott társadalom kontextusában értelmezendő (tehát mindkettő relatív),<sup>99</sup> valamint hogy a valóság *par excellence* minden esetben a mindennapi életben megélt, a „józanész” diktálta valósággal egyenlő.<sup>100</sup> A mindennapok során megtapasztalt valóság ebben a megközelítésben tehát nem egyszerűen a társadalom tagjainak szubjektíve értelmes életvitelének keretein belül magától értetődőként megtapasztalt valóságot jelenti. A valóság *par excellence* az egyének gondolatain és cselekedetein keresztül születik meg, ezek tartják fenn valóságosként.<sup>101</sup> Számos valóság létezik egymás mellett és egymással átfedésben (például a munka, az álmok, az olvasott szöveg valósága), azonban normális esetben egyetlen valóság, jelesül a mindennapok valósága foglal el privilegizált helyet: mintegy magába foglalja az összes többi valóságot, miáltal az „a valóságként” jelenik meg az egyén, illetve a társadalom számára.<sup>102</sup>

A valóság *par excellence* rendszer: rendet, mintákat, szabályokat kínál az egyén és a társadalom számára, melyek segítségével azok „objektíve” képesek értelmezni az őket érő hatásokat, benyomásokat. Fontos, hogy ez a valóság minden esetben objektívként jelenik meg az azt érzékelők számára: olyan eleve adott struktúráként, melybe az egyén beleszületik, s amelyre különösebb hatással látszólag nem, vagy igen kevésbé lehet.<sup>103</sup> Mivel adott társadalomban a mindennapok valósága ekképpen eleve adottként tűnik fel, az egyén tudása a valóságról nagyjából egybevág a többiek normálisnak, magától értetődőnek megtapasztalt, rutinszerűen megélt valóságról alkotott képzetével. Például ugyan álmaimban magam vagyok, mégis tudom, hogy az általam a mindennapok során érzékelt valóság egyezik a körülöttem élők által megélt valósággal, melyet ők legalább olyannyira valósággal tapasztalnak meg, mint én. Mi több, nem is volnék képes helytállni a mindennapi életben, ha a többiekkel nem egyeztetném (kommunikáció és interakció útján) folyamatosan a józanész diktálta valóság „objektív” mindenütt jelenvalóságát. Addig a pontig, amíg a mindennapok során zajló ilyen valóság egyeztetés gördülékeny, vagyis a megszokott, mindennapi

---

<sup>99</sup> Berger–Luckmann 15; Berger–Kellner 1.

<sup>100</sup> Berger–Luckmann 27.

<sup>101</sup> Uo. 33.

<sup>102</sup> Uo. 35.

<sup>103</sup> Uo.

rutin akadálymentes és folyamatos, a valóság *par excellence* is problémamentes, szilárdan megalapozott, objektíve bárki számára hozzáférhető jelenvalóságként tűnik fel.<sup>104</sup>

A mindennapokban megélt valóság ezen problémamentes szegmensei csak addig fenntarthatóak, amíg a rendszert nem éri irritáció: olyan esemény vagy jelenség, mely éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a megélt valóság mégsem az egyetlen lehetséges valóság. Azonban még ekkor is, amikor a rutint megakasztja valami, a „józanész”, vagyis a mindennapitűdés-készlet azáltal segíti fenntartani „a valóságot”, hogy a felmerült akadályt megkísérli integrálni a valóság által leképezett mindennapok világba. Példa lehet erre a *cynocephali* (latin: „cyno”, vagyis kutya; „cephalicus”, vagyis fej), egy azon rémisztő peremvidéklakók közül, akik a keresztény Európát a *mappae mundi* határain fenyegették. A *cynocephali* alapvetően egy India hegyvidékein élő vadásznemzet volt: tagjai nem beszéltek, hanem ugattak („bar-bar”), állatbőröket viseltek és barlangokban éltek.<sup>105</sup> Későbbi leírásokban harcosokként, emberevőkként és óriás termetűként is ábrázolták őket. Az idővel zaftos részletekkel gazdagodó, ám biztonságos távolságban tudott *cynocephali* mint jelenség ugyan izgatta a nyugati ember fantáziáját, mégis sokáig ártalmatlan maradt. A kutyafejűek (és egyéb peremvidéklakók) kérdése igazán a római birodalom bukásával és az egyházszakadással vált érdekessé. Míg a nyugati egyház eretnekségnek nyilvánította a hibrid lényeknek még a létezését is, addig a bizánci egyház potenciális hívőkként, eltévelyedett bárányokként tekintett rájuk. Ezért lehetséges például, hogy a nyugat-európai kultúrában ismeretlen vagy cenzúrázott kutyafejű szenteket az ortodox egyház integrálta és évszázadokon át megtartotta.<sup>106</sup>

A fenti példa is jól mutatja, hogy a mindennapok valósága mellett létező egyéb valóságok jobbára behatárolható területek a maguk külön értelmezési keretével. „A valóságba” mint legfontosabb, legmeghatározóbb valóságba beékelődő ilyen tartományokba tett kiruccanások után az egyéni tudat

---

<sup>104</sup> Uo. 37–38.

<sup>105</sup> Ld. „Barbár” in Bakos Ferenc (1974) *Idegen szavak és kifejezések szótára*. Budapest: Akadémia: 88. Vö. Douglas 105; Curran 41.

<sup>106</sup> Douglas 107–108. Szent Merkúriusz például maga is kutyafejű volt, ám népével együtt megtért, és attól kezdve kutyafejű harcosaival kíméletlenül küzdött a pogányok ellen. Nála sokkal ismertebb Szent Kristóf, az utazók szentje, aki ugyan a nyugati kánonban is szerepel, ám ábrázolásaiból konzisztensen elhagyják származása megjelölését. Szt. Kristóf, aki szintén kutyafejű kannibálnak született, mindig is küszködött pogányságával. Eredeti neve a sokat mondó Reprobis (latin: „kitaszított”) volt, aki készakarva tért át a keresztény hitre és hagyta maga mögött bűnös múltját.

Érdekességként megemlítem Szent Guinefort (Franciaország) és Szent Gelert (Wales) legendáját, akik tulajdonképpen sosem voltak emberek: kutyaaként születtek és akként is haltak meg. Mivel azonban éltükben szent tetteket hajtottak végre, állhatatos keresztényi szellemről tettek tanúbizonyságot, mártírhálált haltak és szentté avatták őket. A gyermekek védőszentjeiként ismert kutyaszenteket ugyan az egyház hamar kizárta a szentek sorából, hiszen egyértelműen pogány állatkultusz-maradványokról volt szó, mégis évszázadokon át népszerűek maradtak szerte Európában. (Ld. Klaniczay vonatkozó cikkét; vö. Curran 34–35; Summers 182.)

mindig „a valóságba” tér vissza. Megtehetem tehát, hogy imáimat egy kutyafejű szentnek ajánlom fel és a lelkigyakorlat alatt átadom magam a szent valóságosságának, azonban imáim végeztével nem várom azt, hogy a templomból kilépve jószagos kutyafejű emberekkel találjam szembe magam, akik készséggel védelmeznek majd idegen országokba tett utam során.<sup>107</sup> A példa azt hivatott szemlélteti, hogy az egyéb valóságtartományok minden esetben radikálisan elvonják a figyelmet a mindennapok valóságáról: a vallás, az álmok, a színház, az irodalom mind erőteljesen ragadják ki az egyént a megszokott kerékvágásból. Természetesen nem arról van szó, hogy a mindennapok során ne váltakozna egyébként is a józanész diktálta valóság különböző szegmenseire irányuló figyelmünk. Azonban a különböző valóságtartományokba tett kirándulások mindig jól érzékelhető határátlépéssel járnak (imára kulcsolom a kezem; elalszok, majd felébredek; beülök a nézőtérre; kinyitom a könyvet stb.).

### **Jel és tudás**

A mindennapi élet valóságát az egyén minden esetben másokkal megosztva képes valóságosként érzékelni. A másokkal való érintkezés valóságteremtő hatása legélénkebben a szemtől szembeni szituációk során jelentkezik. „A szubjektíve tapasztalt jelentések [legerőteljesebben itt válnak objektívvé] az egyén számára, s a többiekkel folytatott interakciója során köztulajdonná, immár vaskosan objektívvé válnak.”<sup>108</sup> A mindennapi valóságról rendelkezésre álló tudás tipizáló sémákba rendezve elérhető, melyek segítségével az interakcióban résztvevők megfelelően képesek egyeztetni egymás valóságát – ezáltal erősödik a közös valóság stabilitása, objektivitása. Az ilyen tipizálást előmozdító sémákat természetesen mindkét fél használja: míg én a velem szemben állót „külföldiként”, „szimpatikusként”, „jó sziklamászóként”, „középosztálybeliként” észlelem, addig a másik engem „külföldiként”, „szemüvegesként”, „nőként”, „doktor jelöltként” érzékel. Természetesen a szemtől szembeni szituációban nehezebb a sémák megtartása: a másikkal való folytonos interakció állandóan újra-, esetleg felülírja addig alkotott képzeitemet (például kiderülhet a másiktól, hogy antipatikus ember, ráadásul átlagos képességű mászó). Éppen az adja a szemtől szembeni szituációk erőteljes valóságosságát, hogy a másik fél reakcióinak függvényében az egyénnek folyamatosan módosítania kell a megszokott sémákat. Ez egyben azt is jelenti, hogy minél távolabbi az interakció (video chat, msn, levél, postagalamb), a másik annál inkább tipizálható, ugyanakkor annál kevésbé valóságos.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Sajnos így van ez még Michael Ende *Die Undendliche Geschichte* (1979; magyarul megjelent: *A végtelen történet*. Budapest: Árkádia, 1985) című regényével is.

<sup>108</sup> Berger–Kellner 6.

<sup>109</sup> Berger–Luckmann 43–45.

A valóság tipizálását célzó objektíváló struktúrák az ember által alkotott jelrendszerek: a gesztusnyelv, a mozgásmintákra épülő testbeszéd, a törzsi táncok stb. Az ilyen jelrendszerek objektívak abban az értelemben is, hogy adott kontextusban tértől és időtől függetlenül mindenki számára érthetőek. Másképpen ezek a jelrendszerek elvonatkoztathatóak a (például a szemtől szembeni szituációkban megtapasztalt) „itt és most”-tól még akkor is, ha adott jelrendszer az emberi testet igényli közvetítő közegként. Például míg a színpadon öklét rázó színész maga nem feltétlenül dühös, indulata elsősorban a színdarabban alakított karakter, esetleg archetípus jellegét közvetíti/objektíválja, addig a délutáni dugóban egymásnak obszcén jeleket mutogató és öklüket rázó autósok agressziója jelenvaló és szubjektív. Így az ökölrázás elvonatkoztatható a színész szubjektív állapotától; ugyanez azonban nem mondható el az autósról: esetében az ököl nem vonatkoztatható el az ököl tulajdonosától.<sup>110</sup>

A sémák nemcsak a valóság értelmezését segítik, de képesek az egyén személyes, vagy a csoport kollektív történetének szelekció útján megvalósuló objektíválására, konzerválására és az ehhez kapcsolódó tudás felhalmozására. Tulajdonképpen a társas interakciók az így létrejövő társadalmi tudáskészleten, illetve az azt felépítő (szemantikai mezők határolta) tudáskészleteken alapulnak. Hiszen mindennapi társas interakcióim kimondatlan előfeltétele, hogy a többiek is ugyanolyan, de legalábbis hasonló tudással rendelkeznek a valóságról, mint én magam. Ez egyben azt is jelenti, hogy a rendelkezésemre álló tudáskészlet alapján nemcsak azt tudom behatárolni, hogy a másik milyen szerepet tölt be az általam megélt valóságban, de saját magamról is képes vagyok szerep, elvárás és feladat kontextusában gondolkodni. Olyasvalaki, aki nem részesedik az általam relevánsnak tartott tudáskészletből, értetlenül fogadja a mondandómat – és *vice versa*.

A társadalmi tudáskészlet a valóságot az ismerősség függvényében fontos és kevésbé fontos szeletekre tagolja. Így a valóság különböző szegmensei közelebb, illetve távolabb vannak az egyéntől, aki aszerint rendelkezik több, vagy kevesebb tudással a különböző tudásszektorokról, hogy számára melyek és mennyire relevánsak. Legátfogóbb tudással nyilván a hozzá legközelebb eső, a számára legfontosabb, legvalóságosabb valóságszeletekről rendelkezik, azokról, amelyekben a legtöbbet mozog. Fontos azonban, hogy míg eme valóságszegmensek „világosak”, vagyis az egyén könnyedén boldogul bennük, addig a valóság nagy része „homályban” marad, tehát az egyén nem feltétlenül rendelkezik kompetens tudással mindarról, ami mintegy a háta mögött zajlik. Például ha sápatag; fokozottan fényérzékeny pigmentációval megáldott, emiatt jobbra éjszaka aktív; vérekes szemű; fogínysorvadásos (tehát hatalmas szemfogakat villogtató); és (a vashiányt pótlendő) nyers, véres húsról éhes; depressziós embert joggal nézhetem farkasembernek. Kevésbé tudom, hogy egy szakorvos feltételezhetően a patológikus jelenség genetikai-biológiai magyarázatával (porfíria)

---

<sup>110</sup> Uo. 50–51.

támasztaná alá a porfirin nevű, a hemoglobin előállításában és a vas megkötésében szerepet játszó enzim termelésének hiányából adód testi-szervi elváltozásokat a kérdéses embernél.<sup>111</sup> Az orvos hatáskörébe tartozik a ritka vérbetegséget gátló betegségek felismerése, míg nekem, az utca emberének (amíg nem érint közvetlenül) a porfíria tudományos meghatározása irreleváns a mindennapi rutin megtartása és a mindennapi problémák megoldása szempontjából.<sup>112</sup>

### **A megszokott és az intézményes**

A valóság észlelésére és értelmezésére szolgáló közös tudáskészlet kialakításához elengedhetetlen az egyéni, illetve a kollektív tapasztalatok felhalmozása, rendszerezése és széles körben elérhetővé tétele. Hogyan jön létre a közös tudás? Hogyan jönnek létre a közös tudás által határolt valóság különböző szegmensei? A társadalmi rendet minden esetben az ember teremti meg, jobban mondva, folyamatosan fenntartja és generálja azt. Ahogy tehát elviekben nem létezhet társadalom ember nélkül, úgy ember sem létezhet társadalom nélkül: „*a homo sapiens egyben mindig homo socius is*”.<sup>113</sup> Elég csupán arra gondolni, hogy az ember fejlődésében mennyire a környezetére van utalva, máris világossá válik: a csecsemő csak akkor lesz emberré, ha emberek között nevelkedik (szocializálódik, társas lényé formálódik); magára hagyatva leginkább állati szokásokat és attribútumokat vesz fel, de ezt is csak akkor, ha állatok között nő fel. Példa lehet az indiai farkasgyerekek, a hároméves Amala és az öt-hatév körüli Kamala vitatott esete. A leírások szerint bizonyos Singh atya talált rájuk a missziója közelében lévő erdőségben. A két kislányt befogadta és próbálta emberré nevelni: kevés sikerrel. Beszélni soha nem tanultak meg; a higiénia, a két lábon járás, az öltözködés, a nappali élet és az állatok helyett az emberekkel való kapcsolatok kiépítése terén az atya minden próbálkozása kudarcot vallott.<sup>114</sup> Bár Bruno Bettelheim utólag az autizmussal hozta összefüggésbe a két lány viselkedését, Amala és Kamala példája a mai napig hivatkozási alap, ha farkasemberekről van szó.<sup>115</sup>

Azért lehetséges, hogy az ember ennyire a környezetére legyen utalva, mert mint biológiai szervezet nagyon is instabil. Érdekes módon éppen ez az instabilitás, az ösztönök alapvető alulspecializálódása teszi lehetővé számára a legkülönbözőbb körülményekhez való hatékony

---

<sup>111</sup> Vö. Otten 1986: 195–196; Illis 23–26.

<sup>112</sup> A társadalmi tudáskészlet fontos szegmense a tudás eloszlására vonatkozó tudás. Nem tudhatok mindent, amit a többiek tudnak, ugyanakkor ők sem tudhatják mindazt, amit én tudok. Ezért fontos a tudás társadalmi elosztását magában foglaló tudás, ami alapvető társadalmi készség és követelmény is egyben: nagyjából mindenki tudja, kihez fordulhat milyen típusú problémával, illetve mely egyének milyen típusú tudással rendelkezhetnek.

<sup>113</sup> Berger–Luckmann 69.

<sup>114</sup> Vö. Douglas 203–212.

<sup>115</sup> Vö. Bettelheim 455–467.

alkalmazkodást. A gyermekként farkassá szocializált lányok farkasokként viselkednek halálukig. Az emberként szocializált gyermekek, függetlenül a szocializáció sikerének mértékétől, az emberi társadalom szabályait teszik bensővé. Az alapvető, tulajdonképpen biológiai alapú adottság (jelesül a stabilitás hiánya) kényszeríti az embert, hogy önnön belső bizonytalanságát a külső környezeti feltételek stabilizálásával ellensúlyozza: az embernek magának kell kialakítania ösztönei adott körülmények között történő megfelelő csatornázását – ezáltal biztosítva fennmaradását és túlélését.<sup>116</sup> Az ösztönök megfelelő csatornázását hivatott biztosítani a rutin és a szabályokba rögzült megszokások sora.

Bármely emberi tevékenység *szokássá* válhat. Az ember bármilyen tevékenységét mintába rendezheti, ezáltal típusossá, ismételhetővé és energiatakarékosná téve a gyakran ismétlődő cselekvéseket. Ahogyan a minta által leszűkül a döntési horizont, úgy a helyzetmegoldásba fektetett energia is könnyebben csatornázható. A rutinszerű cselekvések alig igényelnek odafigyelést, így több figyelem fordítható komolyabb (például váratlan) döntéshelyzetekre. *Intézményesedésről* akkor beszélhetünk, ha a cselekvésben résztvevők egyaránt el-/felismerik tevékenységük szokás-, illetve típusos jellegét. Intézményesedésről beszélünk, amikor egy szokás adott társadalmi csoport minden tagja számára elérhető: nemcsak hogy mindenki számára tipikus esetként értelmeződik, de bárki által meg is ismételhető. A cselekvések ilyen tipizálása teremti meg a mindennapiság érzetét: reggel munkába menet kölcsönös mosoly kíséretében „Jó reggelt!”-tel köszöntjük egymást kollégáimmal – ha egy reggelen valamelyikük torz fintorba vágott arccal, fejhangan énekelve köszöntene minket, ha csak egy pillanatra is, de valószínűleg kényelmetlenül éreznénk magunkat, mert nem értenénk, mi történik: a viselkedés sehogy sem illik a szokásos mintába.<sup>117</sup> Vagyis a társadalmi intézmények (legyen szó a köszönésről, a reggeli fogmosásról vagy az iskolacsengő mágikus erejéről) gondoskodnak róla, hogy adott esetben adott szereplők adott módon reagáljanak és ne másképp – ezáltal rutinizálva, egyszersmind megkönnyítve a mindennapi életet és leszűkítve, egyben kiszélesítve a döntések horizontját.<sup>118</sup>

Ahhoz, hogy társadalmi intézményről beszélhessünk, a cselekvés tipizálása mellett elengedhetetlen az intézményi *történetiség* és a *kontroll*.<sup>119</sup> Egyfelől minden intézmény rendelkezik saját történettel; végeredményben ez – a saját történeti narratíva – teremti meg és tartja fenn. Adott intézmény működésének megértéséhez ezért fontos történetének alapos tanulmányozása. Másfelől az intézmények már csak létezésük által is szabályozzák az emberi viselkedést: olyan előre meghatározott cselekvésmintákat és gondolkodási sémákat írnak elő az egyén, illetve a csoport

---

<sup>116</sup> Berger – Luckmann 65–70.

<sup>117</sup> Vö. Althusser 373–412.

<sup>118</sup> Berger – Luckmann 71–72. Lásd még a luhmanni komplexitás-redukcióról írottakat az előző fejezetben!

<sup>119</sup> Vö. Foucault genealógia-fogalmával.

számára, amelyek segítik a késztetések és impulzusok megfelelő csatornázását. Mindez a gyakorlatban a következőképpen néz ki: *A* (előzőleg valamilyen társadalmi kontextusban szocializálódott felnőtt ember) úgy dönt, kiköltözik az erdő közepére, távol a civilizációtól. Minden nap felkel, élelmet gyűjt, majd nekiáll házat építeni az erdőben található fákból és növényekből. A mindennapi élelemgyűjtés és házépítés megszokássá válik, habitualizálódik, az egyes tevékenységek mozzanatai (hol talál ehető növényeket, hogyan tud a legkevesebb energia befektetésével vadat ejteni, mi a fa megmunkálásának legegyszerűbb módja) rutinizálódnak. Egy napon *B* (előzőleg valamilyen társadalmi kontextusban szocializálódott felnőtt ember) eltéved, és addig bolyong, míg a fent említett civilizációtól távol lévő erdő közepén köt ki. Kezdetben *A* és *B* gyanúsán méregetik egymást, majd *A*, látván, hogy *B* ártalmatlan és nem zavar sok vizet, hozzálát szokásos napi tevékenységeihez. Rövid időn belül *B* érzékeli az élelemgyűjtésben és a házépítésben kirajzolódó mintát. Hamarosan *B* maga is segít *A*-nak, például elmegy élelemért, mely idő alatt *A* többet tud foglalkozni a ház toldozásával-foldozásával. Új szokásrend alakul ki, melyben *A* és *B* megosztják egymás között a munkát és a részfeladatokkal járó szerepeket. Ezen a ponton azonban még nem beszélhetünk intézményről (jelen esetben az élelemgyűjtés és a házépítés intézményeiről), hiszen *A* és *B* saját maguk alkotják a szabályokat, melyeket kedvükre megváltoztathatnak – az általuk kreált mindennapok szubjektivitása még érzékelhető a résztvevő felek számára.<sup>120</sup>

Ahhoz, hogy a minta rögzüljön és objektív, történelemmel rendelkező struktúráként, vagyis intézményként léphessen fel, szükséges a történetiség és a vele járó kontroll. *A* és *B* esetében például egy új generáció születése rögzítheti a korábban szubjektíve meghatározott alapokra felépített valóságot. Ha például feltételezzük, hogy *A* és *B* világába lép egy (vagy több) gyerek (akár úgy, hogy az erdő közepén csodálatos módon materializálódik egy-két csecsemő, vagy rájövünk, hogy valójában *A* és *B* egy nő és egy férfi), a szokások alapjaikban változnak meg: az újonnan érkező generáció számára *A* és *B* viszonylag rugalmas mindennapi szokásrendje lesz a valóság *par excellence*. Ez egyben azt is jelenti, hogy a meglévő rutint *A* és *B* – már csak addigi mindennapi békéjük megtartása érdekében is – át kell, hogy adja a következő generációnak, mely átvitel során a korábbi, szubjektív valóság egyre sűrűbb, egyre objektívebb lesz nem csupán a gyermekek, de a szülők számára is, akik helyzetükből fakadóan új szerepbe, a valóság letéteményeseinek szerepébe kényszerülnek.

Az intézményes rend így válik az egyén számára hozzáférhetetlennek tűnő objektív valósággá: ott van már születése előtt és jó eséllyel ott lesz a halála után is. Innentől kezdve tehát az egyéni életút a társadalom (a csoport) objektív történetének múlt epizódjaként értelmeződik. A paradoxon abban rejlik, hogy az ember hozza létre azt a világot, melyet aztán hozzáférhetetlen, embert meghaladó

---

<sup>120</sup> Berger – Luckmann 70–76.

valóságként érkezik. Általában megfeledez az arról, hogy a közte és a társas értelmi világ között fennálló kapcsolat távolról sem egyoldalú, hanem nagyon is dialektikus: ember és társadalmi valóság folyamatos interakcióban áll egymással, így tartja életben egyik a másikat.<sup>121</sup>

A-val és B-vel ellentétben – akik konkrétan emlékeznek az intézmény kialakulására, hiszen ott voltak születésénél, sőt ők maguk indították be az intézményesedés folyamatát azáltal, hogy első ízben habitualizálták cselekedeteiket – a következő generáció már nem rendelkezik ilyen jellegű tudással. Számukra az intézmény nem alakítható, hanem elsajátítandó rendszerként jelennek meg. A játékszabályok tekintetében tehát az idősebb generációra vannak utalva, a valóságról alkotott tudásuk értelemszerűen csakis másodkézből való lehet. Azonban a gyermekben lappangó kis ösztönlényt beidomítani nem egyszerű feladat; a társadalmi rendbe történő fokozatos integrálása érdekében az intézmények szintjén engedelmisségre nevelő/szorító szankciókat kell életbe léptetni.

Az új generáció megszületésével együtt tehát nemcsak az intézmény mint történetileg objektív társadalmi strukturális alkotóelem születik meg, hanem az intézményekre jellemző (ön)legitimációs bázis is (erről később még lesz szó), ami mind a kognitív, mind pedig a normatív értelmezés szempontjából megóvjaa az intézmény által életre hívott valóságot: logikus rendet teremt benne. Mindaz, amit egy csoport minden tagja magától értetődő tudásként kezel, egyben be is határolja azt, ami számukra egyáltalán tudható. Ez a behatároló logika az a tudás, melyet az egyén szocializációja során elsajátít; ez teszi őt társas lényé.<sup>122</sup>

Ahhoz, hogy az intézményes tudáson alapuló valóságértelmezési sémák hosszú távon működőképesek legyenek (egyáltalán fennmaradjanak), erőteljesen és kitörölhetetlenül kell őket beépíteni az emberi tudatba. S mivel az emberek gyakran lassúak és feledékenyek, szükséges olyan eljárások alkalmazása, amelyek bizonyos időközönként felfrissítik és újra elmélyítik az egyszer már elsajátított tudást – ha kell, kényszerrel és felettébb kellemetlen körülmények között. Ráadásul, mivel az emberek többsége kevésbé fogékony a magas fokon absztrahált értelmezésekre, az intézményi tudás jellemzően leegyszerűsített formában kerül továbbításra; ezáltal az intézményes „formulák” adott gyűjteménye könny(ebb)en megtanulható és megjegyezhető a következő generációk számára is. Éppen ez a „formulaszerűség” biztosítja, hogy az intézményes tudás könnyen memorizálható – ahogyan az intézmény kialakulásának folyamán, úgy az intézményes tudás formálódásában is nagy szerepet játszik tehát a rutinizáció (szokásszerűség) és a trivializáció (leegyszerűsítés, mindennapivá tétel). Így az intézményen keresztül objektívált jelentések tudásként értelmezhetők, és akként is adhatók tovább. Ezen tudás bizonyos elemei mindenki számára egyaránt fontosak, más elemei azonban csak keveseket érintenek, mivel a valóság egy behatárolt szegmensét írják le, mely a többség

---

<sup>121</sup> Uo. 77–79.

<sup>122</sup> Uo. 80–85.



számára nem feltétlenül elérhető, vagy nem feltétlenül lényegbe vágó a mindennapi valóság megélése során.<sup>123</sup>

### **Intézményi legitimáció**

Legitimációra pontosan akkor lesz szüksége egy intézménynek, amikor történetiségre tesz szert (új generáció születése). A legitimáció a valóság objektivációjának következő szintje tehát: míg az intézmény az általa érvényesülő valóság értelmezési kereteként és fenntartójaként szolgál, addig a legitimáció az intézmény értelmezési kereteként és fenntartójaként működik. Így a legitimáció szerepe nem más, mint hogy egyszerre tegye objektíve elérhetővé és szubjektíve plauzibilissé az intézményi szintű valóságértelmezést. Ez teszi lehetővé, hogy az intézmény egészében véve értelmesként tűnjön fel mindenki számára még akkor is, ha különböző egyének különböző rálátással rendelkeznek a nagy egészre, melynek különböző színterein járatosak, s melynek különböző részfolyamataiban vesznek részt. Ugyancsak a legitimáció biztosítja, hogy az egyén egész élete értelmesként jelenik meg az intézmény keretein belül. Egyaránt szolgálja tehát a nagy egész és a részek önmagukban és egymással összefüggésben való értelmezhetőségét. Fontos megemlíteni az intézményi legitimáció egy másik szerepét: a káosz távol tartását. Egyetlen kollektív valóság sem biztos, hiszen olyan valóságokkal van körülvéve, melyek az ő értelmezésében (az intézmény keretein belül) ugyan értelmetlenek, azonban a „másik” valóságban teljességgel magától értetődőek. A társadalom nem más, mint a rend szigete a káosz tengerében: ezt a rendet az intézmények tartják fenn. A rend azonban csak a rendetlenség/káosz ellenében értelmezhető, így az anómia lehetősége (pl. rendszerirritáció; konfliktus stb.) egyfelől feltétele a nómosznak, melyet állandó összeomlással fenyeget, ezáltal kényszeríti határai folyamatos és konzekvens újraírására. A mechanizmus lényege, hogy amint fény derül a legitimáló struktúrák instabilitására, a rend megbomlik, a valóság pedig elveszti biztos jellegét, ha csak időlegesen is, hiszen az intézmény, mint látni fogjuk, igyekszik mielőbb kizárni, vagy értelmezhetőként integrálni a felmerült problémát.<sup>124</sup>

Mikor és miért lép fel anómia? Egyrésztől komoly problémát jelent, hogy a valóságot leképező tudás generációról generációra történő átadása egyenetlen, hiszen egyfelől a szocializáció sosem fejeződik be (szokás elcsépelet közhelynek titulálni a mondást, miszerint az ember holtig tanul, mégis ez a helyzet), másfelől elmondható, hogy nincs két egyforma világ: ahány ember, annyi idioszinkratikus valóság. Ez igaz még akkor is, ha meg vagyok róla győződve, hogy a mindennapi életben társaimmal egyazon valóságon osztozok. Az igazi gondot leginkább az jelenti, ha egy-egy ilyen idioszinkratikus valóság (a normálistól eltérő deviáns valóság) csoportszintű méreteket ölt. Ez

---

<sup>123</sup> Uo. 87–89.

<sup>124</sup> Uo. 110–121.

esetben nem csupán az történik, hogy a deviáns csoport kétségbe vonja a társadalmi többség számára magától értetődő valóságot, de a megkérdőjelezés (szándékoltan, vagy szándékolatlanul) ráirányítja a figyelmet a tényre, miszerint több valóság is lehetséges. A középkori egyház kíméletlenül üldözte az eretnekeket, hiszen pusztá létezésükkel a keresztény vallás egységét és oszthatatlanságát vonták kétségbe. Azáltal, hogy alternatív valóságokat, alternatív hiteket hirdettek – az intézményen belül, illetve annak ellenében. Ahogyan a vallás esetében, úgy az általánosságban vett intézményi krízis tekintetében is igaz, hogy a legitimációs struktúra megbomlása nemcsak elméleti, de gyakorlati szinten is fenyegető a *status quo*-ra nézve: a tét valóság (értelmezése).

Konkrét példa erre XV. századtól tetőző boszorkányüldözési hullám, melyben a boszorkányokat és a farkasembereket először a XVI. században hozták egymással összefüggésbe. Amíg Nyugat-Európát polgárháború, éhínség és járványok sújtották, az elszigetelt hegyvidéki falvakban rejtélyes jószág- és gyermekgyilkosságok tartották rettegésben a jobbra pástorkodásból és vadászatból tengődő helyi lakosokat.<sup>125</sup> Az első dokumentált farkasembervád, mely egyházi ítélőszék elé került, 1521-ből való, az utolsó 1598-ból. Az inkvizíció által akkortájt alkalmazott vádló-bizonyító stratégiákban kiemelt szerepet kapott a monstrositás stigmája mint a káosz és a bűn szemmel látható bizonyítéka.<sup>126</sup> Erre viszonylag korai példa az „ellentábor” fő képviselőinek, Luthernek és Melanchtonnak *Deutung der czwo grewlichen Figuren, Bapstesels czu Rom und Munchkalbs zu Freijberg ijnn Meijssen funden* (1523) című szatirikus pamfletje, melyben a katolikus egyházat egy számárfejű pápa, a szerzetesrendeket pedig egy ökörfejű szerzetes jeleníti meg. Míg a szerzőpáros célja a gúnyolódva szórakoztatás és az elgondolkodtatás volt, a korabeli kommentátorok nem mindig értettek egyet abban, hogy az istentelen szörnyszülöttek csupán a reformátorok retorikai eszköztárának kellékei.<sup>127</sup>

Az alternatív értelemvilágok és párhuzamos valóságok megléte állandó fenyegetést jelent a nomikus rendre, hiszen pusztá létezésük bizonyítja, hogy a valóság távolról sem magától értetődő, vagy megváltoztathatatlan. Így amikor a társadalmi valóság veszélybe kerül, beindulnak a valóságot

---

<sup>125</sup> Douglas 141.

<sup>126</sup> A vidéki közösségekben felerősödő boszorkányörület visszaszorítására VIII. Ince pápa 1484-ben adta ki a *Summis desiderables affectibus* (ismertebb nevén „A boszorkánybullát”), melyben a természeti vallások képviselői (bábák, füvesasszonyok és -emberek, kuruzslók) ellen buzdítja a hívőket, és az inkvizíciót teljes hatalommal ruházza fel az ügy kezelésében. (Az eredeti szöveg angol fordítását lásd Burr 7–10.) A bulla hatására készült el 1487-ben a boszorkányperek kapcsán elhíresült, és az inkvizíciós eljárás sarokkövének tekintett *Malleus Maleficarum* (A boszorkány pörölye) Heinrich Kramer és Jakob Sprenger inkvizítorok tollából. Ugyan az írás csak érintőlegesen értekezik az állat-ember transzformációkról, a benne lefektetett vallatási és „oknyomozási” metódusok a XVI. századig meghatározták a kihallgatásokat (értsd: kínvallatási módszereket) csakúgy, mint a tárgyalások forgatókönyvét, az elhangzó vallomásokat és az ítéleteket. (Vö. a *Malleus* vonatkozó részeit [Burr 11–13]; Douglas 135–136.)

<sup>127</sup> Uo. 125–126.

fenntartó és legitimáló folyamatok: előtérbe kerül az intézményi legitimáció legitimálásának szükségessége. Ennek számos módja létezik, melyek közül hármat emelek ki. Egyfelől ilyen válságos időszakokban szokkennek szárba (majd kelnek szinte önálló életre) *a legendák, a mítoszok és a vallások*, melyek segítenek elsimítani és értelmesen, de legalábbis elfogadható módon integrálni a konfrontálódó valóságok közötti különbségeket. Példa erre *Lycaon* legendája, mely a véráldozat tilalmát megszegő Lúkaón bűnét és a bűn orvoslását mutatja. A Zeusznak/Jupiternek emberáldozatot bemutató, s ezért az isteni haragtól sújtva büntetésből meghatározott időre farkassá váló arkádiai uralkodó történetét Ovidius *Átváltozások* című művének I. könyvében találjuk (Kr. u. cca 17):

Arcadiába, a vad zsarnok vendégszeretetlen  
házfedelének alá értem, sűrű alkonyuláskor.  
Isten jött, adtam meg a jelt; kezdett könyörögni  
nyomban a nép. Hanem áhítatát kinevette Lycaon;  
s mondta: „No, majd kitudom, hogy ez isten-e – lássuk a próbát”,  
[...] a molossus nép neki-küldött  
túszaiából egynek törrel feltépte a torkát,  
s fél-eleven testéből egy részt főzve ki vízben,  
lángot rakva alá más részét megpirította.  
Feltálalta; de én bosszuló mennyei lánggal  
rontottam le lakát, mely méltó volt az urához.  
*Megriad és menekül, s a mezőben csöndre találva,  
csak felüvölt, nem tud, noha próbál szólni: egész nagy  
mérge a szájában gyűlik meg, az ősi ölésvágy  
űzi a barmok iránt, s örvend mindmáig a vérnek.  
Köntöse is szőr már, két karja is állati lábszár:  
farkas lett, de nyomát jól őrzi korábbi magának.  
Éppen olyan deres, és ugyanoly dúlt düh lepi arcát,  
két szeme éppúgy ég, s ugyanúgy maga ő a dühöngés.*<sup>128</sup>

A „történet nem annyira mítosz, mint inkább erkölcsi célzatú tanítómese”, mely egyfelől a véráldozat tabujának megtörése ellen int,<sup>129</sup> másfelől arra világít rá, hogy az ilyen ember lényegében már ember

<sup>128</sup> Ovidius 230. ss. (Kiemelés tőlem, Cs. M.)

<sup>129</sup> Graves 201–203; Douglas 53. Caius Plinius Secundus *Naturalis Historiájában* (VIII/XXII) már az i.sz. első században elveti a legenda valóság alapját, jóllehet ezt nem a társadalmi-erkölcsi vonatkozásokra hivatkozva teszi, pusztán hazugságnak titulálja azt (vö. Summers 138–139).

alakjában is farkas: átváltozása éppen legbensőbb valóját hozza felszínre és teszi nyilvánvalóvá immár megjelenésében, fizikai valójában is.<sup>130</sup>

A *mitizálás* mellett létezik ún. *terápiás* megoldás is, melynek lényege, hogy megakadályozza adott valóság résztvevőinek egy másik alternatív valóságba való elvándorlását.<sup>131</sup> Szemben a mitológiával, mely jelen esetben átfogó közösségi valóságfenntartó és -magyarázó programként értelmezhető, a terápia általában „egyedi esetekre” koncentrál. A boszorkányüldözéstől a pszichoanalízisen és a lelki gondozáson át egészen a különböző tanácsadó intézményekig az egyénre koncentráló társadalmi kontroll számos formája létezik. A terápia lényege, hogy megmagyarázza a hivatalos valóságtól való eltérés okát, miáltal egyrészt biztosítja az intézmény által legitimált világot, másrészt „berkeken” belül tartja az immáron „deviánsként” (esetleg gyógyíthatóként, vagyis újra normalizálhatóként) kategorizált/tipizált/integrált egyént. Erre jó példa a fent idézett *Lycaon* legendából származtatott „lükántróp” kategóriája. A Lükáon név (melynek jelentése „nöstényfarkastól való”) Ovidius műve hatására összekapcsolódott a dühödt vadállatként viselkedő, négy lábon közlekedő, artikulálatlanul és látszólag ok nélkül üvöltő ember alakjával, a lükántróppal, a „melankolikus” állapot egy különös formájában szenvedő betegével. A jelenség általunk ismert legkorábbi leírását a VII. században tevékeny Paulus Aegineta *Emlékkönyve*, egy eredetileg hétkötetes orvosi tankönyv őrzi.<sup>132</sup> Aegineta a „melankolikus lükántrópia” patológiás állapotát, mint a hippokratészi humorális elmélet (vagy „nedvkórta”) alapján beazonosítható szindrómát határozza meg. Megfigyelései alapján arra a következtetésre jut, hogy a lükántrópiában szenvedő embernek a benne túlradó fekete epe (más néven „melankólia”) hatására szemei és nyálkahártyája fokozottan száraz, csökkenő nyál- és könnytermelése következtében állandóan szomjas, szemei vörösek; négy lábon közlekedik, ezért lábai, végtagjai sebesek, fekélyesek; a drasztikus kiszáradás következtében fokozottan fényérzékeny, ezért éjszaka aktív; üvöltözik.<sup>133</sup> Aegineta érvágás után teljes tápértékű diétát, fürdőket és gyógynövénykúrát javasol a kór hatékony orvoslására.<sup>134</sup> Ugyan a leírás és az alkalmazott terápiás módszer mai szemmel tudománytalannak hathat, és bár a lükántrópiát már nem tekintik szindrómának (inkább szimptómaegyüttesként utalnak rá, ha egyáltalán), Aegineta leírása közvetetten mégis meghatározta még a késő XX. századi esettanulmányokat is.<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup> Simone Viarre Ovidius-tanulmányát idézi Sconduto 10. Vö. Bényei 17–18 és 21–23. Könnyedebb interpretációért vö. Simon.

<sup>131</sup> Berger–Luckmann 126–134.

<sup>132</sup> Vö. Douglas 6–7.

<sup>133</sup> Vö. Otten 1986a: 13; Bourgault du Coudray 12.

<sup>134</sup> Vö. Summers 39.

<sup>135</sup> Vö. Fodor; Bénézech et al.; Garlipp et al.; Rosenstock és Vincent; Surawicz és Banta.

A harmadik valóságfenntartó mechanizmus, melyről szót ejtünk, a *tagadás* (nihilation), ami úgy is leírható, mint egyfajta negatív legitimációs stratégia. Eme folyamat lényege, hogy a deviáns meglátások egészét a saját hivatalos valóság keretein belül értelmezve semmisítik meg azáltal, hogy a saját nyelvre „lefordított” valóságelemek értelmét tagadják. Megint csak a vallásból merítve a példákat, a tagadás stratégiája fedezhető fel az olyan szólásokban, melyek szerint: az ördög létezése is Isten nagyszerűségét példázza; hogy a hitetlenség nem más, mint tudattalan becstelenség; vagy hogy az ateisták is hívők, hiszen hisznek abban, hogy nem hisznek.<sup>136</sup>

### **A kánon szerepe a társadalmi intézmények kontextusában**

A nomikus rend fenntartása a mindennapok során és az anomáliák ellenében adott közösség és társadalom minden szintjén zajlik (a védekező stratégiáknál láttuk, hogy a mítosz és tagadás inkább a makroszinthez, míg a terápia általánosságban – de nem szükségszerűen! – a mikroszinthez kapcsolódik). A társadalmi valóságot alapvetően az emberi tevékenység és a cselekvők közötti interakciók hozzák létre. A valóságdefiníciókat, a valóság megismerésére irányuló tudás(oka)t minden esetben egyéni szereplők, illetve csoportok testesítik meg; minél komplexebben differenciált egy társadalom (és vele az általa meghatározott valóság), annál inkább megnövekedik a szakértők, a tudáskészlet speciális szeleteinek avatott tudói iránti kereslet. A társadalmi munkamegosztás egyben a közös tudáskészlet megosztását is jelenti: nem létezik olyan társadalom, melynek minden tagja egyformán rendelkezne az adott társadalmi valóságra vonatkozó összes információval.

A tudáskészlet gyarapodásával egyre nehezebben átlátható, egyre absztraktabbá váló valóság értelmezése bizonyos ponton túl „a tudás” letéteményeseinek színrelépését eredményezi: a sámán, a pápa, az akadémia nagydoktora, a neuroendokrinológia elismert professzora stb. Megszületnek tehát a tiszta elméleten alapuló intézmények, melyek már nem az egyszerű hétköznapi életben való boldogulást segítik (pl. nem a mindennapi illem, a higiénia, vagy a szexuális viselkedés mikéntjét szabályozzák), hanem az olyan absztrakt valóságterületek rendszerezését szolgálják, mint a gyógyítás, a hit, vagy a beavatott tudás ápolása és továbbadása.<sup>137</sup> A *kánon*, mint a rendszerezett tudás tára jellemzően komplex társadalmi formákban megjelenő intézmény. Letéteményeseinek elsődleges feladata a meglévő tudáshalmaz rendezése, gondozása, védelme, fenntartása, továbbadása és adott kontextusban adott cselekvők számára elérhetővé tétele. A következőkben a kollektív emlékezet és a kollektív tudás fogalmaiból kiindulva mutatom be a tágran értelmezett *kánon* lehetséges értelmezéseit. Célom a fogalom azon aspektusainak felvázolása és egybegyűjtése-rendszerezése, melyek mentén a

---

<sup>136</sup> Berger–Luckmann 126–134.

<sup>137</sup> Uo. 134–135.

későbbi fejezetekben legitim interpretációs keretben elemezhetem majd a számomra releváns farkasember-irodalmi források és kritikai szövegeket a farkasember-irodalmi kánon szempontjából.

### **Kollektív emlékezet és társadalmi tudás**

Maurice Halbwachs „La mémoire collective et la mémoire individuelle” (1950) című tanulmányában az emlékezet és az emlékezés társas természetét igyekszik kimutatni és bizonyítani. Meglátásában a múlt annál inkább az egyén rendelkezésére áll, minél inkább társas kontextusba ágyazódó múltból való információkból, azaz emlékekből épül fel. Emlék és társadalom ugyanannyira elválaszthatatlan, mint az emlék és a szocializáció – egyéni emlékről beszélni ez esetben bajos, ha nem lehetetlen, mivel az emlék kollektív jellege bár jobbra elsikkad, mégis meghatározó. Kis csúsztatással mondhatjuk, hogy ami a korábban vázolt berger–luckmann-i társadalmi intézmények kontextusában a tudás, az megfeleltethető a halbwachsi koncepció emlékezet fogalmának. Bár a két fogalom nem szinonimája egymásnak, én mégis ekként használom őket. A valóságról rendelkezésre álló információk intézményes szelekciója révén kialakuló megismerési apparátus létrejöttének és tartós működésének alapjául szolgáló emlék/tudás a következőkben tehát szinonimákként szerepelnek.

Halbwachs abból indul ki, hogy legyen bár szó személyes emlékről, melyet adott egyénen kívül más nem hívhat elő, végeredményben e személyes emlék is mindig a kollektív tapasztalatra vezethető vissza. Az egyén szocializációja során belsővé tesz egy sor viszonylag jól elkülöníthető szerepet, elvárást és mintát, melyek elve meghatározzák, mi raktározódik el benne emlék formájában, mi az amit észrevesz és megjegyez, mi minősül tapasztalatnak és mi az, amit azonnal töröl. Példaként egy londoni kirándulást említ, melyre adott személy ugyan egyedül megy el, mégis korábbi szakirányú, illetve szépirodalmi olvasmányai, ismerőseivel folytatott beszélgetései hatására, ha tudattalanul is, de elég konkrétan behatárolható elvárás-horizonttal rendelkezik ahhoz, hogy bizonyos módon tapasztalja meg a várost, és ne másként. Halbwachs arra a következtetésre jut, hogy bár Londonban sétálgató barátunk magányosan rója az utcákat, mégis vele van számos ismerős (rokonok, barátok) és ismeretlen (üzletfelek, írók, festők stb.), akik úgy könnyítik meg számára a látottak értelmezését és kontextusba helyezését, hogy önkéntelenül is interpretációs sémákkal látják el.<sup>138</sup>

A csoportnak, illetve a társadalomnak az egyéni, illetve kollektív emlékként leképeződő tudásra gyakorolt hatása tetten érhető a felejtésen, valamint az emlékek folyamatos változásán is. Gyakran megesik például, hogy egy korábban meghatározónak vélt írást újraolvasva komolyan gondolkodóba esünk, mégis mi volt az, ami miatt régebben annyira magasztaltuk; illetve fordítva: korábban érthetetlennek vagy érdektelennek tartott művek hirtelen átütő erővel hatnak ránk. Ugyanez előfordulhat legszemélyesebb kapcsolataink terén is: rég nem látott barátunkkal hirtelen nincs mit

---

<sup>138</sup> Halbwachs 1968: 2, 15–17.

mondanunk egymásnak, pedig mindkettőnkben élénken él még az emléke annak, hogy egykor milyen nagy volt közöttünk az összhang. Halbwachs szerint ilyen esetekben arról van szó, hogy az emlék pontatlanul őrzi a tapasztalatot, így megfelelő mértékű befolyás hatására a tárolt „kép” könnyen módosul. A berger–luckmann-i intézményesedés kapcsán korábban kifejtettem, hogy a társadalmi valóság különböző szegmensei relevanciájuk, illetve ismerőségük fokától függően „világosabbak”, vagyis könnyen hozzáférhetőek, illetve „homályosabbak”, vagyis nehezen (ha egyáltalán) átláthatók. Halbwachs felejtést és emlékmódosulást leíró modelljében is azt hangsúlyozza, hogy az emlékek a relevanciához mérten, az egyéni identitás és a csoportidentitás közötti gyengébb vagy szorosabb összefüggés fényében módosulnak, törlődnek, vagy éppen rögzülnek.<sup>139</sup>

Halbwachs ugyanakkor azt is kiemeli, hogy az egyéni emlékek, ha léteznek egyáltalán, abban különböznek leginkább a kollektív emlékektől, hogy míg ez utóbbiak előhívása viszonylag problémamentes, az előbbieket, kapcsolódási pontok híján, különösen nehéz megidézni. Mondhatjuk úgy is, hogy az egyéni emlék (Bergernél és Luckmannál a személyes tudás) a teljes kollektív emléktanyag (a társadalmi tudáskészlet) egy apró szelete; egy meghatározott pontot, pozíciót jelöl ki a mezőben (Bourdieu), mely pozíció egyfelől rálátást biztosít a közösségre, másfelől aszerint módosul, hogy különböző interakciós helyzetekben az egyes egyének miként változtatnak pozíciót (állásfoglalást), illetve ezzel egyidejűleg miként változik meg a csoporton belüli összefüggések egésze – miáltal módosul az összkép és az egyéni rálátás is. Azok az emlékek vésődnek belénk a legmélyebben, amelyek a legközelebb esnek a múlttól való közös tudáshoz: mivel a kollektív emlékezet (az emlékezetben őrzött tudás és tapasztalat) a csoport identitásának éltető eleme, mindig rendelkezésre kell, hogy álljon, és jobbra mindenki számára elérhető kell, hogy legyen. Ha ez nem így volna, nem beszélhetnénk csoportról, társadalomról, hiszen nem volna, ami összetartsa, illetve összehangolja az egyéni érdekeket és nézőpontokat. Így a kollektív emlékek bázisára visszavezethető személyes emlékek annyiban ugyan egyéniék, hogy a múlt, vagyis a csoport identitását megteremtő történetiségre csak ezen egy pontból nyílik éppen olyan rálátás, e rálátás mégis a csoportra, a társadalomra, a nagy egészre vonatkozik. A releváns, az ismerős, a könnyen hozzáférhető – csak úgy, mint a közös társadalmi tudáskészlet eloszlásánál – mindig egybeesik a közössel, a társassal és a megszokottal: előfeltételük tehát a társadalmi kontextus és a szocializáció.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Uo. 5–7.

<sup>140</sup> Halbwachs 1968: 30–33.

## A kulturális emlékezet assmanni fogalma

A kollektív emlékezetben perpetuált kultúra kapcsán Jan Assmann *A kulturális emlékezet* (1992) című művében a kanonicitás fogalmát is körbejárja. A kötetben nem utolsó sorban Berger és Luckmann, valamint Halbwachs elméleti munkásságából kiindulva építi fel saját emlékezet-elméletét, melynek középpontjában a kultúra, illetve a kulturális emlékezet áll. Elképzelése szerint:

Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra *konnektív struktúrájának* nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy 'szimbolikus értelemvilág' (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási [sic!] és cselekvési teret alakít ki.<sup>141</sup>

Ez az összetartó struktúra az emlékezés, méghozzá a kollektív kulturális emlékezés, ami lehetővé teszi a társadalmak számára, hogy generációkon keresztül őrizzék viszonylag változatlanul, de legalább is egységesen identitásukat. Hasonlóan a berger–luckmann-i társadalmivalóság-koncepció kapcsán bemutatott intézményekhez és a nemzedékről nemzedékre hagyományozott (intézményi) tudáshoz, a kultúra, illetve a kulturális emlékezés is folyamatosságot biztosít, amennyiben állandóan újratermeli és megerősíti a közösséget és az általa képviselt/megélt/konstruált valóságot.

Assmann megközelítésében a kultúra újratermelésének legfőbb módja az „értelem hagyományozása”, melyet első sorban az írásossághoz köt: a kulturális emlékezet így egyesíti a rituális, a tárgyi és a kommunikatív értelemhagyományozás mozzanatait, azonban ki is válik közülük, hiszen azzal a komplex, nem az egyidejűséggel operáló információtároló, -rendszerező és -előhívó mechanizmussal, melyet az írott szöveg lehetővé tesz, semelyik másik emléképolási mód nem képes versenyre kelni.<sup>142</sup> Látni fogjuk, hogy az egyik leghatékonyabb ilyen kulturális értelemhagyományozó mechanizmus a kánon, hiszen benne és általa nemcsak az értelem, de a társadalom, illetve a társadalmi valóság adott szegmensére vonatkozó normarendszert is továbbviszi és fenntartja:

A kánon viszonyt létesít Én-azonosság és kollektív identitás között; a társadalom egészét reprezentálja, ráadásul valamilyen értékrendszert és értékrendet is megjelenít, amelyek megvallásával az egyén betagozódik az adott társadalomba, és egyéni identitását annak tagjaként építi fel. [...] A kánonmetafora [így] egyrészt feltételezi a világ megkonstruálhatóságát – az ember mint önnön valóságának, kultúrájának és önmagának építészé –, másrészt végérvényességet és nagyfokú kötelezőerőt tulajdonít azoknak az alapelveknek, amelyekhez az így született konstrukciónak igazodnia kell.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Assmann 16.

<sup>142</sup> Uo. 21–24.

<sup>143</sup> Assmann 126.



Halbwachs munkájából merítve Assmann hangsúlyozza az emlékezésnek a társadalmi kontextustól való függését, a szocializációnak az emlékezőképességben játszott szerepét, valamint a kommunikációnak mint az emlékezés alapvető feltételének fontosságát. Röviden szólva „az ember kizárólag arra emlékszik, amit kommunikációban közvetít, és amit a kollektív emlékezet vonatkoztatási keretei közé elhelyezni képes”.<sup>144</sup> Vagyis csak az értelmeződik számára raktározásra érdemes információként, ami a kollektív tudáskészlet alapján egyáltalán ekként érzékelhető; minden más, ami kívül esik a közösség/egyén percepciók mezején elsikkad, feledésbe merül. Az emlékezés így egyben szelektációs mechanizmus is, ami azáltal alakítja és biztosítja adott közösség időtálló önazonosságát, hogy tárolja és folyamatosan előhívhatóvá teszi a múltat. Azonban a múlt mindig a jelenben íródik: „Az emlékezet [...] rekonstruktív módon működik, nem képes megőrizni a múltat mint olyant. A tovahaladó jelennel változó vonatkoztatási keretek felől szakadatlanul folyik a múlt újjászervezése. Bármi új is mindig csak rekonstruált múlt alakjában léphet fel.”<sup>145</sup> Következésképpen a múlttól elmondottak a jövőre is vonatkozathatók: adott közösség úgy biztosítja önmaga továbbélését, hogy a jelenből a múltra vonatkozóan oly módon szelektálja a megőrzésre érdemes információt, hogy az előre mutasson, s az előre vetített képben a közösséget önmagával azonos, stabil, fennmaradó egységként láttassa.

Az emlékezetelmélet halbwachsi megfontolását továbbgondolva a kulturális emlékezet közelebbi meghatározásához Assmann(ék) bevezeti(k) a kommunikatív emlékezet / kulturális emlékezet megkülönböztetést.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Uo. 37.

<sup>145</sup> Uo. 42.

<sup>146</sup> Uo.

	<i>Kommunikatív emlékezet</i>	<i>Kulturális emlékezet</i>
Tartalom	egyéni életút keretei között megtapasztalt, hozzáférhető történetiség	a történelem; az abszolút múlt; közvetlenül meg nem tapasztalható; hozzáférhetetlen
Forma	informális; mindennapi; a személyközi érintkezés során kialakuló; laza struktúrájú	formális-ceremoniális; magas fokon szervezett; kötött struktúrájú
Közvetítőcsatorna	szubjektív; mindenki számára megtapasztalható és hozzáférhető eleven emlékezet; „oral history” / szájhagyomány	objektív; rögzült közvetítő eszközök; hagyományba ágyazott szimbolikus rögzítés és megjelenítés
Időszerkezet	néhány generáció tapasztalási horizontja	az abszolút értelemben vett múlt
Hordozók	kortársak; aspecifikus	az emlékezet / tudás / hagyomány őrzésére és továbbadására szakosodott specialisták

Berger és Luckmann az intézményesedés folyamata kapcsán kifejtik, hogy amíg adott szokásrend nem kerül átadásra egy következő generáció számára – amely immáron beleszületik az addig csak informálisan létező, a szereplők által még önkényesen változtatható valóságba –, addig nem beszélhetünk intézményről, hiszen a mindennapi szokásrendnek még nincs történet(iség)e, még őrzi szubjektivitását, azok pedig, akik kialakították, tisztában vannak a rend transzparenciájával és formálhatóságával. Azonban amint színre lép a következő generáció, megszületik az önálló történettel rendelkező intézmény: a rend rögzül, elveszti szubjektivitását, és egyre kötöttebbé válik, egyre kevésbé lesz hozzáférhető, miáltal a korábban szubjektíve kialakított valóság olyan fokú objektivitásra tesz szert, amelyet az ember általában embert meghaladóként tapasztal meg.

Assmann is megjegyzi a kommunikatív és a kulturális emlékezés polaritása kapcsán, hogy a kettő közötti lényegi különbség „szociológiailag abban a jelenségben fejeződik ki, amelyet *részesezési struktúrá*nak nevezhetünk.”<sup>147</sup> Míg a kommunikatív emlékezet adott kortársi közösség minden tagja számára magától értetődő és spontán elérhető (például egy egész generáció emlékszik vissza lesújtva

<sup>147</sup> Assmann 54.

a pillanatra, amikor a tévé közölte Antall József volt miniszterelnök halálát: nem azért, mert 6-7 évesen tisztában lettek volna vele, ki az a férfi, akinek a fényképe órákra kimerevült a képernyőn, hanem mert emiatt félbe szakadt a *Disney-délután*, és sosem tudták meg, mi lett az aznapi *Kacsamesék vége*),<sup>148</sup> addig a kulturális emlékezet csak közvetetten, meghatározott módon és meghatározott csatornákon keresztül hozzáférhető (vagyis intézményes). A kulturális emlékezetben tárolt tudás eloszlása, hasonlóan a berger–luckmann-i társadalmi valóságot leképező tudás eloszlásához, igen egyenetlen. Azon kevesek, akiket e tudás letéteményeseinek nevezhetünk, valamilyen szinten mindig beavatottak, a beavatottság pedig, amellet, hogy komoly kötelezettségekkel jár, jogokat is biztosít: például az alternatív értelemvilágok (vallások, szekták, tudományos diszciplínák, alvilági szervezetek, szakmák stb.) kialakításának és fenntartásának kimondott-kimondatlan jogát.

Ahhoz azonban, hogy a kollektív kulturális emlékezés keretei között megőrzött tudás ne menjen veszendőbe és a csoport/társadalom megőrizze identitását, az emlékezetet folyamatosan „frissíteni kell”: a tudás letéteményeseinek gondoskodniuk kell róla, hogy az emlékek tárolása és előhívhatósága mellett a közlés is problémamentes, befogadható és széles körben értelmezhető marad. Az írásosság megjelenése előtt a közös tudásból való részesedés legelterjedtebb formája a csoport összejöveleiben való személyes részvétel volt; ez biztosította a kulturális emlékezet rituáléba rögzült szakadatlan jelenvalóságát és a rajta keresztül megnyilvánuló világrendet. „A rítusok és mítoszok a valóság értelmét írják körül. Gondos betartásuk, megőrzésük és továbbadásuk tartja lendületben a világot – és életben a csoport identitását.”<sup>149</sup> Később, az írás megjelenése után a rituális koherencia textuálisba fordítása akkor történik meg, amikor a feljegyzett szövegek elveszítik addigi magától értetődőségüket és közérthetőségüket, s a társadalmi közeg fokozatos megváltozásával egyre inkább magyarázatra szorulnak. A magyarázatokkal olyan szelekciós folyamat indul be, amely – értelemszerűen – válogat a rendelkezésre álló szöveganyagban: megkülönböztet elsődleges és másodlagos munkákat (például forrás és szekunder irodalom, vagy alapszöveg és kommentár) és normatív, illetve formatív szempontból is megszabja, mely szövegek, illetve művek a mérvadók. Megszületik a kánon.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Lásd a vonatkozó Facebook-csoportot: „Akik nézték a vasárnapi Disney-t, amikor meghalt Antall József”.

<sup>149</sup> Assmann 57. Vö. Berger–Luckmann 126–134.

<sup>150</sup> Uo. 94, 101.

## Kis kánontörténet

Lineáris megközelítésben, a fogalom történetiségét tartva szem előtt, a *kánon*nal először az ókori görög építészetben találkozunk, ahol a *kanón* (κανών) kifejezés – mely eredetileg az akkád *quanu* (nád), illetve az abból származó héber *kaneh* (קנה; nád, mérővessző) szavakra vezethető vissza – „mérőeszközt” takar.<sup>151</sup> Assmann a nádból kialakított, osztásokkal ellátott vezérlécezt jelölő szóból eredezteti az antikvitásban használt kánon-fogalom négy, egymástól viszonylag jól elkülöníthető változatát: (1) a mértékadó kritériumot; (2) a mintául szolgáló modellt; (3) a normát és (4) a listát.<sup>152</sup> Hasonlóan a zenei kánonhoz, ahol ismétlés és formai szigor az egymást követő hangok sajátos harmóniájában jut kifejezésre, az építőművészet területéről átvett *kánon* jelentéstartományában is mind a négy esetben megtalálható a pontosság eszménye.<sup>153</sup> Hűség és reprodukció, elkötelezettség és kötelezettség mentén határozható meg leginkább a kánon fogalma, mely a (közelítően) pontos értelmezés intézményesített formáját takarja.<sup>154</sup> A kánon mint mértékadó kritérium (1) első „kanonikus” példájával Kr. e. 440–450 között találkozunk először: Polükleitosz görög szobrász *Dorüphorosz* (*Lándzsavívő*) című szobrában fekteti le a képzőművészetben ma is használatos méretarányokat jelölő kánont, melyet *Kánon* című írásában rögzít: „A fej legyen a testmagasság hetedrésze, a lábfej háromszorosa a kézfejnek, a lábfejet a térdtől hat kézfejnyi távolság válassza el, s ugyanennyi a térdet a testközéptől.”<sup>155</sup> A részből az egész, illetve az egészből a rész arányaira következtetést lehetővé tevő metrikai rendszer ilyen rögzítését (azonos címmel) Démokritosznál és Epikurosznál is megtaláljuk.<sup>156</sup> Később a mértékadó kánon felbukkan Euripidésznél is, aki saját versláb-szerkezetének meghatározásánál olyannyira a fogalom eredeti jelentésére (vonalzó, mérőeszköz) támaszkodik, hogy az általa művelt tragédiaírás Arisztophanész parodizáló soraiban mint építőmunka köszön vissza: „Hoznak vonalzót és mértékrudat / És összehajtható négyszeg téglamérőt, / S függőt meg éket; mert Euripides / Soronkint méri a tragoediát meg.”<sup>157</sup>

Míg a kánon mint kritérium (1) központi eleme a pontosság, a precíz imitáció, addig a kánonban mint modellben és példaképben (2) a hallgatólagos normativitás aspektusa a hangsúlyos, jóllehet mindkét esetben a kifejezéshez társított „mérték” fogalma a döntő. Az arisztotelészi etikában bukkan fel először a *kánon* mint a helyes cselekvést megtestesítő embertípus: *phronimosz* annyit tesz, „eszes

---

<sup>151</sup> Tapodi 6.

<sup>152</sup> Assmann 106.

<sup>153</sup> Vö. Hofstadter 3–10.

<sup>154</sup> Vö. Boka 57–61.

<sup>155</sup> Vö. Herber.

<sup>156</sup> Opperl 33–39.

<sup>157</sup> Arisztophanész 797 skk.

ember”, akit gyakran a „cselekvés kánonjának” is neveznek.<sup>158</sup> E példaértékű kánont kevés választja el a szabályként, normaként definiált kánontól (3), melynek legtisztább formáját a jogban találjuk meg, ahol a törvény „az emberi cselekvést [...] előírásokkal rögzíti, a cselekvőre pedig a követni tartozó [...] szerepét ruházza.”<sup>159</sup> Végezetül megemlítendő a kánon mint lista (4) fogalma. Assmann utal a római császárkor asztronómiai és kronográfiai táblázataira, melyek adott kultúra időbeliségét, illetve történetiségét hivatottak rögzíteni. Az utóbbiakhoz tartoztak az úgynevezett „Királykánonok”, melyek a babiloni Nabukodonozortól kezdve listázták a királyokat, s melyeket az angol és a francia történész szaknyelvben a mai napig a „canon” kifejezéssel illetnek.<sup>160</sup> Fontos hangsúlyozni, hogy a *kánon* kifejezéshez az ókorban kapcsolt jelentéstartomány mindig visszautalt az eredeti, építészetből eredeztetett jelentésre: a mérőrúddal asszociált mértékadás, vezérelv és irányvonal fogalmai társultak hozzá. A *kánon* tehát minden esetben a tájékozódást, a helyes út megtalálását segíti, mind a szó konkrét, mind pedig elvont értelmében.

A kései ókorban (Kr. u. II. századtól kezdődően) az antik *kánon* jelentése fokozatos változáson ment keresztül: a Kr. u. IV. századra elvesztette elsődlegesen instrumentális jellegét és absztrakt jelentésmezeje vált elsődlegessé. Így született meg a kereszténységben gyökerező *kánon* fogalma, ami egyértelműen a kötelezően elismert, normaadó és tanulmányozásra szánt (szent) szövegek együttesét jelöli. „Az egyház lépett fel első ízben a mindenkire kötelező és egyúttal kánoni, vagyis az Igazságra alapozott, vitathatatlan tekintély igényével”.<sup>161</sup> A kereszténység így nem egyszerűen teológiai szövegkánonra váltotta az ókori építőmester mérőpalcáját, hanem egy tekintélyvelven működő, szent és sérthetetlen hagyománykincs megteremtésével alapozta újra az európai (vallási) kultúrát. S míg az antik kánonfogalom inkább az ember és az emberi alkotások utólagos megítélésénél volt irányadó (tehát ahhoz szolgáltatott irányvonalakat és mintát, ami „megvolt”), addig a zsidó-keresztény kultúrából eredeztethető *kánon* igényt tart a jövő formálására is. Hiszen „nem csupán visszafelé, a mérvadónak választott szövegállomány recepciójára tekint, hanem belőle kiindulva megnyitja a legitim kapcsolódások horizontját”.<sup>162</sup> Fontos megjegyezni, hogy a teológiai értelemben vett kánon mindmáig az Isten által sugallt szövegek gyűjteményére utal, ahogyan a kanonizáció is szentté avatást jelent.<sup>163</sup> A mai köznapi értelemben vett kánonról, ami a mértékadó

---

<sup>158</sup> Opperl 40.

<sup>159</sup> Assmann 105. Vö. Agamben 63–66.

<sup>160</sup> Assmann 111.

<sup>161</sup> Uo. 115.

<sup>162</sup> Uo. 118.

<sup>163</sup> Vö. Magyar Katolikus Lexikon (online).

szervezők/alkotók/művek gyűjteményét jelöli, szintén asszociálhatunk a *Bibliára*, hiszen hasonlóan értéktelített hagyománykinccsel van dolgunk, mint a szent szövegek esetében.<sup>164</sup>

Leszűkítve további vizsgálódásainkat a szöveg alapú kánonokra, megállapítható, hogy az újkorig a *kánon* a tanulmányozásra érdemes, a megőrzött tudás továbbadására alkalmas, az olvasni tudó kevesek számára folyamatosan átdolgozott és kommentált szövegtörzset jelölte.<sup>165</sup> Bár a kánon jobbára klasszikus nyelven írott munkákat foglalt magában, a fordítások (például a *King James' Bible*; XIV. század) és az utánzás nyomán (például Ovídiusz, Plutarkhosz és Seneca hatása Shakespeare-nél) fokozatosan vernakuláris művekkel bővült. Azonban az ókorban keletkezett művek lefordítása, illetve antik szerzők imitációja még nem biztosíték arra, hogy a megszülető munkák valóban kanonikussá is váljanak.<sup>166</sup> Önmagában az a tény, hogy a nemzeti, tisztán vernakuláris kánon fogalma csak a XVIII. századra alakul ki és veszi át idővel a korábban érvényes görög-latin kánon helyét, mutatja, hogy a kanonizációhoz további feltételeknek is teljesülniük kell. Amíg Itáliától Angliáig a humanisták hosszú évszázadokon át mind egyetértettek abban, hogy az antik klasszikusok hivatottak az ifjú elmék pallérozására,<sup>167</sup> addig a könyvnyomtatás és vele az olvasás fokozatos terjedése az 1700-as évekre olyannyira megváltoztatta az olvasóközönség összetételét, méretét, ezzel együtt az olvasási szokásokat és igényeket, hogy az antik szerzőket és műveiket dicsőítő kánon idővel komolyan megkérdőjeleződött. Az ipari forradalom idején viszonylag rövid idő leforgása alatt arányaiban nagyot változott a világ: a felsőbb társadalmi rétegekbe fokozatosan betagozódó középosztály (kereskedők, üzletemberek, később értelmiségiek) szemléletmódja a kultúra (a tudomány, a vallás, a művészetek, a politika, a gazdaság, a közérkölc, a szociálpolitika stb.) minden területén éreztette hatását.<sup>168</sup> Új szakmák s velük új szakértők léptek színre, ami az irodalom szempontjából azt is jelentette, hogy felértékelődött annak profitjellege: kiadók, írók és kritikusok hamar felismerték a széles körben hozzáférhető szöveg (eszmei és anyagi) értékét – szemben a nyelvi korlátok, illetve az iskolázottság miatt csak kevesek által élvezhető görög és latin nyelvű művek értékével.<sup>169</sup>

Az eddigiekben vázolt és időrendbe szedett narratíva ugyan jól szemlélteti a *kánon* változását, azonban több ponton is hűtlen a téma átfogó bemutatásához: túl lineáris és erősen sugall egy olyan fejlődési görbét, amely vélhetőleg nem létezik. A kánonképződés sosem volt békés, egyenes vonalú,

---

<sup>164</sup> Assmann 118.

<sup>165</sup> Vö. Kermode 74–79.

<sup>166</sup> Kolbas 16.

<sup>167</sup> Levine 5.

<sup>168</sup> Vö. E. M. Forster (1910) *Howards End*. London: Edward Arnold.

<sup>169</sup> Kolbas 18–20. Vö. pl. Gamer 29–38, aki a gótikus regény 1790-es évekbeli felfutása kapcsán ír a változó olvasási szokások és az erre reagáló könyvpiac viszonyáról.

ellentmondásoktól és hatalmi harcoktól mentes folyamat. Azt is mondhatnánk, hogy adott kánon mindig is csak a neki megfelelő ellenkánon fényében volt értelmezhető, sőt, az azt érő támadásoknak köszönhetően beszélhetünk róla egyáltalán.<sup>170</sup> A XVII. században Franciaországban folytatott „Régiek és Újak vitája” (*Querelle des Anciens et des Modernes*), majd a XVIII. századi Angliában hasonló szellemben dúló „Könyvek harca” (*battle of books*), melyet Swift az 1704-es *Hordómese* (*The Tale of a Tub*) című szatírájában örökített meg, például egyértelműen a kánon és vele az irodalom meghatározása feletti hatalomért vívott küzdelemként is értelmezhetők, hiszen ezek a viták a klasszikusnak a moderntől való fenyegetettsége és az ellene való védekezése jegyében zajlottak. Nem egyszerűen a vernakuláris és az antik szembenállásáról volt szó, hanem a halványan körvonalazódó tömegkultúra és magas kultúra ellentétéről, valamint a történelemírás, illetve az irodalmi emlékezet addigi struktúrájának megbomlásáról.<sup>171</sup> Nem utolsó sorban e viták közvetett hatására, de főleg a nemzeti törekvések nyomán a XIX. századtól Európában és az Egyesült Államokban (komoly viták árán, de) egyre több közép- és felsőoktatási intézmény engedi falai közé saját, illetve más nemzetek irodalmát.<sup>172</sup> Ezzel megkezdődött a nemzeti kánonoknak a szó legszorosabb értelmében vett intézményesülése. Folyóiratok, konferenciák, tanszékek, egyetemi előmenetelt biztosító publikációk születnek; hierarchiák és az alkotásra, értelmezésre és a „szakmára” vonatkozó szabályrendszerek alakulnak ki és rögzülnek (ilyenek az egyetemi szabályzatok, vagy az olyan formai és tartalmi követelményeket lefektető segédanyagok, mint például a *Chicago Style Manual*); idővel állami, esetenként nemzetközi elismeréssel jutalmazták a „modern irodalmak” művelőit (lásd az irodalmi Nobel-díjat, vagy a magán kézben lévő Man Booker Prize intézményét).

Napjainkban a *kánon* meghatározása, tudományos körökben legalábbis, továbbra is kemény harcok tétje. Többé nem a régi és az új, a klasszikus és a modern szembenállásából adódik a nézeteltérés. A vita fokozatosan társadalmi síkra terelődött, s a kérdés immár nem az volt, hogy az antikot vagy a kortársat tekintsék-e mérvadónak, hanem az, hogy a kanonizált művek sora megfelelően reprezentálja-e az irodalomban leképeződő társadalmat és kultúrát. A vita két pólusán egyfelől megtaláljuk azokat (nevezhetjük őket bár „régieknek”, „tradicionalistáknak”, „elitistáknak”, „jobboldalinak” vagy „nemzeti érzelműnek”, a jelzőtől függetlenül és felületesen szemlélve megközelítőleg hasonló álláspontot képviselnek, ha például az irodalomról van szó), akik a (saját értelmezésükben) időtlen és univerzális érvényű hagyomány mellett törnek lándzsát és körmük szakadtáig ragaszkodnának az európai hagyományt tükröző „nyugati” kánonhoz. Másfelől ott vannak azok (címkékben itt sincs hiány: „újítók” vagy „újítani vágyók”, „a multikulturalizmus képviselői”, „baloldaliak”, „liberálisok”, „kisebbségek” stb.), akik a fennálló rend megdöntését tűzik ki célul

---

<sup>170</sup> Kermode 177–178.

<sup>171</sup> Levine 5.

<sup>172</sup> Vö. Eagleton 15–46, Bárdos 6–7.

pontosan azért, mert (saját értelmezésükben) a *status quo* nemcsak, hogy nem időtlen vagy univerzális, de történetileg konstruált, tehát önkényes és szükségszerűen szelektív: az ő rovásukra. A két egymással látszólag ellentétben álló pólust egyesítette a *kánon* fogalma. Mindkét fél elismerte, hogy létezik valami olyan alapvető (materiális és/vagy szimbolikus) érték – nevezzük bár önmagáért való hagyománynak vagy konstruált *status quonak* –, amiért érdemes küzdeni, aminek a meghatározása olyan (ön)legitimációs bázist biztosít, amely lehetővé teszi az azt birtokló/megszerző (csoport) számára, hogy maga határozza meg, mely művek és szerzők az elismerésre méltók, és melyek azok, amelyek kizáratnak a mértékadók csarnokából. Minthogy azonban a kánon mindig szelekció eredménye – mely szelekció a megkülönböztetés erejével emel be bizonyos műveket és alkotókat az értelmezhető és értelmezésre érdemesek gyűjteményébe –, ilyen értelemben megosztó maradt.<sup>173</sup>

### **Kánon és társadalmi valóság**

Kánon nem létezhet értelmező közösség nélkül. Azonban „értelmező közösség [sem] létezhet kánon nélkül”,<sup>174</sup> hiszen intézményi szintű iránymutatás szükséges ahhoz, hogy képesek legyünk a mindennapi életben való eligazodásra. Az általános értelemben vett kánon mint mértékadó és irányt mutató struktúra mibenléte jobbra éppen olyankor válik központi kérdéssé, amikor a valóság stabilitása megrendül, s a megöröklött „mércek” elégtelennek bizonyulnak a korábban magától értetődően megélt szituációk kezelésében. Különösen olyankor fordul ez elő, amikor a lehetőségtér erőteljes bővülése következtében a fokozódó komplexitás időszakosan iránytalanul tör, amerre tud.<sup>175</sup> A kánon szerepe ekkor válik kulcsfontosságúvá, hiszen – mint a lényegest a lényegtelenről élesen elválasztó határvonal vagy „zsinórmérték” – éppen a tájékozódást segíti. „Kánon mindig a kultúrán belüli polarizáció kiéleződése, hagyományok széttöredezése idején születik, amikor dönteni kell a követni szándékozott rend felől.”<sup>176</sup> Olyan szelekciós mechanizmusról van szó, amely kettős kód felállítása révén segít eligazodni jó és rossz, szép és csúf, igaz és hamis, pontos és pontatlan, egyenes és görbe között. A kánonban kifejezésre jutó bipoláris séma teszi lehetővé, hogy a lehetséges műveletek bináris struktúrákként rendeződjenek.<sup>177</sup>

Adott korpusz azonban nem csupán a megkülönböztetés rajta keresztül megnyilvánuló rendezőereje folytán válik kánonná. A határmegvonás mellett a kánon másik jellemző tulajdonsága az értéktelítettség. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a kánon segít rendezni a valóságot úgy, hogy

---

<sup>173</sup> Kolbas 46–49.

<sup>174</sup> Szegedy-Maszák 12.

<sup>175</sup> Vö. Assmann 122–123.

<sup>176</sup> Assmann 124.

<sup>177</sup> Vö. az előző fejezetben idézettekkel (Berger–Luckmann 71–72).



bináris kódja(i) révén rendet vág a káoszban. A kánon olyan „motivációs struktúrát közvetít”, amely adott értelmező közösség szempontjából központi normákat és értékeket sugall. Ahhoz azonban, hogy valaki teljesen alávesse magát egy kánonnak és elfogadja a benne meghatározott valóság-felfogást, le kell mondania az egyéb valóságstruktúrák lehetőségéről. Ideális esetben minél nagyobb az áldozat, annál nagyobb jutalom jár érte: a jog hatalmat ad a bírónak; a hippokratészi eskü letétele és betartása helyet biztosít az orvosi kamarában; a hithű keresztény mennybe megy; a kreatív, ámde korát nem meghaladó tehetséget jó eséllyel még halála előtt elismerik kortársai (ha az utókor idővel meg is feledkezik róla). Látható, hogy a kánon nem csupán adott közösség mércéjéül szolgál, de normatív ereje révén csoportidentitást teremtő és fenntartó erővel is bír. A kánon tehát nem egyszerűen adott szövegek listája: „értelmezői közösségek által kialakított ’(top)lista’”,<sup>178</sup> mely egyfelől hivatott adott kultúra és értékrend megőrzésére és továbbadására, másfelől reprezentálja a közösséget. Fontos, hogy míg a kánont hajlamosak vagyunk megkövült konstrukcióként szemlélni, mindig tisztán látható, hogy megőrizhetősége és továbbadhatósága egyik alapfeltétele a rugalmasság. Bergernél és Luckmannál láttuk, milyen valóságfenntartó stratégiák (mitizálás; terápia; tagadás) révén igyekeznek perpetuálni magát egy-egy intézmény; ugyanezek a stratégiák érvényesek a kánonra nézve is: csak azáltal maradhat „mozdulatlan”, ha folyamatosan „mozog”, vagyis alkalmazkodik az új körülményekhez. Ha ez nem így lenne, feledésbe merülne a korpusz, hiszen a kánon éppen azt szabja meg, mi olyan maradjon meg a közösség emlékezetében, ami releváns, illetve normatív erejű lehet a jelenre, a jelenből szemlélt múltira és a jövőre nézve.

---

<sup>178</sup> Boka 58.

## PARADIGMA ÉS KÁNON

Az eddigiekben mintegy kívülről szemlélve vizsgáltam a kánon társadalomban betöltött szerepét; a következőkben azonban közelebb (mi több, be)merészkedek, és megpróbálom felderíteni a kánon belső működését. Tekintve, hogy szerep és működés (a kint és a bent) szoros összefüggésben áll egymással, óhatatlanul is visszaköszönek majd korábban már megfogalmazott gondolatok, azonban nem gondolom, hogy ez az elemzés rovására menne, inkább segít összefüggésében látni az általam elképzelt kanonizációs mechanizmust. Az alábbiakban Thomas S. Kuhn amerikai tudománytörténész *A tudományos forradalmak szerkezete* (TFSz; *The Structure of Scientific Revolutions*, 1966) című munkájában, illetve annak kapcsán kifejtett tudományfejlődés-modelljét vizsgálom, elsősorban a „paradigma” fogalmán keresztül – ehhez kívánom közelíteni a kánon fogalmát. A „paradigma” fogalmának megragadása nem könnyű feladat (a TFSz-ben állítólag legalább 21 különböző meghatározását kapja az olvasó), s ami a leginkább megnehezíti a pontos meghatározást az a kuhni gondolatmenet látszólagos körkörössége.<sup>179</sup> Hasonlóan a luhmanni elméleti modellhez, Kuhnál is felfedezhetünk a hálózatosságra utaló eszmefuttatásokat, egy kevésbé következetesen végigvitt érvelésrendszerben. Maga Kuhn is elismeri, hogy annak ellenére, hogy okfejtése (szerinte) helytálló, ebben a munkájában egyáltalán nem könnyíti meg az olvasó számára az értelmezést.<sup>180</sup> „Bizonyos távolságból, ahonnan a legtöbb szemlélő áll, a kép meggyőzőnek, inspirálónak, láttató erejűnek tűnik; közelebből azonban [...] vázlatos, zavarba ejtő és erősen vitára ingerlő”.<sup>181</sup> Nem célom Kuhn elképzelésének kritikai elemzése, ezért igyekszem úgy megvilágítani paradigma-elmélete számomra lényeges és a kanonizáció szempontjából felhasználható mozzanatait, hogy az érthető és következetes legyen. Le kell szögezni továbbá, hogy Kuhn a nyugati kultúra tudományképét vette alapul vizsgálódásai során, ahogyan én is a nyugati kultúrát veszem alapul, amikor a kánonról írok. Ugyan Kuhn a TFSz-ben csakúgy, mint későbbi munkáiban mindig a természettudományokra vonatkoztatja elméletét, valamint hangsúlyozza a reál tudományok elsőbbségét az egyéb tudományokkal szemben és különbözőségüket minden más tudománytól, én ezt a megközelítést tudatosan figyelmen kívül hagyva veszem át a számomra releváns gondolatokat.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Vö. Fehér 1984: 308, 310. Laki 2006: 21.

<sup>180</sup> Kuhn 1984a: 233.

<sup>181</sup> Idézi Laki 2006: 14.

<sup>182</sup> Vö. Gutting 16. „Természetesen tökéletesen tisztában vagyunk azzal, hogy a [szerző] eredeti intencióihoz nem vagyunk, nem is lehetünk hűségesekek. [...] Azt is tudjuk, hogy néha egy-egy gondolkodón erőszakot teszünk, amikor olyan elméleti összefüggésben idézzük, ami számára talán meglehetősen idegennek tűnne. Önmagunk igazolására azt mondjuk, hogy a tudományos hála önmagában még nem tudományos erény. Így idézzük Talcott Parsonst (akinek elméletével szemben őszinte kételyeket jelzünk, integráló törekvéseit azonban épp olyan őszintén osztjuk).” (Berger–Luckmann 1998: 33–34.)

## A paradigma

Kuhn forradalmi újítása volt, hogy az elsők között osztotta meg a nyilvánossággal azt a mára közhelyszerűvé lett, ám annál izgalmasabb gondolatot, miszerint „a tudomány tekintélye nem a – tudományos eredmények elérésére irányuló – pontos munkamódszerből fakad, hanem a tudósközösségből, amelyik ezen eredményeket a magáénak tulajdonítja.”<sup>183</sup> A tudományos megismerésben szerepet játszó társadalmi tényezők Kuhnt már a '60-as évek elejétől foglalkoztatták.<sup>184</sup> Az igazi áttörést azonban a nagy visszhangot kiváltó *A tudományos forradalmak szerkezete* jelentette, mely hosszú (a mai napig eldöntetlen) vitákat generált a természettudományokban csakúgy, mint a humán vagy a bölcsészettudományok bizonyos területein.<sup>185</sup> Nemcsak arról van szó, hogy Kuhn rámutatott a teleologikus, progresszív, kumulatív tudományfelfogás pontatlanságára,<sup>186</sup> de azt is kimondta, hogy bármilyen tudományos közösség mint intézmény megléte annak függvénye, hogy adott közösség sikerrel védi-e meg azt a felvetést, miszerint ők és csakis ők az avatott értői a természetnek/irodalomnak/művészetnek stb. Kuhn szerint a *status quo* fenntartása érdekében adott közösség komoly árat fizet, hiszen azért, hogy esetenként ne keveredjék önellentmondásba, kénytelen visszatartani olyan felismeréseket, melyek alapvetően hozzájárulnának a világ (egy adott szeletének közelebbi) megismeréséhez, ám akadályozzák az alapvető csoportelkötelezettség konfliktusmentes teljesítését.<sup>187</sup> Azonban előfordul, hogy egy-egy ilyen akadály makacsul tartja magát, minek utána a közösség kénytelen foglalkozni vele: egyfelől megpróbálhatja a problémát magához igazítani, másfelől – és éppen erről szól Kuhn könyve – önmagát is hozzáigazíthatja a problémához, ami a csoportelkötelezettség olykor drasztikus megváltozásával jár.<sup>188</sup>

A tudományos közösségi elköteleződés sémáinak megváltozását nevezi Kuhn „tudományos forradalomnak”.<sup>189</sup> Kuhn gyakran hivatkozott anekdotájában elmeséli, hogyan szembesült ifjú fizikus hallgatóként az arisztotelészi fizika döbbenetes sületlenségével, s hogy ez a kép hogyan változott meg benne egy csapásra, miután hosszasan tanulmányozta az ókori filozófus vonatkozó írásait, mert egyszerűen képtelen volt beletörödni abba, hogy Arisztotelész éppen a fizika területén mondott csődöt, amikor minden mással kapcsolatban oly világosan gondolkodott.<sup>190</sup> Az anekdota megvilágítja

---

<sup>183</sup> Gutting 1. (Saját fordítás, Cs. M.)

<sup>184</sup> *A dogma funkciója a tudományos kutatásban* (1961) című munkájában például a „dogma” fogalmával „már éppen arra utal, ami a paradigmában megfellebbezhetetlen, szociálisan fenntartott kognitív kényszer.” (Fehér 1984: 310)

<sup>185</sup> Vö. Sokal 96–103; Lakatos és Musgrave; Musgrave 1980: 39–53.

<sup>186</sup> Shapere 27; Hronszky 235.

<sup>187</sup> Vö. Kuhn 1977b: 294.

<sup>188</sup> Kuhn 1984: 17–23.

<sup>189</sup> Uo. 218.

<sup>190</sup> Kuhn 1987: 5–7.

az alap gondolatot, miszerint a mai szemmel elavultnak és értelmetlennek tűnő tudományos elméletek a maguk idejében legalább annyira relevánsak és használhatóak voltak, mint azok, amelyek később felváltották őket:

Nem voltak kevésbé tudományosak, és nem voltak inkább az emberi idioszinkrázia termékei, mint a ma divatosak. Ha ezeket az elavult hiedelmeket mítosznak nevezzük, akkor mítoszokat teremthetnek [a mai] módszerek [...] Ha pedig tudománynak tartjuk őket, akkor a tudomány [a] mai nézeteinkkel teljesen összeegyeztethetetlen hitelemeket tartalmaz.<sup>191</sup>

E látszólagos ellentmondás feloldására dolgozta ki Kuhn a paradigmaelméletet, ami egyszerre utal tudományos elköteleződésre, konszenzusra, bizonyos fajta (a tudományos szocializáció útján elsajátított) látásmódra és olyan modellek összességére „melyekből a tudományos [jellegű] kutatás sajátos összefüggő hagyományai fakadnak”.<sup>192</sup> A paradigmával és hagyományokkal rendelkező tudományterületeket jelöli Kuhn a TFSz-ben „normál tudományoknak”.

A normál tudományok jellemzően paradigmaticusak, ami egyfelől azt jelenti, hogy zárt rendszerként működnek, amennyiben meghatározott problémakörrel és megoldási módszerekkel dolgoznak; másfelől nyitottak, amennyiben folyamatosan új problémákat termelnek, melyek idővel újfajta megoldási sémákat generál(hat)nak. Kuhn elképzelése szerint a tudományok kialakulásának korai szakaszában még nincs feltétlenül szükség paradigmára, hiszen a (jobbára önjelölt) tudósok minden esetben az alapoktól kezdik felépíteni saját elméletüket, részben a többiek ellenében és azoktól függetlenül.

Jellemző erre a korszakra az adatgyűjtési szenvedély és a terjedelmes könyv formájú publikációk megjelentetése, ami inkább eredményez vaktában összezsúfolt információhalmazt, mint átlátható rendszert. Példaként említeném a farkasember-irodalom nagyjaiként számon tartott Sabine Baring-Gould és Montague Summers munkásságát. A két szerző gyakorlatilag lajstromba vette a rendelkezésre álló, farkasemberekhez bármilyen módon kapcsolódó információkat. Bár Baring-Gould *The Book of Werewolves* (1865) és Summers *The Werewolf in Lore and Legend* (1933) című kötetei a létező szakirodalom sarokkövének számítanak, a kérdéses munkák tudományossága erősen megkérdőjelezendő. Mindkét kötet esetében elmondható, hogy mint a farkasember-hiedelemről és a vonatkozó forrásokról és szekunder irodalomról adott áttekintések, kiválóak (legnagyobb erényük a bibliográfiájuk), szakmai szempontból értékelhetetlen, ha nem silány írásokat adtak ki a kezükből.<sup>193</sup> Napjainkban hasonló, kifejezetten a farkasember-irodalmat rendszerező, felsorolás-jellegű munka Brian J. Frost *The Essential Guide to Werewolf Literature* (2003) című kötete. „Az ember valahogy

---

<sup>191</sup> Kuhn 1984: 19.

<sup>192</sup> Uo. 30.

<sup>193</sup> Vö. J. H. H. 182–183.

habozik tudományosnak nevezni az így keletkező irodalmat” annak ellenére, hogy elengedhetetlen és hasznos megalapozása lehet a további tudományos kutatásnak.<sup>194</sup>

Tény azonban, hogy egységes elméleti és módszertani apparátus nélkül nehézkesebb adekvát módon vizsgálni, értelmezni és kritizálni bármely tudományos értelemben véve releváns területet. Az információhalmozás időszakának után, a rendelkezésre álló tudás rendszerezésével megszülető paradigma éppen ebben segít. Az észlelésben játszott perceptuális, metodológiai és szociológiai szerepének köszönhetően<sup>195</sup> lényegében azáltal mozdítja elő a kutatómunkát, hogy energiatakarékossá teszi. Amennyiben egy tudományterület paradigmatis, közmegegyezéses alapon elfogadott általános tételekkel operál, melyek szükségtelessé teszik az egyéni gondolatmenet alapoktól való felépítését. A tudós tehát nem „az egészszel” kell foglalkoznia ahhoz, hogy egy részterületet kidolgozzon; elég csupán a csoportkonszenzusra hivatkozni, s figyelmét máris arra a kérdésre irányíthatja, amely őt a leginkább érdekli.<sup>196</sup>

Bár a paradigma (hallgatólagos vagy kimondott) egyezményes szabályrendszerként is értelmezhető, mégsem erről van szó. A paradigma sokkal inkább jelent (vagy eredményez!) egyfajta „látásmódot”: olyan adott közösségre jellemző világlátást, mely adott csoport minden tagjára jellemző, s melynek köszönhetően csakis ők látják úgy a világot, ahogy a paradigma látni engedi azt.<sup>197</sup> Emlékezzünk Bergernél és Luckmannál A és B példájára (két a civilizációtól távol levő, ám társadalmi körülmények között szocializálódott egyén), akik maguk teremtik meg saját világukat azáltal, hogy interpretációs sémákat, elvárás-horizontokat és a mindennapi tevékenységek rutinizálódását előmozdító szokásokat teremtenek. Ahogyan A és B esetében, úgy a kuhni modellben is akkor válik szükségszerűvé az addig hallgatólagosan elfogadott paradigma hangsúlyozása, megfogalmazása, szabályokon keresztüli definiálása, amikor a paradigma valamilyen módon „veszélybe kerül”. „A [...] tudomány szabályok nélkül csak addig lehet meg, amíg a megfelelő tudományos közösség ellenvetés nélkül elfogadja a már meglévő problémamegoldásokat. Következésképpen a szabályok mindig fontossá válnak [...], valahányszor megbízhatatlannak érzik a paradigmákat vagy a modelleket.”<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> Kuhn 1984: 36.

<sup>195</sup> Vö. Fehér 312.

<sup>196</sup> Kuhn 1984: 39–40.

<sup>197</sup> Vö. a Bourdieu, az értő tekintet kapcsán írottakkal.

<sup>198</sup> Uo. 75.

## **A(z irodalom)tudományos szocializáció<sup>199</sup> – A felkészítés időszaka**

A paradigma megszilárdulásában és továbbélésében elsődleges szerepet tölt be a tudományos szocializáció: az felsőoktatás. Kuhn elsősorban a természettudományos képzésre vonatkozóan fejt ki erre vonatkozó nézetét: szerinte a tanulás alapvetően nem megismertetni vagy informálni kívánja a hallgatóságot az adott diszciplína reprezentálta valóságseggel kapcsolatban, hanem sokkal inkább felkészíteni őket a területen való adekvát működésre. Az elsajátítandó tananyag lényege ideálisan (az alapfokú egyetemi képzés esetében pedig különösen) az volna, hogy a hallgató olyannyira megtanulja tartani magát a paradigma diktálta valóságértelmezéshez, hogy azt idővel az ösztönösségig elsajátítsa, s a szabályokat kreatívan gondolkodás nélkül alkalmazza.<sup>200</sup> „E szubkultúrához tartozók [tehát] ’speciális fölkészítésen’ esnek át, mely a tételes tudás és gyakorlati készségek mellett az olyan általános értékek tiszteletét is elülteti bennük, mint az empirikus adekvátság, pontosság, kvantitatívitas”<sup>201</sup>, vagyis a képzés során a hallgatók elsajátíthatják mindazt, ami szükséges ahhoz, hogy tanulmányaik befejeztével a paradigma által meghatározott (tudós)közösség tagjai lehessenek. A tudományos szubkultúrába való beépülés sarokköve tehát az elköteleződés és az azonosulás: az oktatás nem tesz mást, mint megerősíti az úgynevezett „tudományos lelkiismeretet”, melyet

egyfelől olyan, jórészt hallgatólagos meggyőződések [alkotnak], melyek a világ-egész általános rendjére vonatkoznak, s melyeket már igen zsenge korunktól birtokolunk [...] A tudományos lelkiismeret forrása másfelől viszont egy olyan – speciálisan szervezett – tudásfajta, melyet Thomas Kuhn [...] ’educációs’ avagy ’tudomány-pedagógiai kontextusnak’ nevezett el.<sup>202</sup>

Ebben a „tudomány-pedagógiai kontextusban” kulcsszerepet játszanak a felsőfokú oktatás során használt *szövegek*: az egyetemi jegyzetek, tankönyvek és példatárak, antológiák, „bevezető” kötetek és readerek. Ezek biztosítják, hogy a hallgató megtanulja, a paradigma mit és hogyan enged látni.<sup>203</sup>

Az ezekben a szövegekben megjelenő, gyakran

kifejezetten *educációs célokra konstruált tudománykép* – mely konkrétan szinte kizárólag a felsőfokú tananyag kontextusában ragadható meg – *konstitutív* szerepet tölt be abban a folyamatban, melynek során a [...] tudományos szakmát leendő művelői elsajátítják.<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> Ugyan maga Kuhn egész életművében éles határvonalat húz a természettudományok és minden más tudomány között, meglátásom szerint (ha apróbb módosításokkal is, de) elmélete ugyanannyira érvényes a nem-természettudományokra is.

<sup>200</sup> Kuhn 1984: 114.

<sup>201</sup> Laki 2007: 175

<sup>202</sup> Békés 279–280.

<sup>203</sup> Vö. Kuhn 1984: 25.

<sup>204</sup> Békés 282.

Így az oktatás intézményi keretein belül megszervezett és gondosan felügyelt rutinizálási gyakorlatok során elmélyülő problémafelismerő és -megoldó készség nem csupán azt szolgálja, hogy a tudósjelölt a régiek ismeretében új keletű problémákkal birkózzon meg, de egyszersmind világlátást is kölcsönöz neki.

A hallgató tanulmányai során elsajátítja, hogyan teremthet kapcsolatot elmélet és gyakorlat (pl. szöveg vagy műalkotás és valóság) között.<sup>205</sup> Fontos, hogy a szövegek és előadások által közvetített valóság még olyankor is a képzést alapvetően domináló közösség paradigmáját helyezi előtérbe, amikor látszólag különböző lehetséges elméleteket mutatnak be.<sup>206</sup> Mint Kuhn megjegyzi: „A professzor [elsősorban] *nem meggyőzni kívánja* a hallgatókat a vizsgaanyag igazságáról, netán fontosságáról, és *nem is informálni akarja*, hanem *felkészíteni!*”<sup>207</sup> A szemináriumok keretein belül zajló effektív gyakorlás (laborgyakorlat, zárthelyi dolgozat, esszéírás, prezentációk stb.) nélkülözhetetlen eleme e felkészítési periódusnak, hiszen a leendő szakmabeliek nem utolsó sorban az itt kapott visszajelzések révén sajátítják el szakmai készségeiket.

A kutatáshoz nélkülözhetetlen „szakmai *készségeket* [professional skills]”, a kiképzés időszakában éppen érvényes paradigmára jellemző szokásokat, standardokat, problémalátást és megoldásmódokat, azaz a tudomány adott korszakában elfogadottnak számító módon való művelésének képességét. Ez az a szótlan kompetencia, melyet gyakorlás alakít ki a tudósjelöltben. A kiképzés ugyanakkor és ezzel párhuzamosan elülteti bennük a lokális és tentatív standardok konkrét készleténél sokkal általánosabb, egyáltalán a tudományra mint kulturális képződményre jellemző „szakmai *ideológiát* [professional ideology]” is.<sup>208</sup>

A tudományterülete iránt elköteleződő hallgató tanulmányai során így fokozatosan integrálódik adott tudományos szubkultúrába. Egyre kevésbé érzi magáénak a „laikusok” személetmódját, ezzel párhuzamosan pedig egyre világosabban (át)látja a saját szakmájára jellemző szűrőn keresztül elébe táruló valóság felépítését (a „kipróbált és a közösség által szentesített látásmódot”).<sup>209</sup> Így egyre hatékonyabban és könnyebben igazodik el az egyre otthonosabbá váló világ mindennapjaiban.<sup>210</sup>

---

<sup>205</sup> Laki 2007: 16.

<sup>206</sup> „Ha valaki a tanulásnak ebben a stádiumában magának a tananyagának egyes fontos tételeit kérdőjelezné meg, azt nagyon rövid úton kitessekelnék a tanoncok köréből, amennyiben nem távozna már korábban, dühösen és csalódottan.” (Békés 298)

<sup>207</sup> Békés 293 (kiemelés az eredetiben); ld. uő. 297.

<sup>208</sup> Laki 2007: 212.

<sup>209</sup> Kuhn 1984a: 251. Vö. a korábban Bourdieu-nél az értő tekintetről írottakkal.

<sup>210</sup> Békés 295.

## A felkészült tudós

A tudományos szubkultúrába sikerrel integrált egyén gyakorlatilag egész pályafutása során a tanulóévei alatt elsajátított szabály- és értékrendszerre támaszkodva tevékenykedik a kutatási területén. Mint Kuhn írja:

Ahogy a diák eljut az első évfolyamtól doktori disszertációjáig, majd továbbhalad, a rábízott feladatok egyre bonyolultabbá válnak, s egyre kisebb hányaduk támaszkodik előző esetekre, de továbbra is szorosan igazodnak a már meglévő eredményekhez; ez áll azoknak a problémáknak a többségére is, amelyek későbbi önálló pályafutásuk során foglalkoztatják őket.<sup>211</sup>

Az egyes kutatók vagy kutatócsoportok tehát eleve adott és előzetesen belsővé tett (percepciós, interpretációs, kvalitatív, kvantitatív, etikai stb.) szabályok segítségével tevékenyen vizsgálják a paradigmán keresztül megnyilvánuló valóságot. A luhmanni komplexitásredukció elvéhez hasonlóan ez esetben is arról van szó, hogy míg a paradigma, valóságértelmezési keret korlátozza a megismerés dimenzióit, addig az általa vizsgálható valóságszegmens kiaknázására hihetetlenül komplex és dinamikus eszközkészletet állít adott tudományos közösség rendelkezésére.<sup>212</sup> A tudományos munka eredménye így általában inkább a paradigma segítségével megjósolható vagy retrospektíve rekonstruálható újdonságok felfedezése, semmint váratlanoké. A lelkes tudós, ha öntudatlanul is, de elkötelezett a közösséget irányító paradigma iránt; munkájával jobbra a paradigmát tökéletesíti, hiszen ha másként tenne, és képes volna rámutatni a paradigma hiányosságaira, renitenssé válna, s aligha fogadnák be elismert, de legalábbis megtűrt kollégaként. Tehát a „vérbeli” szakmabeli kutatása azért is fontos, mert megerősíti a közösséget egyben tartó paradigmát/tudományos világgépet; másképpen szólva „[növeli] a paradigma alkalmazhatóságának körét és pontosságát.”<sup>213</sup>

A paradigmából eredeztetett szabályok segítenek abban, hogy megfelelő módon „körülhatárolják az elfogadható megoldások jellegét és a hozzájuk vezető lépéseket.”<sup>214</sup> Azonban, ahogy erre már korábban is utaltam, a képzett szakembert és tevékenységét a szabályok mellett a rendelkezésre álló és a gyakorlati kutatás során alkalmazott eszközkészlet is nagyban meghatározza. Kiséry András tanulmánya az angol irodalmi szöveget hordozó médiumoknak az irodalomelméleti irányzatokra gyakorolt hatásáról kiválóan példázza, milyen markánsan determinálja a kutatómunkát a meglévő

---

<sup>211</sup> Kuhn 1984: 74. „Egy [paradigma] elsajátításakor, a köznapi vagy a tudományos szocializáció folyamatában az egyes ember éppen azt tanulja meg, hogyan szervezze meg a különböző érzéki modalitásokban adott tulajdonságot a [paradigmában eleve] adott kategóriák szerint. (Az érzékileg hozzáférhető tulajdonságterek tekintetében nagy egyéni különbségek lehetnek, a közösségi tapasztalat terét a [paradigma] szervezi meg.)” (Fehér 1997: 30.)

<sup>212</sup> Vö. Luhmann 2006: 100–115.

<sup>213</sup> Kuhn 1984: 61.

<sup>214</sup> Uo. 63.



technikai eszköztár. Kiséry szerint ez olyannyira így van, hogy egy olyan médium, mint a mikrofilm, képes olyan irodalomkritikai irányzatokat életre hívni, mint az Új Kritika és az újhistorizmus:

A mikrofilm nemcsak a véletlenszerű felfedezések terepe: a minden nyomtatványt magában foglaló gyűjtemény már szerkezete révén felszámolja az irodalom és a nem-irodalom közötti határt – úgy, ahogy ezt soha, semmilyen katalogizált, szakkatalógusba szedett könyvtár nem tudja megtenni. [...]

Hangsúlyoznunk kell, nem pusztán analógiáról van szó: a mikrofilm nélkül az újhistorista gyakorlat (a kultúra működésébe bepillantást engedő csillámló szövegdarabok hiányában) nem válhatott volna a régebbi irodalmak tanulmányozásának meghatározó formájává.<sup>215</sup>

A fenti példa arról, hogy a mikrofilm miként szabott irányt a '80-as évek reneszánsz-irodalmi kutatásainak, jól példázza, hogy az elméleti és gyakorlati eszközök, a hozzájuk kapcsolódó, illetve belőlük eredeztethető beállítódások alapvetően determinálják a kutatás területét, egyszersmind megszabják, a kutató milyen problémákon mely módszerekkel dolgozhat. A fentiek tükrében elmondható, hogy a tudomány iránti elkötelezettség és a közösséggel való azonosulás nem csupán szellemi, de materiális vonatkozásában is meghatározott.

### **A kánon szerepe a tudományos szocializációban**

A tudományos diszciplínák és a különböző tudományágak keletkezése és fennmaradása, vagyis az általuk képviselt tudás egységes, művelhető és továbbadható formába öntése alapjaiban köti össze a kánon és a paradigma fogalmát. Meggondolatlanság volna azonban egyenlőségjelet tenni a két fogalom közé, még annak ellenére is, hogy a tág értelemben vett kánon jelentéstartománya nagyban fedi azt a jelentéstartományt, melyre Kuhn paradigma terminusa is vonatkozik. A kánon(ok)nak a tudás és a tudáshoz kapcsolódó normák és értékek megőrzésében és továbbadásában, valamint a valóság fenntartásában játszott központi szerepéről korábban szoltam. Mint láttuk, Assmann úgy fogalmaz, hogy a kánon intézményi meghatározása és meghatározottsága a fennálló rend függvénye és viszont.<sup>216</sup> Melodramatikus megközelítésben fogalmazhatunk úgy is, hogy a kánon azáltal ölt megrögzített jelleget, hogy mintegy mitikus dimenziókba emelkedve az örökérvényűség látszatával kecsegtet – a hatalom, illetve az adott területet domináló paradigma képviselői által bevetett eszközök segítségével.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Kiséry 31.

<sup>216</sup> Assmann 124.

<sup>217</sup> Boka 58.

A kuhni paradigmaelmélet felől nézve ez így hangzik: egy tudományterület paradigmaticusságát (egyben életképességét) jelzi a szakfolyóiratok megjelenése; a szakmai egyesületek megalakulása; a főiskolai/egyetemi tanszékek megalapítása.<sup>218</sup>

A hatalmon lévő hivatalos/hivatásos [részvevők] legfőbb feladata éppen abban áll, hogy az általuk propagált kánon [legyen] a legjobban dokumentált és a legismertebb kánon: új nemzedékekre száll át, iskolában tanítják, hivatalos tiszteletre tarthat igényt, és olyan konvencióhalmazt, illetve szövegkorpuszt képvisel, amelynek ismerete nélkülözhetetlen feltétele az erudíciónak.<sup>219</sup>

Kuhn, ha nem is nevezi nevén, mégis nagy jelentőséget tulajdonít a kánonnak, mivel ennek ápolása teszi lehetővé a tudomány folytonossága (látszatának) fenntartását. A TFSz-ben kézikönyveket, ismeretterjesztő munkákat és filozófiai írásokat emleget, amelyekhez bátran hozzágondolhatjuk az antológiákat, readereket, jegyzeteket, kivonatokkal dolgozó összefoglaló és bevezető köteteket, konferenciákat és konferenciaköteteket, valamint a kisebb volumenű tudományos publikációk garmadáját. Mint Kuhn írja, az ilyen írásokat az köti össze, hogy már meglévő problémákat bontanak ki egyre részletesebben: „csak a problémák, adatok és elméletek már kimunkált együttesével foglalkoznak, azaz leggyakrabban azzal a sajátos, adott paradigmarendszerrel, amely mellett a tudományos közösség a munkák megírásakor elkötelezi magát.”<sup>220</sup> Tény azonban, hogy a tudományos szövegeket nemcsak, hogy rendszeresen újra kiadják, de újra is írják, kiegészítik, nem ritkán több szerző több oldalról közelíti meg ugyanazt a témát. Jól példázza ezt az időről időre, de folyamatosan megjelenő angol irodalomelméleti antológiák és bevezetők végeláthatatlan sora. Nem másról van szó, mint hogy a meglévő szövegkorpuszt folyamatosan frissíteni kell a tudomány adott állásának megfelelően. Mindezt úgy, hogy a tudomány folytonosságának illúziója megmaradjon. A kézikönyvekről szólva Kuhn megjegyzi: „mivel ezek a [...] tudomány fenntartásának pedagógiai eszközei, részben vagy egészen át kell írni, valahányszor a [...] tudomány nyelve, problémáinak szerkezete, illetve normái megváltoznak.”<sup>221</sup>

A tudományos munkák azonban nemcsak a terminológiával, az elmélettel, a tágabban vagy szűkebben értelmezett problémakör felvázolásával, a lehetséges megoldási mintákkal, valamint a területen érvényes normákkal és értékekkel foglalkoznak, hanem jelentős figyelmet szentelnek saját szentjeiknek is. Assmannál láttuk, hogy a biblikus eredetű kánonfogalom szent jellege a laikus kánonokban a mai napig tetten érhető. Kuhn rámutat, milyen fontos szerepet játszanak a hivatkozások (nevek, szövegek, módszerek) a tudományos intézmények legitimációjában, hiszen ezek

---

<sup>218</sup> Kuhn 1984: 40. Vö. Laki 2007: 174, 177–178; Eagleton 15–46.

<sup>219</sup> Boka 59.

<sup>220</sup> Kuhn 1984: 184.

<sup>221</sup> Uo. 185.

felemlegetése és példává emelése teremti meg a hagyományt: „a diákokban és a tudósokban egyaránt azt az érzést keltik, hogy régi keletű hagyomány részesei.”<sup>222</sup> (Például korábban megemlítettem a farkasember-irodalom nagyjainak tekintett Baring-Gouldot és Summers-t – hiába tettem ezt kritikai éllel, mégsem kerültem meg nevük említését egy olyan munkában, mely az elméleti keret bemutatása után valóban magával a farkasember-irodalommal foglalkozik majd.)

A kánon így mint csoportkohéziós eszköz – tehát a paradigma egy prominens alkotóeleme – felel a csoportidentitás egységes és kontinuus arculatáért: a jelenen keresztül segít megteremti a múltat, hogy a csoport ne vaktában haladjon a lehetséges jövő felé, hanem (utólag objektívnak ítélt oksági kategóriák mentén hozott) tudatos, értékelített és normákon alapuló döntésektől vezérelve tegye ezt. Ezért lehetséges, sőt bevett, a tudományos narratívákra jellemző „történelemhamisítás”: a tudomány művelői és továbbadói magától értetődő és praktikus okokból gyakran megelégszenek azzal, hogy egy-egy szerző munkásságából például csak azokat a momentumokat emeljék ki, melyek a gyors megértést segítik, illetve – és ami még fontosabb – könnyen illeszthetők az aktuális paradigmához. „Részben a válogatás, részben hamisítások segítségével hallgatólagosan úgy tüntetik fel letűnt korok tudósait, mintha azok ugyanazon a meghatározott problémakészleten, ugyanannak a meghatározott szabálykészletnek megfelelően dolgoztak volna”.<sup>223</sup>

Fontos szem előtt tartani, hogy amikor Kuhn a történelem meghamisításáról beszél, nem arra gondol, hogy a tudomány művelői szánt szándékkal ferdítik el a tényeket a saját szájízüknek megfelelően, vagy hogy a tudomány emiatt alapvetően értelmetlen és elítélendő vállalkozás. Kuhn érvelése szerint ugyan „a paradigmák ideiglenes, a tudomány általános értékeit éppen legjobban megtestesítőnek ítélt példázatok [sic!] készletét adják, [ezek] megváltoztatása [mégsem] öncélúan vagy érdekek általa motiváltan történik, hanem a közben változatlanul maradó általános értékek megvalósítása, jobb érvényesítése [...] érdekében.”<sup>224</sup> A paradigma mintájára, illetve azzal összhangban a kánon is aszerint módosul, hogy adott pillanatban hogyan képes a legadekvátabb módon közvetíteni a benne hagyományozott tudást, méghozzá úgy, hogy a változás ellenére mindig a közösséget meghatározó és mozgató normák és értékek állandóságát sugallja.<sup>225</sup> Az ilyen nem a hatalom által befolyásolt változási folyamatokra Kuhn szerint jó példa az irodalom: „Az irodalom többé-kevésbé önmagát is kanonizálja, minthogy bizonyos poétikai eljárások, témák, formák óhatatlanul befolyásolják a kortárs szövegek szerzőit és olvasóit egyaránt.”

---

<sup>222</sup> Uo. 188.

<sup>223</sup> Uo. 186. Kuhn a ferdített/kontextusából kiragadott információ közlésére hozza Boyle frappáns példáját, akinek a tankönyvek az „elem” kifejezést tulajdonítják; a szövegek elfelejtik megemlíteni, hogy Boyle azért vezette be a fogalmat, hogy bebizonyítsa, nem is létezik, tehát használhatatlan. (Vö. Kuhn 1996: 141–143.)

<sup>224</sup> Laki 2007: 217.

<sup>225</sup> Vö. Kermode 75–76.

## A változás dinamikája – Elemi feszültség: hagyomány kontra egyéniség?

A tudományos szocializáció során az egyén a paradigmát nem fixen megrajzolt „térképként” sajátítja el, hanem megtanulja a felkészülés közben belsővé tett normákhoz és értékekhez kreatívan igazítani a meglévő cselekvési és gondolkodási modelleket.<sup>226</sup> Ahhoz hogy kiképzése után mint kutató a saját szubkultúrájában sikeres – vagy ami a tudós közösségekben talán még fontosabb: megbecsült, elismert – legyen, ahhoz hagyománytisztelőnek, ugyanakkor az újdonság felé nyitottnak kell lennie. A konvergens (hagyománytisztelő) és a divergens (újító) gondolkodásra való ilyen képességből adódó frusztrációra vezet vissza Kuhn a tudományos kreativitás egyik legfőbb jellemzőjét, az általa *lényeginek, eleminek vagy nélkülözhetetlennek* nevezett *feszültséget* („essential tension”), ami biztosítja a tudományos munka termékenységét.<sup>227</sup>

Csakis a kortárs tudományos hagyományban szilárdan gyökerező kutatások esetében valószínűsíthető, hogy megtörik a hagyományt és újnak adnak helyet. Ezért beszélek a tudományos kutatásban impliciten jelenvaló „elemi feszültségről.” Ahhoz, hogy a munkáját végezhesse, a tudósnak az intellektuális és manipulatív elköteleződések komplex készletét kell a magáénak tudnia [...] A sikeres kutató nagyon gyakran egyszerre hordja magán a hagyománytisztelőt és a képrombolót jellemző karakterjegyeket.<sup>228</sup>

A felsőoktatási képzésben elsajátított értékelő attitűd (vagyis a belsővé tett paradigma) ideális esetben egyszerre biztosítja a bevett modellek szerint való kutatást és az ezekkel összemérhetetlen értelmező sémák elfogadását.<sup>229</sup> A kétféle hozzáállásból eredő feszültség teszi lehetővé az aktuális paradigma minél kimerítőbb feltérképezését, a munka és a kutatási terület specializálódását és az egyre szaporodó eredményeket. Tehát „a tudomány értékrendje által irányított közösség a hagyományvezérelt és a hagyománytörő attitűd szabályozott váltakozásával biztosítja egy-egy paradigmához tartozó kutatási tradíció kognitív potenciáljának minél teljesebb kihasználását”.<sup>230</sup>

Az itt vázolt probléma pontos irodalmi leképezése T. S. Eliotnak „A hagyomány és egyéni tehetség” (1919) című munkájában kifejtett gondolatmenetének, mely részleteit tekintve egybecseng azzal, amit Kuhn a (természet)tudóst jellemző „nélkülözhetetlen feszültség” apropóján ismertet. Mint Eliot írja: „A hagyomány nem egyszerű átöröklés; ha a költő igényli, bizony kemény munkával kell magáévá tennie.”<sup>231</sup> A kuhni elgondolásban az elioti „hagyománynak” a „paradigma” kifejezés volna megfeleltethető, melyet az önálló tudományos munkára való hosszadalmas készülődés során az

---

<sup>226</sup> Vö. Kuhn 1984: 151; Rorty 210.

<sup>227</sup> Hronszky 235. Vö. Kuhn 1977a: 226.

<sup>228</sup> Kuhn 1977a: 227.

<sup>229</sup> Laki 2007: 217.

<sup>230</sup> Laki 2006: 181.

<sup>231</sup> Eliot 1981: 62. Vö. Eliot 1982: 37.

egyáltalán nem könnyen elsajátítható felsőfokú tananyag feldolgozása ismertet meg és mélyít el a kutatóban. Ahogy Eliotnál, úgy Kuhnnál is a régi és az új, a hagyományt tisztelő és a hagyományt megbolygató kettős szemléletmód az, ami a költőt/tudóst állandó feszültségben tartja. Egyfelől nem alkothat újat a régi ismerete nélkül, azonban ha túlon túl sok időt szentel a régieknek, elveszti az újdonság iránti érzékét, nem alkot újat.<sup>232</sup> Másfelől ha csak az újra koncentrál, nem alkothat semmi olyat, ami a közösség számára értékes, hiszen az jó eséllyel értelmezhetetlen lesz, a hagyományba egyáltalán nem illeszkedik. A frusztráció forrása tehát az a paradox helyzet, hogy az alkotó/tudós egyszerre igyekszik megfelelni két egymással látszólag ellentétes kritériumnak. Ez a kuhni értelemben vett „nélkülözhetetlen feszültség”: a kezdő tudós vágyik az elődök nyomdokain járni és/viszont (forradalmi) újítással kívánna hozzájárulni a paradigma/tradíció továbbéléséhez.<sup>233</sup>

A hagyomány egyszerre jelent akadályt és segítséget a továbbhaladásban: ahogyan a benne megtestesülő rigiditás nélkül nem volna lehetséges költészet vagy tudomány, ugyanúgy elképzelhetetlennek tűnik egy teljességgel rugalmatlan paradigma- vagy hagyomány-konceptió, hiszen ezek hosszú távon képtelenek volnának alkalmazkodni a kereteiken belül végbemenő folyamatos változásokhoz. Nem meglepő módon Eliot és Kuhn is hasonló következtetésre jut az új alkotás/felfedezés születése kapcsán (amikor a költő/kutató munkája megfelelő mértékben merít a hagyományból és nyit kreatívan az új felé). Az új mindenkor egy már meglévő rendbe érkezik; ahhoz azonban, hogy a fennálló rend megmaradjon az új bevezetése után, az *egésznek* kell változnia, ha csak alig észrevehetően is.<sup>234</sup>

Eliot a két tényező [hagyomány és egyedi újítás] viszonyát nem ellentétként fogalmazta meg, hanem kölcsönhatásként, amelynek révén minden új szövegnek elkerülhetetlenül párbeszédbe kell lépnie minden korábbi szöveggel, és ennek a párbeszédnek a révén nemcsak az új szöveg értelmezhető a régebbiek fényében, hanem fordítva is: minden új szöveg újraértelmezi a szöveg létrejötte előtt létező korpuszt.<sup>235</sup>

Kuhn a tudományokban végbemenő változásoknak a tudományos szövegekben leképeződő párbeszéde kapcsán leírja, miként „hamisítja meg” akaratlanul korábbi feltételezéseit és álláspontjait időről időre minden tudományterület annak érdekében, hogy az újítás minél kevésbé feltűnően, de legalábbis legitim és értelmezhető módon integrálható legyen a tudósközösséget és a benne folyó munkát irányító/meghatározó paradigmába.<sup>236</sup> Ugyan az elioti és a kuhni megközelítés a

---

<sup>232</sup> Uo.

<sup>233</sup> „Az alkotó tudósnak – éppúgy, mint a művésznak – tudnia kell élni egy eresztékeiből kiközösített világban is; ezt a kényszerűséget máshol a tudományos kutatással járó ’nélkülözhetetlen feszültségnek’ neveztem.” (Kuhn 1984: 112.)

<sup>234</sup> Eliot uo.

<sup>235</sup> Séllei 6. Vö. Eliot uo.

<sup>236</sup> Kuhn 1984: 183–192.

megfogalmazás terén látszólag élesen eltér egymástól, mégis mindkettő ugyanazt sugallja. Nem arról van szó, hogy az új aláássa a régi tekintélyét és csalással/leleplezéssel igyekszik helyet szorítani magának a „hősök csarnokában”, hanem éppen ellenkezőleg: a változó körülmények figyelembe vételével viszi tovább azt, amit az elődöktől megörökölt.<sup>237</sup>

### **Vészhelyzet esetén...!**

Mi történik akkor, ha egy-egy ilyen újítási kísérlet olyan problémát vet fel, melynek megoldására a paradigma nem képes, miáltal érvényessége megkérdőjeleződik? Ha a zavart okozó probléma a megoldási kísérleteknek rendre ellenáll, az mindenképpen jelzi a paradigma valóságfenntartó erejének gyengülését, végső esetben kifulladását. Azonban fontos tudni, hogy ettől a tudósközösség még nem feltétlen pártol el a bevett paradigmától, sőt! „A tudósok nem vetik el a paradigmákat, amikor anomáliákba vagy ellenpéldákba ütköznek. Ugyanis ha megtennék, nem maradnának tudósok.”<sup>238</sup> A tudományos közösség tartósan kezelhetetlennek bizonyuló anomália esetén több áthidaló megoldást is fontolóra vehet. A szakma beavatottjai egyfelől megpróbálhatják a problémát *integrálni* a meglévő paradigmába. Ez természetesen nem történhet meg anélkül, hogy a paradigma egy részét (ha nem is egészét) szintén ne módosítanák, azonban általában lehetséges a meglévő sémák és az eszközkészlet olyan változtatása, mely kongruens az addigi valóságértelmezési és fenntartási stratégiákkal. Így az anomália megszűnik, a problémát megoldják, és a közösség visszazökkenhet a megszokott kerékvágásba.<sup>239</sup> A TFSz-ben Kuhn említi a *címkézés* stratégiáját is, ami azt jelenti, hogy a közösség a problémát félreteszi, megjelöli és azzal a felkiáltással hagyja az utókorra, hogy a tudomány – aktuális állása szerint – *még* nem képes megbirkózni vele.<sup>240</sup>

A legdrasztikusabb válság-megoldási módszer egy *új paradigma elfogadása*. Belátható, hogy ez a legkevésbé egyszerű és magától értetődő lehetőség.<sup>241</sup> Az új paradigma abban a pillanatban konkurencia, amint megoldást kínál a már meglévő paradigma keretein belül megfejthetetlen feladványokra. Fontos tudni, hogy attól, hogy egy paradigma megoldást kínál egy másik paradigma megoldatlan problémáira, még nem biztos, hogy érdemes miatta feladni a meglévőt, hiszen nem egyszerűen elszigetelt problémák feloldásáról van szó, hanem egy konzisztens és jól működő valóságértelmezési apparátusról. Így gyakran még akkor is, amikor a rivális paradigma valóban

---

<sup>237</sup> “Megdöbbenésemre [...] a *Structure* sok olvasója azt feltételezte, hogy én abban a tudomány kognitív autoritását akarom aláásni, nem pedig azt, hogy inkább új módon láttatom annak természetét”. (Kuhnt idézi Fehér 1997).

<sup>238</sup> Uo. 112.

<sup>239</sup> Ennek feleltethető meg Bergernél és Luckmannál a mitizálásra/bekebelezésre épülő valóságfenntartó stratégia. (Vö. Berger–Luckmann 1998: 155–158.)

<sup>240</sup> Kuhn 1984: 119.

<sup>241</sup> Vö. uo. 23.

bizonyítja legitimitását, a korábbi paradigmát képviselő közösség legtöbb tagja ellenáll.<sup>242</sup> Kuhn szerint:

Az ellenállás abból a bizonyosságból táplálkozik, hogy a régebbi paradigma végül képes lesz megoldani összes problémáit, a természet pedig beleerőltethető [lesz] a paradigmából adódó keretekbe. A forradalom idején ez a biztonságérzet szükségképpen merevségnek, makacsságnak látszik, néha pedig csakugyan azzá válik.<sup>243</sup>

Csakhogyan éppen ez a makacsság teszi a paradigmát és a közösséget azzá, ami: érvényes valóságértelmezési keretben és eszközökkel operáló, legitim egységekké. További lényeges mozzanat, hogy a tudományos paradigmák ütközését kísérő elméleti viták tárgya valójában mindig az, hogy ki irányítsa a jövőbeni kutatásokat, ki határozza meg a valóság érvényes értelmezési kereteit, az erre vonatkozó normákat, értékeket és percepció sémákat.<sup>244</sup> Nem csoda hát, hogy a régi paradigma képviselői (látszólag) makacsul ragaszkodnak eredeti elképzeléseikhez még olyankor is, amikor azok nyilvánvalóan meghaladottakká válnak.

A tudós közösség természetesen nem egy emberként hagyja hátra a régi paradigmát, hiszen ha ezt tennék, nem lennének a szakmájuk iránt kötelezettségek.<sup>245</sup> A közösség tagjainak a szakmai kötődés szempontjából történő megoszlása fokozatos: idővel az „új” paradigma már nem számít újnak, sokkal inkább „a paradigmának”.<sup>246</sup> Ennek kapcsán Kuhn idézi Max Planck német fizikust, aki találóan ír az új paradigma térnyeréséről. „Valamely új tudományos igazság nem úgy szokott győzelemre jutni, hogy az ellenfelek meggyőzetnek és kijelentik, hogy megtértek, hanem inkább úgy, hogy az ellenfelek lassanként kihalnak, és a felnövekvő nemzedék már eleve hozzászokik az igazsághoz.”<sup>247</sup>

Korábban már volt szó a tudományos forradalmak láthatatlanságáról, amikor a kánonnak mint szöveg alapú korpusznak a folyamatos frissítését tárgyaltam. Ezen a ponton érdemes megint kitérni a jelenségre, hiszen a „forradalmi periódusoktól” eltekintve, amikor is két vagy több paradigma nyíltan ütközésbe kerül és a különböző (ez esetben tudományos) közösségek megmérettetnek a saját paradigma iránti elköteleződés szintjén, az aktuálisan elfogadott paradigma – Planck szavaival élve – maga „az igazság”. A tudósok általában akkor is nagy eltérést érzékelnek régi és új paradigma

---

<sup>242</sup> Kuhn 1987: 63.

<sup>243</sup> Kuhn 1984: 203.

<sup>244</sup> Uo. 209–210.

<sup>245</sup> Uo. 112.

<sup>246</sup> Vö. uo. 211.

<sup>247</sup> Uo. 202.

között, ha a korábbi utólagos elméleti–gyakorlati plasztikázás eredményeképpen az új egy különös esetévé alakítják.<sup>248</sup>

A változás pillanatát azért nehéz megragadni, mert a transzformáció sokkal finomabb és illékonyabb, semhogy bárki rámutathasson: itt és ekkor, ez és ez változott meg mintegy varázsütésre. Hosszú folyamatról van szó, melyet az érintett közösség (ha tudattalanul is, de ösztönösen és) konzisztensen elleplez a kontinuitás és a történetiség (intézményi jelleg, hagyomány és tekintély) kedvéért. Látnivaló, hogy a paradigmák, mivel lényegi elemük a korlátok megszüntetése, nem adhatnak magyarázatot *mindenre*. Következésképpen a paradigmák minden esetben veszélyeztetettek, és ha hosszabb-rövidebb idő után meg is döntik őket, a rájuk épülő „új” paradigmákra is ez a sors vár.

Éppen ez a kettősség, a paradigma védelmére és támadására egyidejűleg irányuló erőfeszítés biztosítja a tudományok és az egyes tudományterületek továbbélését. Hiszen minden paradigmaváltás (vonatkozzon az bár egy aprócska részterületre, vagy egy egész diszciplínára, folyjék le bár láthatóan és visszhangosan, vagy csendben és észrevétlen) specifikációhoz, szakosodáshoz vezet.

Ez a szakosodás egyrészt a tudósok fantáziájának szigorú korlátozásához és a paradigma megváltoztatásával szembeni, erős ellenálláshoz vezet. A tudomány fokozatosan megmerevedik. Másrészt viszont azokon a területeken, amelyekre a paradigma a [...] közösség figyelmét ráirányítja, a [...] tudomány az adatok rendkívüli finomságát, valamint a megfigyelés és az elmélet pontos összehangolását eredményezi, ami pedig másképpen elérhetetlen volna.<sup>249</sup>

Ha bármely közösség kifulladásig ragaszkodik ugyanahhoz a paradigmához, egy idő után nem lenne mi újat felfedezni, nem volna mit kutatni, nem volna miről beszélni – a tudomány kimerítené önmagát. Egy potenciálisan rivális paradigma megjelenése felrázhatja a közösséget: kényszerítheti például, hogy olyasmivel foglalkozzék, amit addig igyekezett figyelmen kívül hagyni. Amennyiben képtelen a maga eszközeivel és észlelési sémáival megbirkózni a rendre ellenálló problémákkal, melyeket viszont egy rivális paradigma ésszerűen és konzisztensen képes megmagyarázni, fokozatosan elhalványul, és teret ad az újnak. Ezen a ponton a folyamat kezdődik előlről. Így a paradigmák váltakozása kapcsán elmondható, hogy „egyetlen, átfogó folyamatról van szó, a tudomány mint intézményesült szubkultúra ciklikus életfolyamatáról, melyben a sajátos szerepet betöltő tradícióvezérelt és tradíciótoró működési módok egymás komplementerei”.<sup>250</sup> Ezek nélkül a tudomány nem volna képes legitimálni önmagát és generációkon át fenntartani tekintélyét.

---

<sup>248</sup> „Valós különbségként érzékelik az elvetett régi és a helyére lépő új elmélet között tapasztalható eltérések zömét” (uo. 143).

<sup>249</sup> Kuhn 1984: 95.

<sup>250</sup> Laki 2007: 180.



## A dinamikus kánon

A kánon mint a kultúrát és a közösség által képviselt értékeket tükröző, ápoló és továbbvivő intézmény központi szerepet tölt be adott csoport öntudatának fenntartásában. Funkciójából adódóan minden esetben idomulnia kell a közösségi identitáshoz, mely identitás szükségszerűen és a körülményeknek megfelelően folyamatosan, ámde rövid távon alig észrevehetően *változik* hiszen történeti egységességet (hagyományba ágyazott tartós önképet) hivatott kölcsönözni a közösség tagjainak. A kánon tehát fontos része annak a közös tudáskészletnek, mely raktározza, ugyanakkor állandó jelleggel felszínen tartja a kollektív emlékezet szempontjából lényeges tapasztalatokat.<sup>251</sup> Ahhoz, hogy a közösség diktálta és a közösség valóságértelmezési stratégiáinak, percepció sémáinak, normarendszerének mentén kialakuló szelekciós folyamatok révén kialakuló tudáshalmazok általános érvényűek maradjanak, folyamatosan biztosítani kell megfelelő legitimitációjukat. Hasonlóan az egymással versengő kuhni paradigmákhoz és azok láthatatlan változásaihoz, a kánonoknál is megfigyelhető, hogy továbbadható formájukban (előadások, fordítások, kommentárok, újradíadások, javított kiadások, adaptációk stb.) nem csak egyszer születnek meg vagy újjá, hanem folyamatosan. Olyan történeti folyamatról van szó, melyben a kánont alkotó szerzők, művek és módszerek különböző kontextusokban bukkannak fel és „termelődnek újra”, ezáltal esetenként sokkal szélesebb körben is elismertté válnak, mint az adott közösség. Például a nyugati kultúrában szocializálódott, iskolázott emberek többségének nem kell természettudósnak lennie ahhoz, hogy tudja, a Nobel-díj nagy elismerés, vagy irodalomtudósnak ahhoz, hogy Shakespeare-t inkább kösse az irodalomhoz, semmint a kvantummechanikához. Azonban amint egy szerzőt, vagy egy művet megszűnnek újraírni, -közölni, fel- vagy átdolgozni, kikopik az emlékezetből, és ha idővel nem marad róla információ még csak utalás szintjén sem, törlődik a közös tapasztalati sémákat tároló rendszerből.<sup>252</sup>

Változás annyiban mehet végbe, amennyiben a kánon vagy a paradigma ennek teret enged. Nem radikális forradalmakról van szó, hanem fokozatos módosulási folyamatokról, melyek a kánon, illetve a paradigma, vagyis a tudományos közösség mint társadalmi intézmény legitimitációs alapjának egészét érintik. A közösségen belüli domináns csoportoknak nyilván az áll érdekében, hogy fenntartsák és megvédjék az általuk képviselt identitást, illetve az ezt tükröző kánont; ezzel szemben a *status quo*-t megkérdőjelezők jobbra a diszkontinuitásra, az értéktelítettségre és a szakadásra helyezik a hangsúlyt céljaik elérése érdekében. Világos, hogy egyik véglet sem „nyerhet”, hiszen csakúgy, mint a paradigmák esetében, a rigiditás egyet jelentene a megsemmisüléssel (például irodalmi művek kikopása, banalizálódása), az állandó lázadás viszont ellehetetlenítené egy

---

<sup>251</sup> Vö. Assmann 37.

<sup>252</sup> Vö. Kolbas 63.

egységes(nek ható) intézmény kialakulását, így drasztikusan megnehezítené a valóság (adott szegmenseinek) értelmezését (ezért volna elvileg lehetetlen vállalkozás például „anarchista” lapot vagy „anarchista” klubot alapítani).<sup>253</sup> Mivel pedig a kánonnak elemi része a kánonrevíziós törekvések önkéntelen életre hívása, itt is megfigyelhető az a fajta ciklikusság, ami a paradigmákat is jellemzi. Változás esetén a közös tudás tárolására használt rendszert (jelesül a kánont) alkotó halmazok elemei (művek, szerzők, kutatási irányzatok) átrendeződnek, esetleg új, a kontextussal konform elemekkel bővülnek, míg más elemek elsikkadnak.<sup>254</sup> Amennyiben az aktuális kánont a tudományos közösségen belül időlegesen létrejövő konszenzusként értelmezzük, mindig szem előtt kell tartani, hogy ez a konszenzus csakis az irodalmiság (vagy a tudományosság) általános kritériumaira terjed ki. Ám ahogyan megállapodás születik eme kritériumokat illetően a makroszinten, mikroszinten is változások indulnak be: egy korábbi részterület válságából új részterületek születhetnek, vagy adott terület átrendeződhet az újradefiniált értékek mentén.<sup>255</sup> A munka tovább folyik, folyamatosan erősítve a fennálló rendet – mígnem anomália lép fel, amikor megint újra kell gondolni a valóság (adott szegmensének) megismerésére kialakított percepciók, elméleti és módszertani sémákat.

Ahhoz, hogy egy új paradigmához hasonlóan egy új kánon egyáltalán pályázhasson a „legitim paradigma” címre, szükséges, hogy megfeleljen a meglévő paradigma által támasztott követelményeknek. Először is alapértékeinek nagy mértékben egyeznie kell a fennálló/megelőző paradigmáéival. A tudományos közösségeket alapul véve ezek a „*relevancia, evidencia, plauzibilitás, szignifikancia*” stb. elvárásokhoz kapcsolódó normatív sémák.<sup>256</sup> Másodszor, ahogy adott csoport számára mindenkor létezik egy általános paradigma – mely a tág értelemben vett tudósközösséget meghatározza, és amelyen belül a különböző diszciplínáknak és részterületeiknek léteznek önálló, mikroszinten legitim és makroszinten is elfogadott/jóváhagyott paradigmái, melyek hol egymással versengve, hol egymással párhuzamosan, esetleg egymástól elszigetelten érvényesülnek –, úgy a kánonokra nézve is érvényes az a megállapítás, miszerint egyszerre több kánon létezik, jóllehet a kérdéses területet domináló csoport mindig nagyobb befolyással bír a legitimációs folyamatokra, mint az egyes „al- és/vagy ellencsoportok”.<sup>257</sup> További fontos kitétel, hogy – amennyiben egy kánon a nagy egész része kíván lenni – az új kánon olyan megismerési, elméleti vagy módszertani példákkal szolgáljon, melyek vagy a meglévő kánon hiányosságait pótolják (mikroszinten), vagy képesek egészében helyettesíteni azt (makroszinten). Míg az előbbi esetben kiegészítésről beszélhetünk, az

---

<sup>253</sup> Vö. Kuhn 1987: 90.

<sup>254</sup> Vö. Kuhn 2002a: 85.

<sup>255</sup> Vö. Laki 2006: 214–216.

<sup>256</sup> Uo. 213.

<sup>257</sup> Vö. Boka 59.

utóbbi esetben inkább trónfosztásról van szó. Az erre vonatkozó történeti/szociológiai kutatások igazolják, hogy mindkettő igen gyakran előfordul (akár a művészetekben, akár az irodalomban, a divatban vagy a természettudományok bármelyikében), még ha a kortárs szemlélők számára jobbra észrevétlenül zajlanak is ezek a folyamatok, hiszen ők még nem rendelkeznek az utókor retrospektív, rendszerező rálátásával.<sup>258</sup> Ezesetben is érvényes tehát, hogy ahogyan az egyes paradigmák csak egy közösséghez kötődve létezhetnek, úgy a kánonok minden esetben egy-egy csoportot, vagy csoporthoz kapcsolódó intézményt reprezentálnak: „nem létezik a világ csoportot alkotó egyének nélkül, akik megosztják, bizonyosan hasonló módon tartják fenn vele a kapcsolatot, és akik egymással is úgy lépnek interakcióba, hogy feltételezik létezését.”<sup>259</sup>

Egyes meglátások szerint a kánon változása tipikusan egy olyan modellben írható le, amelyben létezik a *kánon*, melyet minden csoport elismer, de legalább is ahhoz igazodik (ha másért nem, kényszerűségből), és ezen belül léteznek kánonok, melyek különböző relációkban állnak egymással, illetve aktuális pozíciójukból adódóan különböző befolyással bírnak a *kánon* meghatározására.<sup>260</sup> A változás általában fokozatosan megy végbe, és jellemzően a bizonytalan körvonalú határterületekről indul. (Ahogyan a farkasember kettőssége is a perifériáról fenyegeti a *status quo* stabilitását.) Ahhoz, hogy egy csoport egységesnek és legitimnek hasson, minden esetben figyelembe kell vennie a domináns csoport képviselte norma- és szabályrendszerét, ugyanakkor, hacsak nem célja a tökéletes beolvadás, önálló, egyedi értéket kell képviselnie, melynek megtartását a domináns csoport is elfogadja, sőt szorgalmazza is. Nem másról van itt szó, mint az identitás kialakításáról, megőrzéséről és folytatólágosságáról. Bergernél és Luckmannál a társadalmi intézmények, mint valóságértelemezési keretek, különböző legitimitációs és az anomáliák elleni védekezést szolgáló stratégiák kifejlesztésével perpetuálják magukat. Ez az időbeni állandóságra való törekvés gyakran egy statikusnak tűnő, ám valójában képlékeny (tehát alkalmazkodásra nagyon is alkalmas) hagyomány kiépülését eredményezi, melynek leglényegesebb feladata a közösség valóságról való tapasztalatainak, illetve percpiciós, magyarázó, leíró sémáinak tárolása (a közös tudás).<sup>261</sup> A mítoszok, a hősi eposzok, a középkori trubadúrok énekei, a vallási és a jogi dokumentumok csakúgy, mint a történetírás (hogy csak néhányat említsek a tudás *szöveges* tárolására jellemző példákból) mind egy-egy történeti

---

<sup>258</sup> Vö. Bourdieu-nek a kultúráról, Luhmann-nak a jogról, az irodalomról, a szerelemről stb., vagy Kuhnnek a természettudományokról szóló munkáival, Eagleton irodalomtörténet-írásaival, Norbert Elias műveivel stb. (A felsorolás *ad hoc* jellegű, nemhogy nem törekszik teljességre, de meg sem kísérli, hiszen a felsorolás egy külön könyvet töltené meg és valószínűleg magának az olvasónak is legalább egy tucat hasonló munka jut eszébe különböző területekről, különböző szerzőktől.)

<sup>259</sup> Kuhn 1987: 81. Vö. Assmann 37.

<sup>260</sup> Vö. Kolbas 67.

<sup>261</sup> Ld. Berger–Luckmann 1996.

tradíció ápolását és továbbadását szolgálják.<sup>262</sup> E történetiséget legátfogóbban a kánonok jelenítik meg, hiszen nemcsak a határmegvonásban játszanak jelentékeny szerepet (ki/mi a mérvadó), de a közösség által képviselt értékek és érdekek közvetítésében is.<sup>263</sup>

Nem véletlen, hogy új tudományos problémák megoldását szorgalmazó szakmabeliek gyakran vezetnek fel úgy kutatásukat, mint addig méltatlanul hanyagolt, ám a tudományos érdeklődésére joggal számot tartó témát, mely jelentősen hozzájárulhat a diszciplína egészének jelentőségéhez. A legutóbbi időkig például divat volt összekapcsolni az ilyen jellegű érdekérvényesítő stratégiákat aktív kulturális/etnikai/vallási törekvésekkel. Az olyan polgárjogi mozgalmak, mint a feminizmus; az egyesült államokbeli afro-amerikai, hispán, Native American stb. kisebbségeket tömörítő csoportok vagy a poszt-kolonializmus képviselői hasonló okokból sürgették saját egyedi kánonjaik és a hozzájuk kapcsolódó elméleti-gyakorlati apparátus „felfedezését”, mint anno a XIX. századi nagy nemzeti narratívák képviselői.<sup>264</sup> Nem egyszerűen az irodalomtudomány aktív átpolitizálódásáról volt szólt, hanem az irodalom addigi határterületeinek fokozatos előtérbe kerüléséről és intézményesedéséről. Ez – talán nem meglepő módon – oda vezetett, hogy mára már konvencionális, támogatott, jóllehet sok esetben továbbra is vitás, azonban intézményi szinten reprezentált és a laikus közvélemény számára is ismerős szereplők lettek a mindennapi tudományos valóság (tanszékek, kurzusok, folyóiratok, intézetek, konferenciák, kinevezések stb.) és a köznapi értelemben vett mindennapokban (viccek, vitaműsorok, írott/virtuális tömegtájékoztatás, szórakoztató média, blogok stb.). Vagyis a kánon megbolygatása együtt járt az eredetileg „forradalmi újítók” betagozódásával: mára már az általuk képviselt értékek is a „hagyomány” és a „közös tudás” részei: kanonizálódtak.<sup>265</sup> Következésképpen legalább annyi támadás ér őket emiatt, mint korábban azokat, akiket ők igyekeztek megdönteni. Ez azonban nem probléma, éppen ellenkezőleg! Ez mutatja, hogy adott kánon valóban kanonikus.<sup>266</sup> Mindegy, hogy az alternatív kánonok társadalmi, politikai, kulturális, vallási vagy egyéb vonatkozásúak. A pusztán a területén érvényesülni kívánó tudós számára sem megkerülhető a kánonba való betagozódás, hiszen ha saját kánont szorgalmaz és a domináns közösség jóváhagyja törekvéseit, máris potenciális támadási felületként jelenik meg az általa képviselt valóságsegmens. És éppen ez a cél: ha csak időlegesen is, de nyomot hagyni; hozzájárulni a tapasztalatok és a

---

<sup>262</sup> Assmann 57.

<sup>263</sup> Vö. a kánonról az előző fejezetben írottakkal.

<sup>264</sup> Vö. Kolbas 47–48.

<sup>265</sup> Vö. Laki gondolatait a hagyományörző és hagyománytörő tendenciák váltakozásáról a paradigma kapcsán. (Laki 2007: 181–182.)

<sup>266</sup> Vö. Kermode 177–178.

különböző tudások gyűjteményéhez, melyet a közösség oly nagy gonddal ápol és visz tovább generációról generációra.<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> Kolbas 71.

## FANTASY VAGY HORROR?

### Kanonizációs és műfaji kérdések Lupin professzor életpályája tükrében

*The Curse of the Werewolf. Fantasy, Horror and the Beast Within* (A farkasember átka – Fantasy, horror és a bennünk élő vadállat; 2006) című kötetében Chantal Bourgault du Coudray a XX. századi filmben és prózában megjelenő farkasember alakját járja körül. Az „A manifesto for werewolves” („Farkasember-kiáltvány”) című fejezetben kifejezetten a farkasember-irodalom kanonizációjára, ezen belül is az általa relevánsnak ítélt és a tudományos érdeklődésre – érvelése szerint joggal – számot tartó művek műfaji besorolására helyezi a hangsúlyt.<sup>268</sup> Jelen szövegben az „A manifesto for werewolves” gondolatmenetét alapul véve először a kanonizációelmélet vonatkozó szeletét vázolom röviden (elsősorban Maurice Halbwachs és Jan Assmann munkájára támaszkodom). Ezután az elméleti keret tükrében elemzem Du Coudray stratégiáját: hogyan integrál egy alapvetően a populáris/ponyvairodalomhoz tartozó, inkább periférisnek tekintett korpuszt az irodalomtudományi diszkurzusba. Végül a *Harry Potter és az azkabani fogoly* című kötetben megjelenő farkasember, R. J. Lupin professzor karakterének és (fiktív) életpályájának elemzésével vizsgálom, helytálló-e Du Coudray érvelése, miszerint: „a fantasy [...] farkasembere gyakran teljességgel megkülönböztethetetlen a horror farkasemberétől. [...] Hasonló a helyzet a J. K. Rowling *Harry Potter és az azkabani fogoly* (1999) című kötetében szereplő farkasemberrel is.”<sup>269</sup>

### Farkasember-irodalom? A kánon mint társadalmi-kulturális konstrukció

Du Coudray munkája méltán sorolható a farkasember-irodalom feldolgozását célzó próbálkozások legsikeresebb és leginkább komolyan vehető kísérletei közé.<sup>270</sup> Hiszen összességében elmondható, hogy a farkasemberekkel és a farkasember-irodalommal foglalkozó munkák nagy része komolytalan, leginkább ponyva stílusban írott, népszerűsítő és misztifikáló felhangokkal átszőtt írás, mely a farkasembert mint hús-vér jelenséget igyekszik elővezetni – kevéssé meggyőző eredménnyel. A *The Curse of the Werewolf. Fantasy, Horror and the Beast Within* című kötet „A manifesto for werewolves” című fejezete egyedülálló példája a korpusz irodalmi kánonba integrálásának. Fontos,

---

<sup>268</sup> Du Courday, Chantal Bourgault (2006) ‘A manifesto for werewolves’ in *The Curse of the Werewolf: Fantasy, Horror and the Beast Within*. London – New York: IB Tauris, 130–149.

<sup>269</sup> „The werewolf of [...] fantasy is often virtually indistinguishable from the werewolf of horror [...] The representation of the werewolf in J. K. Rowling’s *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban* (1999) follows similar lines” (Du Coudray 136).

<sup>270</sup> Du Coudray könyve mellett a tudományos igényű kidolgozott munkák közé sorolható Charlotte F. Otten *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture* (1986) és *The Literary Werewolf: An Anthology* (2002) című antológiái, Brian J. Frost *The Essential Guide to Werewolf Literature* (2003) című csaknem 400 oldalas bibliográfiai áttekintése, illetve Adam Douglas *The Beast Within* (1992) című munkája, mely nemcsak a farkasember irodalmi, de történeti–antropológiai–pszichiátriai vonatkozásait is számba veszi.

hogy Du Coudray egyértelműen a fantasy és a gótikus horror műfaji keretei között igyekszik elhelyezni a farkasemberről szóló, farkasembereket szerepeltető irodalmi alkotásokat; mégpedig úgy, hogy érvelésében folyamatosan merít a feminizusból és a gender studiesből mint okfejtése szempontjából hasznos elméleti felépítményekből és legitimációs stratégiai példákából, valamint a jungi pszichoanalitikus és az ökológiai megközelítésből – az irodalomtudományi diszkurzusba viszonylag frissen integrált irányzatokból.

Du Coudray kísérletet tesz arra, hogy a farkasember-irodalmat – mint adott szempontok alapján elemezhető, egységes szövegegyüttest – legitimálja, egyben pozicionálja az irodalomkritikai és irodalomtudományi diszkurzusban. Törekvése kiváló példája annak, minként lehetséges egy korábban az irodalomról folyó tudományos és kritikai beszédben nem szereplő korpusz kanonizálása, ezáltal egyszersmind annak az irodalmi értékű szövegek vizsgálatát célzó elmélet és gyakorlat fókuszába terelése. Ahhoz, hogy Du Coudray kanonizációs stratégiáját nyomon követhessük, szükséges röviden áttekinteni a kanonizáció folyamatát, illetve a kánonok szerepét az olyan intézményes diszkurzusokban, mint amilyen az irodalomról folyó tudományos diszkurzus is. Tekintettel a kanonizáció kérdéskörét tárgyaló anyag roppant terjedelmére, jelen írásban csak a téma egy szegmensét vázolom nagy vonalakban (közben igyekszem az olvasót nem magára hagyni). Az áttekintésben elsősorban Jan Assmann társadalmi-kulturális-antropológiai megközelítésre helyezem a hangsúlyt, mivel a legitimáció, illetve a kánon(ok)ról folyó diszkurzusban való korpuszpozicionálási kísérlet témái, úgy vélem, az általa vázolt elméleti keretből kiindulva elemezhetők a legkimerítőbben, ugyanakkor a legszemléletesebben is.

Induljunk ki abból a leegyszerűsítő téziszből, hogy a kánon a társadalom egészének vagy egy részének szempontjából releváns minták (például szövegek, rítusok), vagyis valamilyen szempontból egységesíthető, többek számára elérhető „tudások” intézményes szinten legitimált és történetiesített együttese, mely (olykor a látszat ellenére) dinamikus, aktív korpuszokkal operál. Egy ilyen tudáskészlet jobbára a kollektív tapasztalatok szelektálásával, felhalmozásával, rendszerezésével és széles körben elérhetővé tételével jön létre és marad fenn. A társas tudás szintjén éppen a kánonok kultiválják, generálják, őrzik és tartják fenn a közös tudást, miközben támpontul szolgálnak a releváns és irreleváns információ szelektálásához, megkülönböztetéséhez és folyamatosan alkalmazkodnak a változásokhoz.

Maurice Halbwachs „La mémoire collective et la mémoire individuelle” (1950) című tanulmányában az emlékezet és az emlékezés témáinak vizsgálatán keresztül közelíti meg a kollektív tudáskészlet kérdéskörét. Érvelése szerint a múlt eseményei és információi annyiban állnak az egyén rendelkezésére, amennyiben azok társas kontextusba ágyazott emlékekhez kapcsolódnak. Azáltal, hogy Halbwachs az emlékezés – vagyis az információ tárolásának és továbbadásának – vizsgálatakor egyértelműen a jelenség történeti-társadalmi aspektusára helyezi a hangsúlyt, elveti a *tisztán egyéni*

emlék koncepcióját. Amellett érvel, hogy bármilyen múltból őrzött információ csakis akkor idézhető fel, ha megtartja kollektív jellegét.<sup>271</sup> Másképpen szólva, az az információ a leginkább tartós és a legkönnyebben előhívható, amely a legszorosabban kapcsolódik a múltra vonatkozó *közös* tudáshoz. A kollektív tudáskészlet mint adott csoport tagjai számára egyformán elérhető tapasztalatok összessége megfeleltethető a tágran értelmezett kánon fogalmának. Halbwachs éppen ezt a mindig rendelkezésre álló kollektív emlékezetanyagot tekinti a társadalmi (vagy csoport-)identitás lényegének. Elgondolása szerint ennek hiányában nem létezne társadalom: az egyéni érdekeket és nézőpontokat összehangoló, egységesítő rendszer nélkül a csoport/közösség/társadalom széttartana, és még azelőtt megszűnne annak lenni, ami, hogy egyáltalán elkezdene kiépülni.

Jan Assmann *A kulturális emlékezet* (1992) című munkájában a címben is kiemelt „kultúra” – mint a társadalmat meghatározó, azzal átfedésben lévő intézmény – felől közelíti meg az információszerzés, -rendszerezés, -tárolás és továbbadás kérdését. Gondolatmenete tudatosan épül a halbwachsi emlékezetelméletre, így nem meglepő, hogy a kollektív tudáskészlet relevanciájáról szólva Assmann is hasonlóan érvel:

Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra *konnektív struktúrájának* nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy ’szimbolikus értelemvilág’ (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki...<sup>272</sup>

Az egyéni nézőpontok összehangolását eredményező *konnektív struktúra* tehát azt a célt szolgálja, hogy az azonos kulturális csoportba tartozók valóságérzékelése eléggé egységes, de legalábbis összeegyeztethető legyen ahhoz, hogy a csoport fennmaradjon és hasonló struktúrájú, hasonlóan koherens képpel rendelkezzen a mindennapok során megélt realitásról. Hasonlóan a berger-luckmann-i „szimbolikus értelemvilágokhoz” (melyek durván leegyszerűsítve egybeesnek a csoport számára rendelkezésre álló valóság egy adott szeletének értelmezésére kialakított, intézményes tudáson alapuló interpretációs sémák által kirajzolódó terével), az assmanni konnektív struktúra sem más, mint valóságértelmezési keret, mely összefűzi a csoport/társadalom által reálisként legitimált „valóságot” létrehozó számtalan egyéni nézőpontot.

Assmann tehát egyfelől hangsúlyozza, hogy (1) a kultúra minden esetben társas kontextusba ágyazott.<sup>273</sup> Másfelől kiemeli (2) az időt, mint a emlékezet és a benne őrzött tudások/tapasztalatok tárolását meghatározó tényezőt, mely különösen nagy szerepet játszik a kultúra intézményének formálódásában és fennmaradásában. Amennyiben a kultúrát az emlékezés és a tudástárolás felől

---

<sup>271</sup> Halbwachs 1968: 2.

<sup>272</sup> Assmann 16.

<sup>273</sup> Assmann 37.



közelítjük, olyan dinamikus szelekciós mechanizmust érünk benne tetten, amelynek segítségével adott kultúra önmaga folyamatos újraírása révén biztosítja az általa/benne létező társadalom időtállóságát és önazonosságát.

Az emlékezet [mindenesetben] rekonstruktív módon működik, nem képes megőrizni a múltat mint olyant. A tovahaladó jelennel változó vonatkoztatási keretek felől szakadatlanul folyik a múlt újjászervezése. Bármi új is mindig csak rekonstruált múlt alakjában léphet fel.<sup>274</sup>

Vagyis a múltból örökölt tudás folyamatos újraértelmezése biztosítja adott közösség valóságértelmezési sémáinak állandóságát, ezáltal pedig a közösséget egyben tartó intézmények (egyúttal pedig magának a társadalomnak a) koherenciáját, legitimitását és fennmaradását.

Amennyiben a társadalmat, illetve egyének adott csoportját mint értelmezői közösséget vizsgáljuk, látni való, hogy az általuk érzékelt valóság különböző szegmenseihez különböző, meghatározott tudásszegmensek kapcsolódnak. Másfajta tudást használok, amikor fogorvoshoz megyek és mást, amikor a piacon vásárolok be a hétvégére; más tudással dolgozom, amikor farkasemberkről olvasok és megint mással, amikor olvasmányélményeimet vacsora közben megosztom a barátaimmal. A különböző valóságszegmensekhez kapcsolódó tudáskészleteket tágran értelmezve nevezhetjük kánonoknak. Az ilyen átfogó értelemben vett kánonok legtisztábban az olyan tekintélyes történelmi és társadalmi beágyazottsággal rendelkező társadalmi intézmények diszkursusait vizsgálva érhetők tetten, mint amilyen az orvoslás, a vallás, a jog vagy az oktatás.<sup>275</sup> Az (írott, vagy íratlan) korpuszok biztosítják azokat a sémákat, melyekre hagyatkozva mind az egyén (mikroszint), mind pedig a társadalom (makroszint) biztonsággal képes beazonosítani és értelmezni a közösen megélt valóság határait, illetve racionalizálni és normalizálni a valóság „működésében” fellépő anomáliákat.

A kánon szerepe annál is fontosabb, mivel az általa és benne működő interpretációs sémák segítenek valid értelmezések mentén (*be*)rendezni a mikro- és a makroszinten megélt valóságot. A kánon tehát *határokat* szab, egyszersmind *normákat* is közvetít – mindezt a rendelkezésre álló, a csoport/társadalom léte szempontjából lényeges és lényegtelen információk hatékony, ugyanakkor szükségszerűen szelektív szűrésével. Emlékezzünk Assmann kijelentésére:

A kánonmetafora egyrészt feltételezi a világ megkonstruálhatóságát – az ember mint önnön valóságának, kultúrájának és önmagának építész –, másrészt végérvényességet és nagyfokú kötelezőerőt tulajdonít azoknak az alapelveknek, amelyekhez az így született konstrukciónak igazodnia kell.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Assmann 42.

<sup>275</sup> Assmann 104–105.

<sup>276</sup> Assmann 126. Vö. Berger–Luckmann.

Ha ehhez hozzávesszük a kánon dinamikusról korábban mondottakat, hű képet alkothatunk a különböző valóságselemek kialakításában és fenntartásában nélkülözhetetlen szerepet betöltő, a tudást mindenkor meghatározni hivatott korpuszokról. Időtlenségükben és változatlanóságukban paradox módon folyamatosan alkalmazkodnak és változnak annak érdekében, hogy a múlt tapasztalatai és az általuk így felhalmozott információ alapján a jelenben meghatározott mindenkori realitás konzisztens maradjon és utat mutasson a jövő felé – vagyis képes legyen perpetuálni önmagát, a közösséget, a kultúrát és az adott valóságot (vagy annak egy adott szeletét).

### **A manifesto for werewolves**

Az eddigiekben a kánon dinamikájának bemutatásán keresztül igyekeztem vázolni, mit is értek egységes korpusz alatt, illetve milyen mechanizmusok éltetik az általam elsősorban társadalmi-kulturális konstrukcióként definiált, a valóság (adott szegmenseinek) felépítésében és fenntartásában kulcsszerepet játszó verbális/non-verbális, írott/íratlan diszkurzív egységeket, melyeket tudásszegmensekként, információhalmazokként, szövegegyüttesekként határoztam meg. A kánon ilyen absztrakt elméleti megközelítése után most a gyakorlat síkján egy konkrét példa segítségével kísérelném meg a földhöz valamivel közelebb hozni a témát. Az elemzés fókuszában Chantal Bourgault du Coudray „A manifesto for werewolves” című írása áll. Du Coudray arra tesz kísérletet, hogy a mindennapi valóság egy konkrét szegmensében, jelesül az irodalomban mint kritikai/tudományos diszkurzusban, legitim helyet találjon egy olyan szöveganyagnak, mely az irodalomkutatás tárgyát képező műveket magában foglaló korpuszban eladdig elvéve szerepelt, ha egyáltalán. Vállalkozásának egyébként minden kétséget kizáróan sikeres kimenetele szempontból kevésbé érdekes. Sokkal szemléletesebb Du Coudray módszere, vagyis a farkasember-irodalom biztos pozícionálása érdekében alkalmazott stratégia elemzése. Különösen revelatív szöveg vizsgálatára invitálok az olvasót, hiszen a korpuszban elvéve szereplő anyag határozott beemelése, legitimálására irányuló kísérlet kiválóan szemlélteti a kánon „statikus dinamikusságát”: a mindenkori konzisztencia érdekében végbevitt folyamatos módosítások és régi-új sémák mentén eszközölt finom megkülönböztetések és határmegvonások játékát.

Az „A Manifesto for Werewolves” a hibriditás-elméletek egyik klasszikusát, Donna J. Haraway „Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s” (1985) című írását idézi, mint a monstruozitásról szóló kortárs kultúratudományos diszkurzus egyik alapművét.<sup>277</sup> Fontos, hogy Du Coudray a farkasember-irodalom irodalomtudományi diszkurzusba való beemelését olyan elméleti munka felhasználásával kísérel meg legitimálni, mely nem az irodalmi kánon „centrumát” taglalja, hanem éppen a perifériát igyekszik erősíteni. Haraway a kiborg alakjának és

---

<sup>277</sup> Vö. Graham 200–220.

jelentésének behatárolásával nem a science-fiction és a fantasy műfajainak elismeréséért száll síkra, hanem az egyre inkább érvényesülő feminizmus mint politikai agenda lehetőségeit veszi számba. Amíg Haraway a biológiai és a mechanikus rendszerek együttélésének ikonikus figuráját a feminizmus ügye érdekében elemzi – egyben formálja –, addig Du Coudray ugyanezt a kiborgot a farkasember létjogosultságának bizonyítását szem előtt tartva szedi szét és rakja össze Haraway szövege alapján. Nyilvánvaló (egyszerre szükségszerű és megmosolyogtató), hogy a rendelkezésre álló információk „önérdekű” szelekciója elengedhetetlen az egységes kiborg alapú „feminizmus program”, vagy „farkasember-irodalom” láthatóvá tétele szempontjából.

Du Coudray megközelítésében Haraway szerint:

A kiborg éppen ott jelenik meg, ahol az ember és az állat közötti mitikus határvonalat átlépjük. A kiborg távolról sem az embereket az egyéb létformáktól élesen elválasztó jel; sokkal inkább felkavaróan, jólesően szoros összefonódást fejez ki. A bestialitás új szintjét testesíti meg a létformák benne megvalósuló házasságban.<sup>278</sup>

Haraway fent idézett szövegrészlete a kiborg alakjával párhuzamba állított szexualitásról, a nemek intézményes szerepéről, megjelenéséről és perpetuálásáról szól. Du Coudray értelmezésében a kiborg pusztán „az áthágott határok, a szoros kapcsolódások és a veszélyes lehetőségek”<sup>279</sup> megtestesülése. Jóllehet mindkettő a kultúra és a társadalom felől közelítik a határsértés, a transzformáció és a monstrosizáció fikatív ábrázolásának témáját, Haraway határozottan politikai, mi több, aktív politikai szerepvállalást sürget, míg Du Coudray egy a liminalitás mentén konstruált, egységesnek feltételezett szövegtörzset létjogosultságát igyekszik bizonyítani. Bár Du Coudray utal Haraway politikai állásfoglalására, elemzésében mégsem ezt hangsúlyozza. Amikor szó szerint idéz is az „A Cyborgs Manifesto”-ból („A kiborg léte szörnyű és illegitim; a jelen politikai helyzetben keresve sem találhatunk találóbb metaforát az ellenállásra és az összefogásra”),<sup>280</sup> olyankor is tudatosan tereli az olvasó figyelmét a kiborg-elmélet gyakorlati érdekérvényesítést szorgalmazó aspektusairól a különböző hibrid szubjektivitásokat bemutató narratívák vizsgálatára alkalmas, hatékonyan adaptálható elméleti keretre:

A kiborg-elmélet felkeltette az érdeklődést a hibrid szubjektivitás egyéb megnyilvánulásai felé is. Ahogyan azt Haraway és mások is megjegyezték, az elmélet kiválóan alkalmas a

---

<sup>278</sup> „The cyborg appears in myth precisely where the boundary between human and animal is transgressed. Far from signaling a walling off of people from other living beings, cyborgs signal disturbingly and pleasurably tight coupling. Bestiality has a new status in this cycle of marriage exchange” (Haraway 1991: 150).

<sup>279</sup> „A myth [...] about transgressed boundaries, potent fusions, and dangerous possibilities” (uo. 151).

<sup>280</sup> „Cyborg unities are monstrous and illegitimate; in our present political circumstances, we could hardly hope for more potent myths for resistance and recoupling” (Haraway 1985: 65).

monstruozításban rejlő jelentések és lehetőségek kiaknázására.<sup>281</sup> [...] A farkasember szörnyű határátlépései új megvilágításba helyezik az én és a személyiség kialakulását.<sup>282</sup>

Du Coudray a monstruozításban rejlő lehetőségek és a hozzá társítható jelentések közül tehát a személyiség és a szubjektumelméletek irányában indul el a farkasember motívumának kibontásakor. Érvelése szerint a ponyvairodalom alakjai különösen jó szolgálatot tettek (és tesznek mind a mai napig) a szubjektumot tárgyaló elméletek kidolgozásánál: „Tény, hogy az alternatív személyiségmodellekkel foglalkozó elméleti kutatók körében általános gyakorlattá vált a ponyvairodalmi alakokra történő hivatkozás.”<sup>283</sup> Ahogyan a ’posztmodern’ hatására a kiborg a szubjektumelméleti keretben megvalósuló kutatások előterébe került, úgy emeli be Du Coudray az általa propagált szörny alakját a tudományos diszkurzusba: mégpedig a horror és a science fiction ellenében mellőzött *fantasy* műfaján keresztül. Megközelítésében leginkább a *fantasy* nyújthat a vizsgálódásnak olyan kontextust, melyben a farkasember-szövegek értelmes, tudományos szempontból is érvényes keretül szolgálhatnak.<sup>284</sup> A felvetés azért érdekes, mert bár a gótika, illetve a horror a romantika (el)ismert műfajai és a science fiction-re vonatkozó kritikai kutatások volumene sem elhanyagolható, a *fantasy* Du Coudray állítása szerint nem, vagy csak lazán kapcsolódik a legitim irodalomtudományi és -kritikai diszkurzushoz. Tézisét a *fantasy* helyzetét vizsgáló rövid irodalomkritika-történeti áttekintéssel igazolja, miszerint bár a farkasember a ’30-as évektől kezdve jelen van a populáris *fantasy* irodalomban, a *fantasy* – és vele a farkasember – még a posztmodern hatására sem került be a tudományos vizsgálódás terébe. „A populáris kultúra fokozatos újraértékelődése az 1980-as évektől az irodalomkritikára is egyre nagyobb hatással volt. [...]

---

<sup>281</sup> Bár Du Coudray név szerint nemigen említ monstruozításban rejlő szubjektivitás-problémákkal foglalkozó kutatókat, álljon itt néhány általam összeválogatott, önkényesen kiragadott irodalom- és a kultúratudományi vonatkozású példa: Graham, Elaine L. (2002) *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press; Baldick, Chris (1987) *In Frankenstein’s Shadow: Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writing*. Oxford: Oxford University Press; Lykke, Nina és Braidotti, Rosi (szerk.) (1996) *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. London: Zed Books; Halberstam, Judith M. és Livingston, Ira (szerk.) (1995) *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press; Santos, Christina és Spahr, Adriana (szerk.) (2011) *Monstrous Deviations in Literature and Art*. Oxford: Inter-Disciplinary Press; Ní Fhlainn, Sorcha (szerk.) (2010) *Our Monstrous (S)kin: Blurring the Boundaries Between Monsters and Humanity*. Oxford: Inter-Disciplinary Press.

<sup>282</sup> „Cyborg theory has generated interest in other manifestations of hybrid subjectivity. As Haraway and others have noted, it can be adapted to explore the meanings and possibilities of monstrosity [...] Certainly, the werewolf’s monstrous boundary crossings suggest new possibilities for the constitution of subjectivity and identity” (Du Coudray 131).

<sup>283</sup> „Certainly, it has become common practice among theoretists to appropriate figures from genre fiction in order to explore alternative models of selfhood.” (Uo. 133.)

<sup>284</sup> Uo 134.

Azonban míg a horror, a science fiction és a románc iránti érdeklődés megnőtt, a fantasy továbbra is zavarba ejtő kérdőjelként bukkant fel a kritikai irodalomban.”<sup>285</sup>

Mi is történik itt? Két igen figyelemre méltó dolog: egyfelől a farkasember alakját népszerűsítő irodalmi alkotások legitimációjára tett kísérletet látunk, amely másfelől egy elhanyagoltként beállított területet, jelesül a fantasy irodalmat igyekszik legitimálni. A stratégia már csak azért is elgondolkodtató, mert Du Coudray érvelésében sem a farkasember-irodalom, sem a fantasy nincs igazolhatóan jelen az irodalomról folyó diszkurzusban. Azonban nem véletlenül építette érvelését a haraway-i kiborg alakjára: hasonlóan ahhoz, ahogyan Haraway-nél a kiborg valójában az aktív, feminista politikai szerepvállalás avatárja lesz, Du Coudray-nél a farkasember ugyanezt a posztot tölti be a fantasy kapcsán. További fontos mozzanat, hogy jóllehet a fantasy-t feltűnően jelen nem lévőként állítja be („conspicuously absent”),<sup>286</sup> felvezetésében mégis úgy tűnik fel, mint a kritikai érdeklődés határmezsgyéjén jelenlévő, a gótikával, a horrorral és a románcsal – ha nem is rokon, de velük – egy lapon említhető műfaj.

Du Coudray nem tesz mást, mint kiemeli a farkasembert: egy a szó legszorosabb értelmében véve ambivalens figurát, hogy egy ízig-vérig liminális-periferális alakot állítson a figyelem előterébe, aki egyszerre van a határokon belül és kívül. Segítségével egy hasonlóan kétes, a diszkurzus perifériáján talán még éppen megtúrt műfajt emel be a diszkurzus mezejébe; illetve pozicionálja újra az irodalomkritikai érdeklődés terében (amennyiben feltételezzük, hogy az fél lábbal már amúgy is bent van)<sup>287</sup> – lehetőség szerint a diszkurzus centrumához minél közelebb. Korábban láttuk Halbwachsnál és Assmannál, hogy a kollektív tudás – a kánon – a jelen alapján folyamatosan újraértelmezett múltbéli információk rekontextualizálása révén marad a maga dinamikusságában is állandó.<sup>288</sup> Az újraértelmezés stratégiája mögött egyfelől tehát a statikusság, másfelől a naprakészség és alkalmazhatóság igényének kihasználása érhető tetten. Du Coudray kísérlete, hogy a gótika, a horror, a románc (vagy általában véve a posztmodern elméletek keretében vizsgált populáris irodalom) farvizén evezve beemelje a fantasy-t az irodalomról folyó kritikai-tudományos diszkurzusba tulajdonképpen a statikus kánon dinamikáját használja ki. Ugyanis a kánon folyamatos újraírása lehetőséget teremt arra, hogy a perpetuálását célzó újabb és újabb interpretációs sémák gyártásánál be-becsempésszünk egy új elemet a régi elemekkel való szoros rokonságra, megfeleltethetőségre, vagy behelyettesíthetőségre hivatkozva.

---

<sup>285</sup> „Postmodernist revaluations of popular culture began to influence the discipline of literary criticism during the 1980s [...] but even then, while genres of horror, science fiction and romance attracted new attention, fantasy continued to trouble critics.” (Uo.)

<sup>286</sup> Du Coudray 133.

<sup>287</sup> Vö. a farkasnak A három kismalac című mesében vázolt házba jutási stratégiájával.

<sup>288</sup> Assmann 42.

Du Coudray taktikája jól mutatja, hogy kifejezetten periféris elemek beemelése nem (feltétlenül) legitimálható régóta rögzült elemekhez való közelítéssel. Nem véletlen, hogy nem a görög-római hagyományhoz, a reneszánsz vagy akár a modern irodalomhoz nyúl vissza, hanem a gótikus horrorhoz. Ahogyan a fantasy megítélése kapcsán ő maga is írja:

A kritikusok [...] az idő patinájával nemes hagyományokat követtek [...], olyan módszerekkel dolgoztak, melyek eleve magukba foglaltak egy sor előfeltevést a szöveg „irodalmi értékeire” vonatkozóan. Mivel olyan megismerői apparátussal közelítettek a populáris kultúra irodalmi termékeihez, amelyet eredetileg a „komoly” irodalom elemzésére fejlesztettek ki, [...] a kritikusok gyakran [...] ózdkodva közelítettek kínosan „nyárspolgári” („low brow”) kutatási anyagukhoz.<sup>289</sup>

A „komoly” elméleti apparátus bevetése olyan „komolytalan” tömegkulturális termékek esetében, mint amilyenek Du Coudray a fantasy szövegeket is beállítja, nem feltétlen vezet sikerre, hiszen az irodalmár, vagy éppen az irodalomkritikus nem tudja nem észrevenni a módszer (az elméleti keret) és az elemzés tárgyának ’minősége’ közötti diszkrepanciát.<sup>290</sup> Sela-Sheffy kánon koncepciója is ezt erősíti meg, amikor is a kánont kevésbé dinamikus, ám annál rigidebb és meggingathatatlanabb szocio-kulturális intézményként írja le. Állítása szerint a kánon nem határolható be teljes biztonsággal a

---

<sup>289</sup> „Critics [...] were pursuing time-honored traditions [...], a methodology that carried a freight of inbuilt assumptions about the “literary merits” of texts. By adapting an approach that had been developed for the analysis of ‘serious’ fiction to the study of popular culture, [...] critics tended [...] to evince embarrassment about the ‘lowbrow’ nature of their subject matter.” (Du Coudray 134.)

„Amennyiben [...] a fantasy a kánon perifériáján a legfelforgatóbb, akkor elmondható, hogy az elmélet perifériájáról hasonló hatást fejt ki magára az elméletre is. Egyáltalán nem ritka jelenség, hogy az elméletet az intellektuális közeg kultúrshozsárgára hivatkozva elvetik, ezzel megosztva a véleményt azzal kapcsolatban, érdemes-e azzal próbálkozni, hogy a műfajt olyan vonulatokhoz kössék, melyek ebben a megközelítésben anti-elitista fantasy formákként tűnnek fel.” („If [...] fantasy is at its most subversive when located on the margins of the canon, then surely there is much to be said for it being likewise located on the margins of theory. It is by no means unusual for theory to be shunned as a high-brow tool of the intellectual establishment, and it is argued to be anomalous, in these terms, to try and relate it to what are often perceived to be anti-elitist fantasy forms.”) (Armitt 3)

<sup>290</sup> A fantasy-elemzés tudományos módszere és köznapi tárgya közötti diszkrepanciához: „A fantasy azért is szerepel marginális helyen az irodalomkritikában, mert hajlamosak vagyunk [...] olyan tartalmi besoroláson alapuló csoportosításokból építkezni, melyeket az ’irodalmi’ rovására inkább az olvasó elégedettségével asszociálunk. Amíg a ’fantasy’ kifejezés különböző olvasók számára különböző jelentéssel bír, a műfaj leginkább két negatív felhangú gondolattal társul: légvárak és ponyva.” („The reason for fantasy’s conventionally marginal stance in literary terms is that we deliberately [...] prioritize certain specifically content-led groupings which celebrate reader gratification at the expense of the ’literary’. Thus, while the word ’fantasy’ can and often does mean different things to different readers, its presumed association with the formulaic inevitably attracts two negative constants: escapism and pulp fiction” [Armitt 2].)

centrum/periféria megkülönböztetés mentén, hiszen bár az aktuálisan köz(ép)onti és peremen elhelyezkedő elemek pozíciójának változásában tetten érhető dinamika időről időre felerősödhet, a tartósan kanonikus elemek jobbra statikusak maradnak. Így a „komoly”/„komolytalan” megkülönböztetés – a dinamikus/statikus differencia mintájára – legitim szempont lehet adott kánon behatárolásánál, amennyiben elfogadjuk azt az érvet, miszerint a „kánon mint mérce” definíció releváns aspektusa a kánonnak:

A „kánonformálódásnak” nevezett jelenség kapcsán többről van szó, mint az „ünnepeltek listáján” való szereplésért folyó versengésről. Gyakran magától értetődőnek vesszük, hogy a küzdelem tétje múlt- és jelenbeli szövegek, alakok, trendek „szelekciója és értékelése”, ahol az egymással versengő ágensek célja a legitim gyűjtemény meghatározása és kisajátítása. Azonban az ilyen típusú versengést a „kulturpiacot” mozgató dinamikára épül: ahol folyamatosan termelődnek az ad hoc korpuszok anélkül, hogy bármi garantálná kanonikusságukat, vagy tartósságukat. Az ilyen típusú küzdelmek győztesei általában hamar a feledés homályába merülnek, miközben a kanonizált tételek megtartják pozíciójukat és szerepüket, mint a kulturális piac állandó orientációs pontjai a hanyattatások és változások ellenében.<sup>291</sup>

Du Coudray a fantasy kontextualizálásához olyan viszonyítási alapot választ, mely viszonylag friss, kevésbé beágyazott, ám eléggé (el)ismert ahhoz, hogy a kánonról folyó diszkurzusban megfelelő (legitim) kontextust biztosítson kevésbé rögzült elem(ek) pozicionálásához. Elsősorban a horrort és a horror műfajához kapcsolódó szubjektivitáselméleteket hívja segítségül a farkasember és vele a fantasy legitimálásához:

A kiborg és a gótikus szörny erőteljes jelenlétükkel jogot formáltak a 'posztmodern', vagy 'progresszív' szubjektivitásra; de mivel járulhat hozzá a létezés és a tudás jövőjét firtató spekulatív elméletekhez a fantasy farkasembere? Hogyan kell értelmeznünk a fantasy-ben felbukkanó (és gótikus horror farkasemberével szemben meghatározott) farkasembert?<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> „There is a lot more to the process that may be called 'canon formation' than a contest over the 'celebrated list.' It is often taken for granted that the struggle for the canon involves simply a 'selection and assessment' of texts, figures or trends, including those from the past, by competing agents aiming to define and monopolize legitimate corpora. Yet such combat is rife in 'cultural market' dynamics in general: dynamics ceaselessly producing ad hoc accepted corpora without necessarily guaranteeing their durability as canonical. For the most part, the 'winners' of these ongoing battles quickly fall into oblivion, whereas canonized items maintain their position as orientation points in the cultural market regardless of its vicissitudes.” (Sela-Sheffy 1994.)

<sup>292</sup> „The cyborg and the Gothic monster have staked their claims to a 'postmodern' or 'progressive' subjectivity; but how can the fantasy werewolf contribute to speculative theory about the future of being and knowing? Indeed, on what grounds is the werewolf in fantasy (*as opposed to the werewolf in Gothic horror*) to be understood?” (Du Coudray 136; kiemelés tőlem – Cs. M.)

Fontos, hogy Du Coudray nem a sci-fit, hanem a horrort jelöli meg mint az összehasonlítás elsődleges hivatozási alapját. Ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy sem az egyik, sem a másik műfajt nem definiálja, hanem egységes, létező, legitim kategóriaként kezeli. Ugyan nem szól róla, de választásából egyértelműen kitűnik, hogy a sci-fivel ellentétben a horrort, ezen belül is a gótikus irodalmat mint a XVIII. századi romantikához szorosan kapcsolódó műfajt a fantasyhez mérten „komolyabb” viszonyítási alapnak tekinti.<sup>293</sup> Ugyanakkor nem szabad elsiklani a tény felett, hogy a horror jelenléte a kánonban nem feltétlenül magától értetődő. Alig fél évszázada Robert D. Hume a gótikus regény kánonba történő beágyazását célzó „Gothic Versus Romantic: The Revaluation of the Gothic Novel” (Gótika kontra romantika – A gótikus regény újraértékelése, 1969) című tanulmányát ezzel a mondattal indította: „A gótikus novella kevésbé népszerű az irodalomkritikusok körében, hiába az elfeledett művek iránt mostanában felélénkülő szimpátia. Az irodalomtörténeti munkák felületessége hűvös közönytől árulkodik, hangvételük jobbra leereszkedő.”<sup>294</sup> Az idézettel egybecseng Du Coudray korábban citált kijelentése, miszerint bár a fantasy az irodalomkritikai érdeklődés terében mozog, megítélését tekintve alapvetően nehezen szabadul a „low-brow” jelentéstartománya által behatárolt értelmezési mezőből.

Mindezek ellenére (vagy éppen ezért!) Du Coudray a gótikus horrort jelöli meg a fantasy méltó párjaként, melynek segítségével megpróbálja utóbbit az érvényesnek tekintett kánonban pozicionálni. Ahhoz azonban, hogy a gótikus horrort (és farkasemberét) és a fantasy-t (és farkasemberét) összehasonlíthassa, érvényes fantasy-definícióra van szüksége. Mivel jelen dolgozatban nem célozom kritikai elemzés tárgyává tenni a Du Coudray által felkínált fantasy-meghatározást, ezért rövid összegzését adom az általa leírtaknak. Mint mondja: „bár a populáris fantasy mint önálló műfaj az 1930-as évektől egyre erőteljesebben van jelen, a vele foglalkozó kritikai munkák száma az 1970-es csak elenyésző.”<sup>295</sup> Korábban láttuk, hogy Du Coudray következetesen posztulálja egyfelől a gótikus

---

<sup>293</sup> Jelen írás kereteit szétfeszítené a gótikus horror meghatározása. Bár a műfaj csupán néhány évszázados múltra tekint vissza, mégis olyan irodalmi jelentőségű gyökerekkel rendelkezik, melyek irodalomtudományi és -kritikai relevanciája aligha vitatható. Vö. Gamer, Michael (2002) *Romanticism and the Gothic: Genre, reception, and canon formation*. Cambridge: Cambridge University Press; Ellis, Markman (2000) *The History of Gothic Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Stevens, David (2000) *The Gothic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; Brown, Marshall (2005) *The Gothic Text*. Stanford: Stanford University Press; Kilgour, Maggie (1995) *The Rise of the Gothic Novel*. London: Routledge; Kenneth, Graham W. (1989) *Gothic Fictions: Prohibition/Transgression*. New York: AMS Press.

<sup>294</sup> „The Gothic novel has not fared well among literary critics, even in this age of sympathetic evaluations of largely forgotten minor works. Literary histories treat the subject with chilly indifference or condescension, granting it only cursory attention.” (Hume 282.)

<sup>295</sup> „Although a distinct genre of popular fantasy had been growing out of the pulp tradition since the 1930s (and arguably before that), very little critical work on the subject of fantasy appeared until the 1970s” (Du Coudray 134). Vö. uo. 138, valamint Armitt 2.



horror mint önálló kategória meglétét; másfelől állítja, hogy bár a posztmodern térnyerésével, különösen a '80-as évektől a populáris kultúra szöveges termékei bekerülnek a tudományos-kritikai érdeklődés terébe, a fantasy tekintetében ennek ellenére sem beszélhetünk áttörésről. Megítélése szerint a kritikusok a mai napig inkább fanyalogva-kételkedve, semmint nyitott érdeklődéssel fogadják az általuk jobbra konzervatív, leegyszerűsítő fekete-fehér világképpel dolgozó narratívákként elkönyvelt írásokat. Ugyan vitathatatlanul léteznek a fantasy definiálását szorgalmazó törekvések, ám Du Coudray ezekben is a műfaj lényegi meghatározása felett való önkényes-önkéntelen elsiklás tendenciáját véli felfedezni.<sup>296</sup>

A rendelkezésére álló anyagból Du Coudray először az irodalomelméletben és az irodalomkutatás gyakorlatában bevett (kanonikus, hagyományos) narratív konvenciók alapján igyekszik megkonstruálni a fantasy definícióját, hiszen a kritikai irodalom általa vizsgált szegmense jobbra ezek mentén próbálja behatárolni, illetve legitimálni a műfajt:

A kutatás egyértelmű kiindulási pontját kínálják azok az elszórtan megjelent munkák, melyek a terminológia tisztázatlansága ellenére is a populáris fantasy műfaját tartják szem előtt. Ezek a tanulmányok egyöntetűen állítják, hogy a fantasy sajátosságai között szerepel a mágia, a keresés motívuma, valamint gondosan megfestett alternatív világok bemutatása.<sup>297</sup>

A törekvés érthető, hiszen – mint láttuk – a kánonhoz tartozás feltétele az alapstruktúrához való kötődés, a meglévő rendszerrel közös pontok kimutathatósága. Azonban kifejezetten a farkasember alakjára koncentrálva Du Coudray arra a következtetésre jut, hogy a hagyománytiszteletből csupán narratív sémákra alapozott megközelítés problémás. Olvasatában az e konvenciókat előtérbe helyező értelmezési keret a műfaji sajátosságokat erőltető, a horrortól nehezen elkülöníthető (tehát kevésbé legitim, teljességgel önállónak, kimerítőnek és védhetőnek nem nevezhető) definíciót eredményez. Ha a farkasember-irodalmat vizsgáljuk, különösen feltűnőek a stratégia hiányosságai: „A fantasy [...] farkasembere gyakran teljességgel megkülönböztethetetlen a horror farkasemberétől”.<sup>298</sup>

Sokkal célravezetőbbnek találja a farkasember alakjára összpontosító fantasy szövegekben előtérbe helyezett személyiség, vagy még inkább az identitás vélt válságának témája mentén kidolgozni a műfaj legitim meghatározását. A farkasember képlékeny szubjektivitása, a radikális testi (és ezzel együtt általában érzelmi-tudati-lelki) átváltozáshoz kapcsolt kétalakúsága erőteljes megkérdőjelezése az identitásnak (állandóság, dinamika, identitáshatárok feltérképezhetősége). A farkasember esetében különösen igaz tehát az, amit Bényei fogalmaz meg a metamorfózis kapcsán:

---

<sup>296</sup> Du Coudray 135–6.

<sup>297</sup> „The most obvious point of departure for such an investigation is the scant body of literature that has, despite confusions of terminology, maintained a focus upon popular fantasy. These studies have collectively argued that the use of magic, the pursuit of a quest, and the elaboration of an alternative world are all generic features of fantasy.” (Uo. 136.)

<sup>298</sup> „The werewolf [...] of fantasy is often indistinguishable from the werewolf of horror.” (Uo.)

„az átváltozás éppen azért allegorizálható az identitás válságaként, mert valami nehezen megragadható módon szubjektivitás [...] és test kapcsolatára, a megtestesülés következményeire kérdez rá.”<sup>299</sup> Nem véletlen tehát, hogy a fantasy definíciójának újraírásához Du Coudray a farkasember megragadhatatlan alakjában megjelenített szubjektivitást, illetve a hozzá kapcsolódó témákat és értékrendet veszi alapul. Ennek értelmében az alábbi három témakört jelöli ki vizsgálata tárgyául: ökológizmus; jungiánus kontra freudiánus pszichológia; a keleti típusú filozófiához és vallási tanokhoz kapcsolódó transzcendens „átlényegülés”, „egységtudat”, vagy „egyéntelenség” tapasztalata.<sup>300</sup> Fontos, hogy az egyes témakörök vizsgálatánál folyamatosan visszautal a gótikus horrorra mint összehasonlítási alapra, miáltal nemcsak konstruálja, de legitimálja is a fantasy műfaját.<sup>301</sup>

A természet- és környezetvédelmet, a biodiverzitás megőrzését hirdető ökológiai (vagy „zöld”) szemlélet a posztmodern irodalomban a fenntartható, a természeti környezettel harmonikus egyensúlyban létező világok, az antimodern, iparosodástól megkímélt, gyakran elzárt közösségek mindennapjainak megjelenítésében jut kifejezésre.<sup>302</sup> A fantasy esetében ez különösen igaz, hiszen a műfajra – ahogyan ezt Du Coudray is kiemeli – „jellemző az archaikus múlt iránti nosztalgia; a pasztorált idéző, vagy ökológikus témaválasztás; a vallási kérdésének felvetése; a harmóniát és egyensúlyt hirdető taoista megközelítésmód.”<sup>303</sup> Nem érintve a műfaj sajátosságából adódó utopisztikus-disztopikus jelleg kérdését, Du Coudray a „fenntarthatóságra”, a „harmóniára” és az „egyensúlyra” helyezi a hangsúlyt. Arra igyekszik kifuttatni az érvelést, hogy a mai értelemben vett fejlett civilizációtól megkímélt, a természettel idilli egyensúlyban létező világokat megfestő fantasy alkotások általában a szubjektum harmonikus kiteljesedésének, a lélek fejlődése szempontjából egészségesebb létezmódok megvalósulásának lehetőségeit mutatják be. Az irodalmi alkotásokban

---

<sup>299</sup> Bényei 2012: 17.

<sup>300</sup> Du Coudray 137.

<sup>301</sup> Bár a dolgozat egésze a Du Coudray által vázolt pozitív fantasy farkasemberképpel dolgozik, nem maradhat említés nélkül a horrorisztikus, erőszakos farkasember-vonulat. Vö. pl. Denis Duclos *Le complexe du loup-garou : La fascination de la violence dans la culture américaine*. (1997) című kötetével.

<sup>302</sup> Vö. Frederick, Suresh, szerk. (2012). *Contemporary Contemplations on Ecoliterature*. New Delhi: Authorpress; Pataki György és Takács-Sánta András, szerk. (2004). *Természet és gazdaság. Ökológiai közgazdaságtan szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex Kiadó; Coupe, Lawrence, szerk. (2000) *The Green Studies Reader: From Romanticism to Ecocriticism*. London: Routledge; Glotfelty, Cheryl és Harold Fromm, szerk. (1996) *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athén–London: University of Georgia Press; Kroeber, Karl (1994) *Ecological Literary Criticism: Romantic Imagining and the Biology of Mind*. New York: Columbia University Press.

<sup>303</sup> „Fantasy is characterized by nostalgia for an archaic past, pastoral or ecological themes, anti-modernism, religious overtones, or a Taoist emphasis upon harmony and balance.” (Du Coudray 137.)

megjelenő ökológizmus így az emberi és egyéb létezésformák már-már szimbiotikus, minden esetben pozitív, a természettel összhangban való együttélését hivatott alátámasztani és hirdetni.

Az ilyen típusú fantasy írásokban megjelenő farkasember gyakran szerepel a természet védelmezőjeként, a környezetért felelősséget vállalni képtelen emberek ellentettjeként.<sup>304</sup> Az ökológikus címkével illelhető fantasy alkotásokban az alakváltó farkasember olyan félig ember, félig állat entitásként jelenik meg, aki elfogadja a liminalitás sorsszerűségét, és ahelyett, hogy küzdene ellene (mint azt mindjárt látni fogjuk, a horror farkasembere éppen ezt teszi), inkább egyensúlyra törekszik mind önmagával (belső természet), mind környezetével (külső természet). Jane Yolen *Green Messiah* című novellájában a Green Messiah kísérleti projektet azért hozzák létre, hogy a genetikailag eleve farkasszerű embereket valóban farkassá tudják változtatni és vissza (ezek az „önkéntesek” a Green Messengerek). Az elképzelés az, hogy a betanított farkas(embere)k beépülnek a kipusztulás szélén álló, önmagukat ellátni és megvédeni már képtelen farkasfalkákba, és állandó kapcsolatban maradnak a kutatókkal, hogy így együttműködve segítsék a megbomló ökológiai rend helyreállítását. A történet középpontjában álló Lupe de Diega esetében azonban meghiúsul a terv: a nő a kísérletek során egyre farkasszerűbbé válik, ugyanakkor egyre inkább látja a kutatók mögöttes (kicsinyes, a természetre öntudatlanul is veszélyes) szándékait. Így „szabadon engedése” napján Lupe dönt: megmenti a farkasokat – az emberektől.<sup>305</sup>

Du Coudray ezekkel az alakváltókkal állítja szembe a horror farkasemberét, aki ahelyett, hogy elfogadná, hogy az, ami, küzd ellene. Du Coudray szerint önmagunk megtagadása mindenkor tragédiába torkollik, hiszen – ha a fantasy farkasembere felől közelítjük a kérdést – a felborult egyensúly, a végzet el nem ismerése, az (akár a külső, akár a belső) természet ellen menő kétségbeesett-agresszív düh, téboly és tehetetlen bosszúvágy jót (békét, megnyugvást, harmóniát) nem szülhet. Don D. Elgin *The Comedy of the Fantastic* (1985) című írásában éppen erre hívja fel a figyelmet, amikor rámutat: a nyugati filozófiai-irodalmi hagyomány hajlamos előnyben részesíteni a „tragikusát”, amennyiben az embert a természet felett álló entitásként jeleníti meg. Ökológiai megközelítésben az ilyen emberközpontú logika – Elgin és Du Coudray szerint tévesen – abból indul ki, hogy az én-központú ember felsőbbisége a természettel szemben elhibázott gondolkodásmódot

---

<sup>304</sup> Du Coudray 138–141.

<sup>305</sup> Yolen, Jane (1988) „Green Messiah” in Jane Yolen és Martin H. Greenberg (szerk.) *Werewolves*. New York: Harper and Row: 189–200. Hasonló ám a filmek világából idekívánkozó példa számomra a *The Wolf Children Ame and Yuki* című anime, mely egy farkasember ikerpár felcseperedéséről szól. Míg Ame, a fiú vállalja kettős természetét és farkasként az erdők őrévé és védelmezőjévé válik, lány testvére, Yuki küzd saját természete ellen és az önfegyelem magas fokát kell elsajátítania ahhoz, hogy valóban emberszerű emberként, ösztöneit mindenkor kordában tartva képes legyen helytállni a társadalomban. (Hosoda, Mamoru [2012] *The Wolf Children Ame and Yuki [Ōkami Kodomo no Ame to Yuki]*. Japán: Madhouse – Studio Chizu.)

szül.<sup>306</sup> Elgin ezzel szemben határozza meg a „komikus” hagyományt, melyben az emberközpontú hierarchikusságról a harmonikus együtt- és egymás mellett élésre kerül a hangsúly. Ökológiai megközelítésben ez annyit tesz, hogy az ember elfogadja gyakran inkább liminális semmint centrális szerepét a nagy egész részeként: nem küzd, hanem alkalmazkodik és túlél.<sup>307</sup> Du Coudraynál ez úgy jelenik meg, hogy míg a fantasy farkasembere elfogadja, hogy a változás és az elmúlás ugyanúgy része a létezésnek, mint a szabadság és a megújulás, addig a horror farkasembere folyamatosan szembe megy saját természetével. Előbbi alkalmazkodik, feltalálja és elfogadja magát; utóbbi ellenáll, pusztít és retteg – önmagától.<sup>308</sup> Nem véletlen, hogy a gótikus irodalomban a természet általában természetellenes, fenyegető, idegen közegként jelenik meg mintegy kivételéseként az egyes szereplők belső természetének (zaklatott lelkiállapotának, titokzatos homály fedte múltjának stb.).<sup>309</sup>

A természeti környezettel való viszony témájának vizsgálatából kiindulva Du Coudray az emberi természet pszichológiai vonatkozásaira tereli a szót. Elsősorban a Freud, illetve Jung nevével fémjelzett pszichoanalitikai trendek ellenpontozásával világítja meg a gótikus horrorban és a fantasyben megjelenő farkasembereken keresztül számára megnyilvánuló műfaji sajátosságokat.<sup>310</sup> Bár a két pszichoanalitikai iskolának még csak áttekintését sem adja, s inkább kiragad egy-egy közismert jellemzőt, Du Coudray érvelése kidolgozatlansága ellenére is meggyőző. Mint írja:

A fantasy logikája mentén felépített farkasember történetekben sokkal inkább jellemző a farkasember identitás ellentmondásos aspektusainak összebékítésére tett törekvés megjelenítése, mint az ember és a farkas közötti belső konfliktus vázolója, ami jobbára szenvedéshez, erőszakhoz vezet és halált hoz.<sup>311</sup>

Du Coudray szerint a freudi elméleti keretben kiválóan értelmezhető gótika jellemzően baljós hátterek előtt megjelenített ambivalens karakterekkel dolgozik, akik a tudatosság, a racionalitás és az

---

<sup>306</sup> „Hogy a természet az emberiségért van; hogy az emberi erkölcs felette áll a természet határainak; hogy az emberi személyiség elsődleges.” („That nature is made for human kind; that human morality transcends natural limits; and that individual human personality is supremely important.” [Elgin 11.]

<sup>307</sup> Uo. 16.

<sup>308</sup> „A horroban a természet idegen (a bennünk élő fenevad); azáltal pusztítja el a tragikus farkasemberhőst, hogy akarata ellenére is állati viselkedésre kényszeríti. Ezzel szemben a fantasy farkasembere sokkal egészségesebb és elfogadóbb viszonyt alakít ki a belső farkassal: hozzáállásával a túlélést hirdeti.” („In horror, nature is an alien presence (the beast within) that destroys the tragic werewolf hero by forcing him to behave like an animal against his conscious will. The fantasy werewolf, on the other hand, develops a far more positive and accepting relationship with the inner wolf, a stance that promotes survival.” [Du Coudray 140.]

<sup>309</sup> Vö. Sawczuk.

<sup>310</sup> Du Coudray 141–143.

<sup>311</sup> „Werewolf stories that pursue the logic of fantasy certainly explore the possibilities of integrating the antagonistic aspects of the werewolf’s identity, rather than documenting the process by which the conflict between the human and the wolf leads to spiritual torment, violence and death.” (Uo. 141.)

elvárások szorításában folyamatos önellentmondásban, önmehtagadásban léteznek. Ezzel szemben a fantasyben megjelenő farkasember a jungiánus útkeresés és elfogadás-elengedés jegyében a destruktív energiák (az árnyék elnyomása) helyett a kreatív energiáknak ad teret (az árnyék integrálása), és így megy elébe a számára felkínált lehetőségeknek.<sup>312</sup> Másképpen a gótikus horror szorongásos hangulata a freudi személyiségmodell leképezéseként is értelmezhető.<sup>313</sup> Ez esetben id, ego és szuperego egymásnak feszülését az egyén az elfojtás mechanizmusának (önkéntelenül) engedve próbálja feloldani. Így a tudatalattiba kényszerített fájdalmas, traumatikus emlékek az ismétlés-kényszer útján kísértik mindaddig, míg a kérdéses emlék feldolgozásra nem kerül, vagy amíg fel nem őrli az egyént (önpusztítás, rombolás).<sup>314</sup> Ezzel szemben a fantasy felszabadult atmoszférája sokkal inkább leírható a jungiánus személyiségmodellel, párhuzamba állítható a személyiség kibontakozását a mitikus útkeresés toposzával megjelenítő individuációs processussal. Du Coudray értelmezésében tehát a gótika farkasembere személyiségének nem kívánatos aspektusait kényszeresen elfojtaná, míg a fantasy farkasembere szembenéz saját árnyékával (jungie értelemben véve szó szerint!), és integrálja a személyiségét alkotó különböző alszemélyiségeket.<sup>315</sup> Előbbi szembe megy a természettel, utóbbi összhangban él vele – Du Coudray a pusztító és teremtő, a szenvedő és felszabadult személyiség ellentéte mentén választja szét a gótika és a fantasy műfaját.

A fantasy műfajának a horrorral szemben, illetve annak tükrében megvalósuló definíciós kísérletében kiemelt – az eddigiekben a pusztító/teremtő, szenvedő/felszabadult, tragikus/harmonikus ellentétpárok mentén elkülönített farkasember típusok kapcsán vizsgált – szubjektumelméletek sorát Du Coudray a transzcendens keleti filozófiai-vallási koncepciójának bemutatásával zárja:

A fantasy a gondolkodó tudat meghaladásával, az attól való elszakadás lehetőségeinek felvázolásával járul hozzá leginkább a személyiség elméletének kutatásához. Témáit az olyan keleti vallási tanok mellett, mint a taoizmus vagy a zen buddhizmus, a romantikus hagyományból meríti.<sup>316</sup>

Az én feloldódását, „énen kívüliségét”, „éntelenedését” (transzcendencia) Du Coudray a tágabb kontextussal történő összekapcsolódás fenséges (sublime) tapasztalatához köti. Slavoj Žižek *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out* (2001) kötetéből merítve azzal érvel, hogy a

---

<sup>312</sup> Uo.

<sup>313</sup> Vö. Armitt 39–63.

<sup>314</sup> Vö. Freud 1993; Freud 1919: 418–430.

<sup>315</sup> Vö. Jung, C. G. (1926) *Psychological Types* (ford. H. Godwin Baynes). New York: Harvourt & Brace; Jung, C. G. (1995) *Memoires, Dreams, Reflections* (ford. Richard and Clara Winston). London: Fontana Press.

<sup>316</sup> „Fantasy’s most significant contribution to the theorization of selfhood is perhaps its frequent representation of absence from, or transcendence of reasoning consciousness, a theme that draws on the dynamics of Eastern religions such as Taoism or Zen Buddhism as well as traditions of romanticism” (Du Coudray 147).

modernitás és a posztmodernitás ego-központú narratíváival szemben a szubjektum integrálását célzó törekvések, az éntől való mintegy menekülést bemutató reprezentációk hatékonyan ássák alá a felvilágosodás észunverzalizmusát.<sup>317</sup> A Žižek érvelésében felvetett radikális és szubverzív szubjektum-modellek azonban általában konzervatív megközelítést adják az én(re)konstrukció kérdésének.

Hagyományosan, és különösen a horror műfajában – írja Du Coudray – a szubjektum kiüresedése retteget vált ki: az eleve idegenként és fenyegetőként megélt belső és külső környezet egybeolvadása a fenséges (sublime) rémisztő aspektusát erősíti fel. Az ebben az állapotban megtapasztalt semmivel szemben tehetetlen karakterek, pl. farkasemberek, képtelenek feladni önnön szubjektivitásukat, az énen kívüliségben is csak önnön megosztottságukat, végzetes liminalitásukat érzékelik. Velük szemben kínálja fel Du Coudray a fantasy farkasemberének átlényegülését mint lehetséges szubjektum-értelmezési lehetőséget. A fantasyben megjelenő transzcendens élmény – a természetben és a tágabb összefüggésekben való feloldódás – hatására nem az elkülönülés, hanem az egyesülés, az egység üdítő megtapasztalása válik hangsúlyossá; ahol az én hátrahagyása nem drasztikus szakadást, hanem megerősítő egységélményt jelent: „Míg a gótikus horrorban az én alapjában véve folyamatos tagadásban létezik és az „üresség” elnyomásával párosul, addig a fantasyben az „üresség” tudatosítása meghatározó az én, a Másik és a környezet szempontjából.”<sup>318</sup> Du Coudray arra is felhívja a figyelmet, hogy énkonstrukció csakis akkor lehetséges, ha van valami, amit hátra hagyhatunk, amihez visszatérhetünk. Bár a fantasy farkasemberei időszakosan képesek elszakadni saját szubjektivitásuktól, ezáltal pedig eggyé válni környezetükkel, azonosulni külső és belső természeti közegükkel, a transzcendencia élménye mindig szubjektumhoz kötött marad. Így a szubjektum önmagától való elszakadásának transzcendens élménye valójában a tudatosodást és a felelősségérzet fejlődését szolgálja: „A nem-Énnel való találkozások [...] nagyon is kívánatos tapasztalatot hordoznak. Amennyiben komolyan vesszük [...] hogy választásaink befolyásolják [...] a jövőt, el kell gondolkodnunk azon, hogy ezek a találkozások akár szükségesek is lehetnek a túléléshez.”<sup>319</sup>

Ugyan Du Coudray nem fejt ki részletesebben a kérdést, az ökológia, a pszichoanalízis és a spirituális-vallási transzcendencia-élmény mentén kibontott elmélete, miszerint a fantasy farkasembere élhetőbb szubjektum-modelleket kínál, mint a gótikáé, illetve hogy ezek tükrében a fantasy mint önálló műfaj legitim keretek között definiálható – itt véget ér. Talán nem véletlen, hogy

---

<sup>317</sup> Vö. Kiss; García és Sánchez.

<sup>318</sup> „Whereas the reconstitution of the self in Gothic horror is founded upon a repeated denial or repression of ‘voidness’, the return to subjectivity in fantasy preserves conscious awareness of ‘voidness’ and its implications for self, Other and the environment.” (Du Coudray 148.)

<sup>319</sup> „The occasional encounter with the not-Self is [...] profoundly desirable. If we are to take seriously the [...] suggestion that our ethical and spiritual choices may affect our [...] future, it may even be necessary for our survival.” (Uo. 149.)

írásának a „manifesto” címet adta, hiszen egy kiáltvány kevésbé szól az akkurátus tudományosságról, mint arról, hogy vázlatosan és meggyőzően ismertessen egy témát. Mindenesetre látnivaló, hogy az „A manifesto for werewolves” oldalain a szerző horror és fantasy kontrasztvizsgálatában a fantasyt a gótika mint legitim műfaj ellentétpárjaként jeleníti meg. A szubjektum-elméletek mentén történő egybevetés során így maga a fantasy is legitimmé válik, hiszen az összehasonlításban egy olyan műfaj méltó párja, mely az irodalomtudomány bevett vizsgálódási tárgyát képezi. Du Coudray a kontrasztok és párhuzamok kiemelése mentén felépített érvelés segítségével teremt meg szinte észrevétlenül azt a kontextust, melyben a fantasy elhelyezése, sőt jelenléte a tudományos irodalomelméleti diszkurzusban nemcsak, hogy legitim, de magától értetődő.

### **Gótika és fantasy határán – R. J. Lupin professzor karrierje a Roxfortban**

Az „A manifesto for werewolves”-ban írtak alapján J. K. Rowling farkasemberét, Remus J. Lupin professzort, a Roxfort sötét varázslatok kivédése óra – tanári pályafutásuk tekintetében mindenképpen kérészéletű – oktatóinak egyikét egyértelműen a horror/gótika farkasemberei között kell elkönyvelnünk. Du Coudray konkrétan utal a *Harry Potter és az azkabani fogoly* című kötetre, s bár csak felsorolás szintjén említi a művet, míg az alátámasztást elhagyja, a rákövetkező fantasy kontra gótika érvelésrendszer megerősíteni látszik a besorolást:

Azonban a [...] fantasy farkasembere gyakran teljességgel megkülönböztethetetlen a horror farkasemberétől. Így van ez a *Her Majesty's Wizard (Őfelsége varázslója)* című regényben is, ahol a lykantróp a Farkas Embert idéző szavakkal írja le farkasságát: „Amikor farkas vagyok, nincs lelkiismeretem, nincs bennem könyörület, sem megbánás. Csak az éhség.” Hasonló a helyzet a J. K. Rowling *Harry Potter és az azkabani fogoly* (1999) című kötetében szereplő farkasemberrel is.<sup>320</sup>

Du Coudray mellett érvel, hogy a fantasy és a horror farkasembere jobbra megkülönböztethetetlenek egymástól – a fantasy rovására, hiszen az önkontrollt vesztett, liminalitásában vergődő alakváltó egyértelműen „gótikus beállítottságú”: pusztít, retteg, szenved és tehetetlenségében önmagát marcangolja. A következőkben a Du Coudray által megjelölt Harry Potter-kötet alapján rekonstruálom Remus J. Lupin karakterét az előző alfejezetben vázolt fantasy/horror műfaji sajátosságok, pontosabban a fantasyhez előzőekben kapcsolt szubjektumelméletek tükrében. Egyfelől bemutatom, hogyan működik az elmélet az elemzés gyakorlatában, másfelől megkísérlem bizonyítani, hogy bár a végkövetkeztetés, miszerint Lupin

---

<sup>320</sup> „Yet, the werewolf of [...] fantasy is often virtually indistinguishable from the werewolf of horror, with the lycanthrope in, for example, describing his experiences in wolf form in terms reminiscent of the Wolf Man: «When I am a wolf, there is nothing left of conscience, pity, or remorse left [sic!] within me. All that's left, are appetites.» The representation of the werewolf in J. K. Rowling's *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban* (1999) follows similar lines.” (Uo. 136.)

professzor is a gótikus beállítottságú farkasemberek sorát gyarapítja alapvetően nem elhibázott, mégsem teljesen helytálló, amennyiben narratívájában kimutatható egy – ha a végkifejletet alapvetően felül nem is ír, mégis – erőteljes fantasy vonal.

Az elemzés során kizárólag a *Harry Potter és az azkabani fogoly* című kötetet vizsgálom. Nemcsak azért, mert Du Coudray is ezt jelöli meg érvelése alátámasztására, hanem mert a Harry Potter-sorozatnak e kötetében kapjuk legrészletesebb leírását Lupin professzor karakterének. Az *azkabani foglyot* követő kötetekben Lupin kevésbé játszik központi szerepet, miáltal személyiségének, karakterének egyéb, *Az azkabani fogolyban* bemutatottaktól eltérő aspektusával nem találkozunk. Fontos továbbá, hogy bár a Harry Potter-sorozatban számos alakváltó megjelenik, akik közül sokan a kutyafélék családjába tartozó fajokká átváltozni képes emberek, az elemzésben kizárólag Lupin professzor alakjának vizsgálatára szorítkozom, bár vonzó volna Sirius Black (a fekete kutyává változni képes animágus) karakterének jellemzése, vagy Fenrir Greybacké (a horror műfajába hibátlanul illeszkedő gonosz/bosszúálló farkasemberé). A Rowling által életre keltett varázslóvilág persze nemcsak az animágusoktól hemzseg (a macskaalakot öltő MacGalagony professzor, aki a sorozat nyitójelenetének egyik „főszereplője”; a szarvassá változni képes James Potter; Peter Pettigrew alias Makesz, a patkány; az információit bogár alakjában megszerző újságíró, Rita Skeeter; a Trimágus Tusán félig cápává változó Viktor Krum stb.). Rengeteg benne a mindenféle bűbájjal és varázslattal változó alak, például a Százfülé-főzet hatására – véletlenül – macskává, majd később – szándékoltan – mágiaügyi minisztériumi dolgozóvá váló Hermione Granger, vagy ifjabb Barty Kupor, aki Rémszem Mordonná változik. Tudjuk Ki képes megszállni bármilyen élőlényt; Nagini, a kígyó Bathilda Birscók bőrébe bújik; többször megjelenik a bármilyen alakot ölteni képes, ám saját alakkal nem rendelkező(!) mumus stb.<sup>321</sup> A liminalitás és a transzformációk e tárházának felfedezését elhagyom és csak Remus J. Lupin karakterének bemutatására szorítkozom.

Mint láttuk, a szubjektum-modellek tükrében bemutatott gótikus farkasember állandó konfliktusban és önellentmondásban van önmagával és környezetével. Mivel képtelen elfogadni önnön liminalitását, és folyamatosan (ám hiába) küzd megváltozott természete – a kivédhetetlen transzformációk sorozata – ellen, az ilyen farkasember szenved, pusztít és retteg. Remus Lupin megjelenésében csakúgy, mint önmagával való viszonyában egyértelműen a gótikus horrorhoz kapcsolódó farkasemberek táborát gyarapítja. Rowling a karaktert bemutató leírásban beteges, megviselt ember képét festi meg, mely egyfelől utal Lupin állapotának patolgikusságára, másfelől megjeleníti a jellemét meghatározó baljós és meghatározhatatlan bizonytalanságot:

---

<sup>321</sup> A mumus mint alaktalan alakváltó csodálatos példája volna a Du Coudray által taglalt transzcendens értelenség-élményre épített szubjektummodellnek, ahol valójában nincs fix „személyiség”, melyhez az egyén visszatérhetne, vagy ahonnan elindulhatna.



Ott csak egy személy ült, egy férfi, aki az ablak mellett aludt. Harry, Ron és Hermione habozva megálltak az ajtóban. A Roxfort Expresszt a diákoknak tartották fenn, s a büfékocsis boszorkányon kívül más felnőtt soha nem utazott.

a vonaton.

Az idegen elnyűtt, folt hátán folt varázslótalárt viselt, és betegnek, vagy legalábbis kimerültnek tűnt. Bár nem volt idős, barna hajába ősz szálak vegyültek.

[...] a poggyásztartón egy hosszú madzaggal körbetekert, viharvert bőrönd feküdt. A bőrönd egyik sarkánál hámló betűkkel az „R. J. Lupin prof.” felirat állt.

– Vajon mit tanít? – töprengett hangosan Ron, Lupin professzor sápadt profilját fürkészsze.

– Nem nehéz kitalálni – suttozta Hermione. – Csak a sötét varázslatok kivédése jöhet szóba.

A sötét varázslatok kivédése órákat eddig minden évben más tanár tartotta nekik. Az iskolában sokan arra gyanakodtak, hogy az álláson átok ül.

– Remélem, érti a dolgát – csóválta a fejét Ron. – Így ránézésre úgy tűnik, hogy már egy sötétebb pillantástól beadja a kulcsot...<sup>322</sup>

Lupin a leírásban alvó idegenként jelenik meg. A jellemzés hangsúlyozza, hogy felnőttként jelenléte mennyire kirívó a tanulókat Roxfortba szállító vonat kontextusában, és kiemeli idegenségét, a többi szereplőtől való éles elkülönülését. A másságra alapozott benyomást csak erősíti, hogy a professzor alszik, vagyis a körülötte lévők számára bizonyos határokon túl hozzáférhetetlen. Jelenléte passzív, és a róla formálódó első benyomás alakítására ilyen értelemben vett jelen-nem-léte folytán képtelen. Így a vele egy kupéban utazókra hárul, hogy az olvasó és önmaguk számára értelmezzék és megkonstruálják karakterét.

Annak ellenére, hogy bátor, intelligens, őszinte és megbízható emberként ismerjük meg (a vonaton szembeszáll a dementorokkal; később kiváló oktatónak és igaz barátjának bizonyul), karaktere a történetben alapvetően az „átokhoz”, a „halálhoz” és a „kórsághoz” kapcsolódó asszociációk és képek mentén kerül definiálásra.<sup>323</sup> Első jellemzésekor a szövegben a következő kifejezések szerepelnek: idegen; elnyűtt; folt hátán folt; beteg; kimerült; nem öreg, mégis ősz; viharvert; hámló; sápadt; átok; beadja a kulcsot. Később el-elmarad a közös étkezésekről, néha órát is helyettes tanár tartja.<sup>324</sup> Rossz közérzetét és gyengélkedését bonyolult elkészítésű, gyanús bájitallal kúrálja.<sup>325</sup> Lupin professzor karakterének megformálásakor Rowling a vonatkozó horror alkotások évszázados trendjét követi, mely szerint a farkasember önellentmondásos természete mögött szörnyű, melankóliával kísért állapot lappang (a farkasemberség, melyet sokáig különös-megmagyarázhatatlan

---

<sup>322</sup> Rowling 2000: 46–47.

<sup>323</sup> Vö. uo. 52.

<sup>324</sup> Vö. uo. 105–106; 142–143.

<sup>325</sup> Vö. uo. 97–98.

„betegségként” észlel környezete és az olvasó).<sup>326</sup> Vagyis a vérfarkas (ahogyan a Harry Potter-sorozatban utalnak a farkasemberekre) állapota, jobban mondva egész lénye és mivolta alapvetően patológikus. Béneyi Tamás a metamorfózis kapcsán az átváltozás allegorizálhatóságát fejtegetve megállapítja, hogy az átváltozás mindenkor az identitás mély válságát jelzi, amikor a kint és a bent (énérzet és test; lélek és forma) drasztikus ellentétben áll egymással.<sup>327</sup> Azonban a farkasember esetében nem egyszeri, ovidiuszi értelemben vett metamorfózisról van szó, hanem folyamatos identitásválságról, mely az átváltozás elszenvedőjét két világ közé szorítja. A Du Coudray-féle gótikus értelmezés szerint a horror farkasembere ezek egyikében sem lelhet megnyugvásra. Ez a nyugtalanság és „nem illeszkedés”, az önmagával való meghasonlás és a megváltozott természetnek való kétségbeesett ellenállás válik szimptomatikussá, patológikus jegyekkel ruházva fel az önmaga ellen (is) berzenkedő farkasembert.<sup>328</sup>

Az olvasó, ha sejti is, a kötet végéig nem tudja pontosan, mi a baja Lupin professzornak, bár Rowling számos alkalommal utal a professzor betegségének mibenlétére. Az első ilyen utalás a sötét varázslatok kivédése tanár vezetékeve. A „Lupin” a latin „lupus” szóra hajaz, mely magyarul farkast jelent. Az olvasó később megtudja szintén árulkodó keresztnévét is – Remus –, mely egyben végzetét vetíti előre. A legenda szerint Róma alapítóját, Romuluszt és testvérét, Rémuszt egy nőstényfarkas nevelte fel. Rémusszal később bátyja végez. Ugyan Remus J. Lupint a Harry Potter-sorozat utolsó kötetében megírt roxfordi csatában ölik meg, a farkastermészettel és az erőszakos halállal kapcsolatos asszociációkat előhívó név mintegy posztulálja sorsa beteljesülésének mikéntjét.<sup>329</sup> Ugyancsak árulkodó a Lupin legbensőbb félelmét megtestesítő mumus, aki a professzor előtt rendre sápadt fényű gömbbé, holddá változik.<sup>330</sup> Ugyan a horror műfajban, filmen és irodalomban egyaránt, a holdciklus mint az alakváltozást katalizáló természeti tényező csak Curt Siodmak 1941-es *A farkasember* című filmjével vált kötelező elemévé, a mára klasszikusként ismert farkasember narratíváknak ott rögzített sztereotipikus „kellékei”. Az *azkabani fogoly*ban is megjelennek.<sup>331</sup> A telihold mellett tipikus

---

<sup>326</sup> Vö. pl. Ovidiusz *Átváltozások*; Arthur és Gorlagon; John Webster *Amalfi hercegnő*; George W. M. Reynolds *Wagner, the Wehr-wolf*; Saki Gabriel Ernest; Clemence Housman *The Were-wolf*.

<sup>327</sup> Béneyi 25.

<sup>328</sup> Hiszen nem született farkasembernek – lásd később.

<sup>329</sup> Rowling 2008: 492.

<sup>330</sup> Rowling 2000: 58; 151.

<sup>331</sup> Dziewianowicz 654. George W. M. Reynolds *Wagner, the Wehr-wolf* című nagyszabású gótikus regényében tesz elvetélt kísérletet a farkasember-irodalom, mint önálló műfaj jegyeinek rögzítésére. Ellenpélda a vámpírirodalom: Bram Stoker *Drakulája* hatékonyan rendszerezte és dolgozta át az addig rendelkezésre álló folklór-hagyományok és mítoszanyag vámpírokra vonatkozó elemeit. A farkasember-irodalomban ezt az áttörést alig félévszázaddal később a mozi hozta meg. (Vö. Douglas 246.) Vonatkozó művek pl. Manly Banister *Eena*; Seabury Quinn *The Phantom Farmhouse*; Whitley Strieber *The Wolfen*; Stephen King *The Cycle of the Werewolf* és *A talizmán*; Gary Brandner *The Howling* – illetve a '70-

mozzanat a harapás útján terjedő farkasember-kór és a kínok között elszenvedett átváltozás. Továbbá, bár Lupin átváltozásából nem sokat látunk, a transzformáció leírása megfelel a horrorisztikus átalakulás *A farkasemberben* felállított külsődleges követelményeinek:

Hátborzongató hörgés hangzott fel. Lupin feje és teste nyúlni kezdett, mintha képlékeny masszává változott volna. Válla és gerince meggörnyedt, majd sűrű szőr burjánzott el arcán és karmos mancsa korcsosuló kezén. [...]

A vérfarkas villogó fogait csattogtatta.<sup>332</sup>

Az arc és a kezek (majd mancsok) deformálódása (korcsosulása), a görnyedt-görcsös testtartás, a burjánzó szőr és a kiálló éles szemfogak mind Lon Chaney Jr. alakítását idézik. További egyezés a komoly fájdalmakkal és drasztikus hangulatváltozással járó átalakulást enyhítő farkasölőfű-főzet.<sup>333</sup> A boglárkafélék családjába tartozó mérgező farkasölő sisakvirág (*aconitum lycoctonum*) az 1940-es évek elejétől terjedt el a horrorban (mind az irodalomban, mind a vásznon) mint a farkasember elriasztására, gyengítésére, akár elpusztítására is alkalmas növény.<sup>334</sup>

Egyetlen epizód kivételével Lupin is tragikus megközelítésben értelmezi saját magát. Amikor *Az azkabani fogoly* történetének végéhez közeledve Hermione felfedi a professzor valódi természetét, Lupin keserű szájjal számol be hanyattatott életéről:

– Kisgyermekkoromban kaptam a harapást. A szüleim mindent megpróbáltak, de akkoriban még nem volt orvosság az ilyesmire. [...]

– Régen, mikor még nem ismerték a farkasölőfű-főzetet, hónapról hónapra vérszomjas szörnyeteggé váltam.

[...]

– Abban az időben az átalakulásaim... borzalmasak voltak. Vérfarkassá változni fájdalmas dolog. Mivel nem voltak körülöttem emberek, akiket megharaphattam volna, ezért saját magamat marcangoltam. [...]

– Mikor épp nem szenvedtem az átkozott kórtól, nagyon boldog voltam a Roxfortban – boldogabb, mint valaha.

[...]

– Persze sokszor furdalt a lelkiismeret, hogy visszaélek Dumbledore bizalmával. Felvett engem a Roxfortba, felelősséget vállalt értem... én pedig hálátlanul megszegtem az összes szabályt, amit az én és a körülöttem élők biztonsága érdekében felállítottunk. [...]

---

es években népszerű farkasember-filmek regényátirata (*The Werewolf of London; The Wolfman; The Werewolf vs. the Vampire Woman* stb.).

<sup>332</sup> Rowling 2000: 239.

<sup>333</sup> Uo. 221–222.

<sup>334</sup> Vö. Dziewianowicz 654; Douglas 225, 247.

Lupin vonásai megkeményedtek, s hangjában önutálat csendült.<sup>335</sup>

A kisgyermekként egy vérfarkas (mint utóbb kiderül: Fenrir Greyback) áldozatául esett fiút szülei patologizálják: állapotára orvosságot keresnek, vagyis nem integrálni próbálják az új és ijesztő helyzettel előállt kettősséget, hanem meggyógyítani, ha lehet, a farkas rovására megcsonkítani az immáron kétalakú szubjektumot. Azonban Lupint nemcsak szülei, saját maga is patologizálja: „szenvettem az átkozott kórtól”; „mikor még nem ismerték a farkasölőfű-főzetet”; „hálátlanul megszegtem az összes szabályt, amit az én és a körülöttem élők biztonsága érdekében felállítottunk”. Lupin nem csupán testében, de lelkében is beteg: kívül-belül „marcangolja magát”, „hangjában önutálat csendül”, „vérszomjas szörnyetegként” látja magát, aki csak akkor boldog, amikor emberi önmaga. Azonban hiába igyekszik elhatárolódni önmagától – ez csak a textus szintjén lehetséges; mint szubjektum, önmagával diszharmóniában élő kétalakú lény marad, aki az állatok és az emberek világában nem egyaránt otthonosan mozog, hanem egyaránt idegenként van jelen.<sup>336</sup> Du Coudray a horror és a fantasy farkasemberének egybevetésekor valahol mindig a félig üres/félig teli megkülönböztetés mentén mozog, amikor freudi/jungi vonatkozásban vizsgálja a szubjektum önmagával való viszonyát. Lupin kategorikusan elutasítja az azonosulás gondolatát – így belső és külső reprezentációja, valamint a társas kontextusban róla alkotott kép is megosztott marad.<sup>337</sup>

Lupin azonban, úgy tűnik, megfélekedezik életének egy általa is kiemelt szakaszáról, amikor is megtalálta az egyensúlyt és az egészséges viszonyulási módot saját liminális állapotához. Saját bevallása szerint a Roxfortban eltöltött diákévei alatt barátai, minden igyekezete ellenére, kitudták titkát és legnagyobb megdöbbenésére nem elfordultak tőle, hanem még közelebb kerültek hozzá: „Féltem, hogy ha megtudják, miféle szörnyeteg vagyok, megundorodnak tőlem. De hiába titkolóztam [...] rájöttek az igazságra... cseppet sem zavarta őket a dolog. Mi több, segítettek abban, hogy átalakulásaim szörnyű tortúrából csodálatos kalanddá váljanak.”<sup>338</sup> Fontos, hogy Lupin nem önerőből kerül egyensúlyba saját magával, hanem külső segítséggel. Barátai hatására liminalitását átmenetileg

---

<sup>335</sup> Rowling 2000: 221–223.

<sup>336</sup> „Az emberek nem szeretik a farkasembereket. A farkasok sem szeretik a farkasembereket. Az emberek nem szeretik az olyan farkasokat, akik úgy gondolkodnak, mint az emberek és az emberek nem szeretik az olyan embereket, akik úgy viselkednek, mint a farkasok. Ami nagyjából mutatja, hogy az emberek mindenütt egyformák.” („Humans don't like werewolves. Wolves don't like werewolves. People don't like wolves that can think like people, and people don't like people who can act like wolves. Which just shows you that are the same everywhere” [Prachett 151].)

<sup>337</sup> „– Harry, egy szavát se hidd el! [...] Ez az ember egy vérfarkas!” (Rowling 2000: 217.) Hiába ismerték meg tanárukat jóra való, mitöbb csodálatos emberként, a vérfarkasság ténye felülírja a látszattá „degradálódó” személyes tapasztalatot. Érdekes volna megvizsgálni a reakció/jelenség tágabb társas kontextusát, illetve a Harry Potter-univerzumban megjelenő diszkriminációs politikát mint intézményes és legitim (tehát nem feltétlenül tudatosan megélt, vagy alkalmazott) mechanizmusát. Vö. Green Chappel 21–35.

<sup>338</sup> Rowling 2000: 222.

csodálatos kalandként éli meg, melynek során sikerrel integrálja magában emberi és állati énjét. A tény, hogy Lupin módot talál arra, hogy addig sorscsapásként megélt átváltozásait és farkas-énjét pozitívan fogja fel, hogy a jungi személyiségfejlődés ilyen egyszerűsített, mégis helytálló leképezését jeleníti meg, egyértelműen a Du Coudray elgondolásában a fantasy felé közelítő farkasember-értelmezések irányába mutat. Lupin úgy emlékszik vissza az animágia (az állattá változás varázslatának) fortélyait a kedvéért illegálisan kitanuló barátaival töltött időkre, mint élete legszebb szakaszára. „A közelségük jótékony hatással volt rám. Külsőre ugyan farkas maradtam, de a lelkem megszelídült a jelenlétükben.”<sup>339</sup> Hasonlóan a fantasy farkasembereihez, Lupin is abban a pillanatban megbékél *másságával*, amint lehetősége nyílik rá, hogy ne *Másikként* tekintsen magára. Esetében a külső (baráti) elfogadás és megerősítés indítja el a tragikus sorsú (gótikus) farkasemberből a játékos, szelíd, kalandokat kereső és falkában (jobban mondva egy szarvas, egy kutya és egy patkány társaságában) kedvére portyázó, önfeledt (fantasy) farkasemberré válás belső folyamatát. Lupin tehát megtestesíti azt, ami a fantasy regény farkasemberének sajátja: olyan központi karakter, aki tisztában van a benne és a világban rejlő veszélyekkel, de a fenyegető lehetőségek ellenében él szabadságával és liminalitása felszabadító, örömteli aspektusaival.<sup>340</sup>

Csak hogy az ember és a farkas békés együttélése Lupin periodikusan változó testében nem tartós. Társak hiányában visszazuhan korábbi melankolikus, patologizáló, tragikus (önmarcangoló, vérszomjas, dühödt, kétségbeesett) állapotába és a farkasölőfű-főzet segítségével ismét kezelésbe veszi saját magát, újfent kórságként értelmezve saját szubjektivitását. Üldözött, kiközösített, az önmagában és környezetében tapasztalt radikális ellentétek között megfeszülő teste és a hold ciklusának hatására megosztott tudata kínozzák és megbéklyózzák – így a horror műfajához kapcsolt szubjektumelméletek vonzásában ragad.<sup>341</sup> Megbélyegzett és helyét nem lelő varázslóként (se nem ember, se nem állat), hasonló sorsra jut, mint a legtöbb alakváltó a sorozatban: McGalagonyt kivéve nagyjából mind erőszakos halált halnak (pl. James Potter, Sirius Black, Fenrir Greyback, Tonks). Du Coudray is ezt támasztja alá, amikor így ír:

A fantasy logikája mentén felépített farkasember történetekben sokkal inkább jellemző a farkasember identitás ellentmondásos aspektusainak összebékítésére tett törekvés

---

<sup>339</sup> Uo.

<sup>340</sup> „A fantasy regény ... olyan rendszer alappilléreként érti meg és fogadja el a halált, a pusztulást és a változást, amelynek ugyanakkor szerves részét képezi az elégedettség, a boldogság és a szabadság is.” („The fantasy novel ... understands and accepts death, decay, and change as essential parts of a system which also contains satisfaction, joy, and freedom.”) (Elgin 184).

<sup>341</sup> Bár jelen szövegben csak *Az azkabani foglyot* tárgyalom a horror/fantasy séma mentén, tehát szándékoltn elhagyom a karakter teljes életútjának elemzését, megjegyzendő, hogy a további kötetekben barátok között látjuk, megházasodik, gyermeket nemz – és mindezek ellenére is kétségek között örlődik.

megjelenítése, mint az ember és a farkas közötti belső konfliktus vázolása, ami jobbra szenvedéshez, erőszakhoz vezet és halált hoz.<sup>342</sup>

Egyfelől tény, hogy Lupin karrierje a Roxfortban alapvetően horror besorolást szorgalmaz, hiszen saját diákjaira, barátaira támad, állásából felmond, alakváltó mivoltához undorral, megvetéssel, keserű önutálattal viszonyul.<sup>343</sup> Másfelől azonban maga Du Coudray írja, hogy a fantasy keretében ábrázolt farkasember, ha más nem, kísérletet tesz lénye ellentmondásos aspektusainak egységesítésére, megpróbál pozitívan viszonyuljon önmagához és alakváltó mivoltából adódó lehetőségeihez. Remus J. Lupin professzornak bár nem sikerül a fantasy farkasember jellemének főbb vonásait tartósan kialakítani vagy magáévá tenni, mégsem könnyelhetjük el egyértelműen a gótika sötét sorsú vérfarkasai között. Hiszen Du Coudray maga állítja, hogy a fantasy farkasembere sokszor alig megkülönböztethető a horrorétól. Egy kategorikus horror/fantasy elemzés mindenképpen a horror felé tolná el a hangsúlyt, azonban a tény, hogy Lupin élete egy szakaszában képes volt felülemelkedni a tragikus én-értelmezésen és megtapasztalta a megosztottság egységében való feloldódást, némiképp árnyalja a végkövetkeztetést. Ha tisztán fantasy karakterként nem is szerencsés elkönyvelni, a *Harry Potter és az azkabani fogoly* alapján mindenképpen helytelen Lupin alakjának a horrorral való rokonítása.

---

<sup>342</sup> „Werewolf stories that pursue the logic of fantasy certainly explore the possibilities of integrating the antagonistic aspects of the werewolf’s identity, rather than documenting the process by which the conflict between the human and the wolf leads to spiritual torment, violence and death.” (Uo. 141.)

<sup>343</sup> A későbbi kötetekben ez csak egyre fokozódik, amikor várandós feleségét ott akarja hagyni szégyenében; amikor önmagát degradálva azonosul átkozott és megvetett fajként megbélyegzett sorstársaival stb. Vö. Green Lupin karakteréről.

### Ember vagy, vagy farkas?

A farkasember mint a normát kifejezetten és szélsőséges mértékben sértő transzgresszió megtestesülése nemcsak a személyiség-, de a fizikai jegyek szintjén is magán viseli kívülállóságát. Amennyiben a farkasember mint deviáns figura adott irodalmi szövegben emberalakban is az olvasó elé járul, valami mindig elárulja kétalakúságát, legyen bár a leírás rövid: „genetikailag megfelelt a régi legendákban leírtaknak. Fekete haj, hosszú ujjak, sárga szem és a teljes homlokon átívelő szemöldök – ez volt Lupe”,<sup>344</sup> vagy részletes:

Az egyébként közepes termetű idegen szálkás testalkata miatt magához képest mégis magasnak tűnt. Lompos, hosszú fekete kabátot viselt, a cipője tiszta sár. Az arca vértelen volt, mégsem tűnt sápadtnak; bőre sötét, szürkés, fakó. Hegyes orra alatt keskeny állkapcsa éles vonalban rajzolódott ki. Kiálló arccsontjától olyannyira széles mosolyt eláruló, mély árkok futottak az álla felé, amely összeegyeztethetetlennek tűnt a mélyen ülő mézszínű szemekből áradó tekintettel. [...] A férfi egész megjelenése *másságot* tükrözött...<sup>345</sup>

A potenciális farkasember nemcsak testfelépítésében, vonásaiban, nevében (pl. Lupe),<sup>346</sup> de egész kisugárzásával előre – adott esetben vissza – vetíti az átváltozásban rejlő, fizikai értelemben vett határsértés lehetőségét. A sárgás szemek, a hosszú ujjak, a hosszúkás, mosolyból vicsorba torzuló arc, a szikár, atletikus testalkat, a figyelmet megragadó megfoghatatlan „*különbözőség*” mind azt hivatottak érzékeltetni, hogy az ábrázolt karakter nem mindennapi és már megjelenésében sem feltétlenül illeszkedik magától értetődően a megszokott valóságértelmezési sémákba.

Azonban a megjelenésében és megnyilvánulásaiban egyértelműen a farkas, a véreb vagy a kutyafélékhez tartozó egyéb ragadozó állat vonásait gyakorta olyan szereplők is hordozzák, akik minden látszat ellenére: emberek. A jelenség azért érdekes, mert ezekben az esetekben farkasember és ember között lehelet vékonyra, szinte elmosódottá válik az a határ, ami elválasztja a normaszegőt a „normálistól”. Mondhatni itt válik láthatóvá a periféria két oldala: egyik oldalon az állatszerű emberek, akik még elfogadható mértékben feszegetik a határokat; a másik oldalon az emberszerű

---

<sup>344</sup> „Genetically she'd matched the old legends. Dark-haired, long-fingered, yellow-eyed, with a slash of the single eyebrow across her forehead, that was Lupe” (Yolen 189).

<sup>345</sup> „Of less than medium height, the stranger had yet that sort of ranging leanness that lends vicarious inches. He wore a long black overcoat, very shabby, and his shoes were covered with mud. His face had no color in it, though the impression it produced was not one of pallor, the skin was of a dark sallow, tinged with gray. The nose was pointed, the jaw sharp and narrow. Deep vertical wrinkles, running down toward it from the high cheekbones, sketched the permanent groundwork of a broader smile than the deep-set, honey-colored eyes seemed likely to authorize. [...] The man's whole appearance suggested *difference*...” (Fleming 196 – minden fordítás tölem, Cs. M.).

<sup>346</sup> „Lupe” spanyolul azt jelenti, „farkas”. A név, mint egyértelmű és végzetes jel számos farkasembert szerepeltető szövegben segíti az olvasót a transzgresszor minél korábbi beazonosításában.

farkasok, akik egyértelmű fenyegetést jelentenek a felállított normákra nézvést. Ezáltal kívül kerülnek az elfogadható, a kezelhető, a mindennapi realitáson. A normalitásról folyó diskurzusban a „deviáns” és a „különc” két olyan aspektusa egy és ugyanazon jelenségnek, jelesül a normaszegésnek, ami Peter Fleming *The Kill* (A préda, 1942) és Guy de Maupassant *Le loup*<sup>347</sup> (A farkas, 1882) című elbeszéléseiben kiválóan elemezhető, éppen a két kategória átjárhatósága, nehezen megkülönböztethető jellege miatt.

Hol válik el a különtség, vagy a szenvedély a fenyegető devianciától és a fékevesztett ösztönök szabadon engedésétől? Megengedett-e a bosszú, és ha igen, kinek és miért? A két elbeszélés olyan férfiakat jelenít meg, akik bár egyértelműen farkasként viselkednek, mégsem azok és nem is változnak azzá. Adott esetben még annak ellenére sem csúsznak át a veszélyes deviáns kategóriájába, ha a történetben megjelenő fenevadtól (a fizikai transzformációt, mint meghatározó motívumot leszámítva) lényegében alig különböznek. Mielőtt tovább mennék az elemzésben, kitérek a deviáns/normális megkülönböztetésre. Szándékosan kerülöm a bináris oppozíció bármilyen szinonimájának használatát, hiszen, mint azt már előrevetítettem, úgy vélem, a két kategória egymással ambivalens kapcsolatban áll. Hasonlóan ahhoz a kettősséghez, melyet a freudi *unheimlich*, vagy a platóni–derridai *pharmakon* hordoz magában, a deviáns/normális párosban is megjelenik a kétféle egymással radikális ellentétben álló jelentés egyezése.<sup>348</sup>

A számos lehetséges interpretáció közül a deviáns és a normális fogalmait érdemes a szociálpszichológia felől értelmezni, ezen belül is a Peter L. Berger és Thomas Luckmann által képviselt fenomenológiai tudásszociológia alaptézisei mentén. A választott megközelítésmód helytállóságát igazolja az elemezett novellák narratív struktúrája. Mind Peter Fleming *A préda*, mind pedig Guy de Maupassant *A farkas* című elbeszélése többszörösen egymásba ágyazott keretes szerkezetű szövegek, melyekben az egyes szám első személyű narrátor egy egyes szám harmadik személyben elmondott történet szereplője. Míg *A farkasban* egy francia márki családtörténeti elbeszélését hallgatjuk meg egy jól elköltött vacsora után, *A préda* többszörösen egymásba ágyazott narratívákból kifejtett cselekménye egy vonatpályaudvaron várakozó fiatalember elbeszélésére épül. A történet tehát mindkét esetben egy az eseményeket közvetve vagy közvetetten megtapasztalt narrátor elbeszéléséből vagy visszaemlékezéséből bontakozik ki. Egy távolról sem omnipotens, minden esetben személyesen érintett, tehát a legkevésbé sem csalhatatlan vagy érzelemtől mentes mesélő többszörösen szűrt meséje tárja elénk a számára objektívként leképezett „valóságot”. Így a történetekben állatként viselkedő, mégis a fennálló társadalmi rendbe illeszkedő karakterek elemzése szinte kínálja az egyéni szempontban megjelenő objektíve leképezett szubjektív csoportdinamikák,

---

<sup>347</sup> Maupassant 509–513.

<sup>348</sup> Freud 418–430, valamint Derrida *La pharmacie de Platon*.



illetve a „periferikus: megtűrt”, „periferikus: fenyegető, tehát megsemmisítendő” figurákhoz való attitűd társadalmi, társadalmi-pszichológiai megközelítését.

## A deviáns és a külön

Peter L. Berger és Thomas Luckmann osztrák szociológusok *A valóság társadalmi felépítése* (*The Social Construction of Reality*, 1966) című szociálpszichológiai-tudásszociológiai alapművükben a tudás és a valóság-érzékelés fogalmait körüljárva tárják fel a társadalom működését. Kiinduló tézisük, hogy valóság és tudás mindig adott társadalom kontextusában értelmezendő (tehát mindkettő relatív),<sup>349</sup> valamint hogy *valóság* alatt minden esetben a mindennapi életben megélt, „józanész” diktálta valóságot értjük.<sup>350</sup> A mindennapok során megtapasztalt valóság így nem egyszerűen a társadalom tagjainak szubjektíve értelmes életvitelének keretein belül magától értetődőként megtapasztalt valóságát jelenti, hanem egy olyan valóságot, mely az egyének gondolatain és cselekedetein keresztül születik meg, objektiválódik és marad fenn tartósan – valóságosként.<sup>351</sup> Fontos, hogy nem csupán egyetlen valóság létezik. Azonban a számos egymással párhuzamosan létező és lehetséges valóságot (például a munka, az álmok vagy a művészet valóságát) a mindennapok valósága magába foglalja.<sup>352</sup>

A valóság ebben a megközelítésben átfogó rendszer, mely rendet, mintákat, szabályokat kínál az egyén számára. Ezek segítségével a társadalom tagjai objektíve képesek értelmezni az őket érő szubjektív hatásokat, benyomásokat. A berger-luckmanni elméletben fontos kitétel, hogy a mindennapi élet ezen objektív valóságát az egyén minden esetben és kizárólag megosztás révén képes valóságosként érzékelni. A társakkal való érintkezés tipizáló sémákat generál és legitimál, melyek segítségével az interakcióban résztvevők egyeztetik és megerősítik egymás valóságát – ezáltal fenntartva, illetve fokozva a szubjektíve megélt valóság „közös-ségét”, stabilitását, objektivitását.<sup>353</sup> A nyelv mint vokális–verbális jelek struktúrája az emberi társadalom talán legfontosabb ilyen valóság egyeztető jelrendszere, hiszen amíg az egyén dialektikus kapcsolatban áll a környezetével, addig

---

<sup>349</sup> Berger–Luckmann 15; Berger–Kellner 6.

<sup>350</sup> Berger–Luckmann 27.

<sup>351</sup> Uo. 33.

<sup>352</sup> Uo. 35.

<sup>353</sup> Maurice Halbwachs külön kiemeli, hogy a szocializált egyén akkor is folyamatos interakcióban áll a társadalom tagjaival, amikor magában van. Állítása szerint lehetetlenség egészen egyedül lennünk, hiszen mindig magunkban hordozunk másokat egy sor viszonylag jól elkülöníthető szerep, elvárás és percepció/értelmezőséma formájában. Ezek azok a sémák, melyek elve meghatározzák, mi raktározódik el bennünk (emlék és tudás!), mi az, amit észreveszünk és megjegyzünk, s mi az, amit elfelejtünk vagy egyáltalán nem érzékelünk. (Halbwachs 1968: 2, 15–17.)

a valóságdefiníciók újra meg újra hitelesítődnek nem annyira explicit kimondás útján, mint inkább azáltal, hogy a definíciók hallgatólagosan maguktól értetődőnek tekintődnek, s a társalgás ezután már minden elképzelhető témáról ezen a magától értetődő alapon zajlik. Ugyane társalgás során az egyén képessé válik arra is, hogy életének változó vagy új társadalmi összefüggéseihez alkalmazkodjék.<sup>354</sup>

Tehát a nyelv úgy segít fenntartani a világról alkotott képzeteimet, hogy általa nemcsak megoszthatóvá válik a mindennapok valósága, de (számomra észrevétlenül) tipizálja szubjektív tapasztalataimat, így azok objektíve magától értetődökként tűnnek fel mások számára is – és *vice versa*.

Mi történik azonban, ha a valóságegyeztetés során zavar támad, és valami nem magától értetődő magától értetődökként jelenik meg; vagy fordítva: valami magától értetődő hirtelen bizonytalanná válik? A valóság értelmezését szolgáló tipizációs sémáik, valamint a percepció és magyarázó minták és gyakorlatok megfelelő kialakítását Berger és Luckmann a szocializáció során az egyénbe nevelt szokásrendszerrel, mint legitim, vagyis az önmagát a társas interakciók révén folyamatosan megerősítő intézményi hálóval magyarázzák.<sup>355</sup> Ezen intézményi legitimitáció egyik fontos szerepe a káosz távol tartása. Hogy miért? Egyetlen kollektív valóság sem biztos, hiszen olyan valóságokkal van körülvéve, melyek saját keretein belül ugyan értelmetlenek, azonban a „másik” valóságban teljességgel magától értetődők. Mondhatni, hogy a társadalomban (és rajta keresztül) leképeződő valóság a rend szigete a káosz tengerében. Állandó összeomlással fenyegeti az anómia lehetősége; hiszen amint fény derül a legitimáló struktúrák instabilitására, a rend megbomlik, a valóság pedig – időlegesen, vagy végleg – elveszti biztos jellegét.<sup>356</sup>

Paradox módon azonban éppen a fenyegetettség az, ami a rend állandó fenntartására kényszeríti a rendszert – a perifériának mint demarkációs vonalnak, vagyis a valóság határainak folyamatos újraírása és ellenőrzése elengedhetetlen ahhoz, hogy rend és káosz megkülönböztethető maradjon. Tehát a határvidéklakókkal való konfrontáció, a valóság egységét veszélyeztető deviáns elemek, illetve diskurzusok folyamatos láthatóvá tétele nem annyira önellentmondásos, mint inkább szükségszerű és érthető stratégia. Hiszen ahhoz, hogy a „normális” értelmet nyerjen, kontrasztban kell, hogy álljon az „abnormálissal”. Az olyan fantasztikus és mitikus lények, mint a hibridek vagy a szörnyek (pl. a kentaur, a sellő, az óriás, a küklopsz vagy a vámpír) éppen az anómia „egészséges” beáramlását hivatottak biztosítani. Egyszerre támasztják alá és bolygatják meg a fennálló rendet, mely megjelenésükkor automatikusan erősíteni, legitimálni kezdi magát mintegy válaszreakcióul a fellépő fenyegetésre:

---

<sup>354</sup> Berger–Kellner 8.

<sup>355</sup> Berger–Luckmann 65–76.

<sup>356</sup> Uo. 110–121.

A szörnyetegek szerepe kettős. Egyfelől kijelölik a normálist a patológiakustól elválasztó határvonalat, másfelől világosan láthatóvá teszik mennyire nem magától értetődőek ezek a kategóriák. [...] A szörnyetegeket kizárják és démonizálják, ugyanakkor szükséges, funkcionális elemei minden olyan rendszernek, mely életre hívja és osztályozza őket.<sup>357</sup>

A farkasember az „átlagos” hibrid lények közül is kitűnik azzal a fantasztikus tulajdonságával, hogy bár ember is és farkas is, egyszerre mindig csak egyik megnyilvánulásában lehet jelen: amikor farkas, potenciálisan ember; amikor ember, potenciálisan fenevad. A transzformáció mint létállapot következtében váltakozva él a periférián belül és kívül. A bestiáriumokban felsorolt szörnyek közül talán benne testesül meg legmarkánsabban a valóság mint egészében szubjektív konstrukció, hiszen a világok közötti átjárás számára nemhogy nem lehetetlen, de lételeme. Az alapvetően ambivalens lény így egyszerre zavarba ejtő és érdekesítő: egyszerre farkas és ember, illetve egyik sem igazán. Michael Ende *A végtelen történet* című regényében fogalmazza ezt meg kitűnően Gomor, a farkasember karaktere:

– Te csak Fantáziát ismered – mondta Gomor. – De vannak még más világok is. Például az embereké. Ám vannak lények, akiknek nincs saját világuk. Ezért tudnak egyik világból a másikba átmenni. Ezekhez tartozom én. Az emberek világában úgy jelenek meg, mint ember, noha nem vagyok az. És Fantáziában fantáziás alakot öltök – noha nem vagyok közületek való.<sup>358</sup>

Az idézet jól illeszkedik a berger–luckmanni gondolatmenetbe is, hiszen Gomor világok közötti átjárásról szóló narratívájában megjelenik a világok közötti átjárhatatlanság mint az egyes valóságok egységét biztosító kitétel. Amikor Gomor azt mondja, „Te csak Fantáziát ismered. [...] De vannak még más világok is”,<sup>359</sup> implikálja, hogy beszélgetőpartnere teljességgel tudatlan egyéb valóságok létezésével kapcsolatban, illetve hogy ezen valóságok némelyike bár időről időre esetleg valóságérzékelési tartományába eshet (mint „például az embergyerek világa”), ezek mégsem elérhetőek vagy hozzáférhetőek a számára.

Az emberi kultúrák torzulások, szörnyek és furcsaságok iránti vonzalma éppen innen ered (legyen szó bár ókori mitikus szörnyekről; középs- és újkori vásárokból mutogatott torzszülöttekről; vándorló

---

<sup>357</sup> „Monsters have a double function, therefore, simultaneously marking the boundaries between the normal and the pathological but also exposing the fragility of the very taken-for-grantedness of such categories. [...] Monsters are excluded and demonized, but nonetheless functionally necessary to systems that engender and classify them.” (Graham 39.)

<sup>358</sup> Ende 1986: 145.

<sup>359</sup> »Du kennst nur Phantásien«, sagte Gmork. »Es gibt noch andere Welten. Zum Beispiel die der Menschenkinder. Aber es gibt Wesen, die haben keine eigene Welt. Dafür können sie in vielen Welten ein und aus gehen. Zu denen höre ich. In der Menschenwelt erscheine ich als mensch, aber ich bin keiner. Und in Phantásien nehme ich phantáastische Gestalt an – aber ich bin keiner van euch.« (Ende 2004: 157.)

rémségek cirkuszairól; vagy napjaink sci-fi, képregény és manga kultuszáról). A valóságba beszüremkedő anómián – ez esetben az átlagostól eltérő lényeken – keresztül olyan világokba nyerhetünk bepillantást, melyek egyfelől vonzóak, ismeretlenek, ezáltal új lehetőségekkel kecsegtetnek, másfelől a hétköznapi szintjén, normálisan nem elgondolhatóak, vagy ha mégis, a patológia és a deviancia melléköngéjével párosulnak. Innen a farkasember alakját övező érdeklődés is:

Az organikus szörny különlegessége, hogy egyszerre Ugyanaz és egyszerre a Másik. Se nem idegen, se nem ismeretlen – egy köztes zónában létezik. Én ezt paradoxonként érzékelem: a normális emberei személyiség meghatározása tekintetében a szörnyeteg jelenléte egyszerre liminális és központi. A szörnyetegben a „különbözőség” paradoxonja mindenütt jelenlévő, ám mindenkor negatív gondolatként jelenik meg.<sup>360</sup>

A szörnyekre való fogékonyság mögött tehát a saját identitást fenyegető és megkérdőjelező, mégis (és éppen emiatt!) igéző *mátság* szemlélése és körbejárása munkál. Az irodalomban (különösen az utópia, a fantasy, a gótika, a horror és a sci-fi műfajaiban) az alternatív valóságok lehetőségének gondolatát fiktív létezésükkel feszegető figurák nemcsak azért vonzóak, mert felkínálják az olvasónak a fennálló rend megdönthetőségének opcióját, hanem azért is, mert esélyt adnak más valóságok létjogosultságának, miáltal megkérdőjelezzik a hétköznapi, normatív értelemben vett *emberséget* mint társadalmi-kulturális-történeti konstrukciót és létformát.<sup>361</sup>

### **Hétköznapi farkasemberek: Maupassant *A farkas***

Mi a helyzet azokkal a figurákkal, akik bár a mindennapok világában élnek, mégis a periférián érzik magukat otthon? Szokásaik, viselkedésük, társadalmi megítélésük tükrözi már-már furcsa, a normálistól eltérő létmódjukat. Akár tarthatnánk is tőlük, de alapvetően – és minden ellenük szóló érv dacára – embernek tekintjük őket. Ezeket a figurákat vizsgálva talán jobban kirajzolódik a periféria egyik oldalát a másiktól elválasztó határ: hiszen míg az egyik periférialakó még „megtűrt”, „elfogadható”, „emberi”, „normális”; addig a másik már „irtandó”, „patologikus”, „veszélyes” – a szó lehető legnegatívabb értelmében véve „deviáns”. Az általam hozott két irodalmi példa kiválóan

---

<sup>360</sup> Braidotti 141.

<sup>361</sup> „The peculiarity of the organic monster is that s/he is both Same and Other. The monster is neither a total stranger nor completely unfamiliar; s/he exists in an in-between zone. I would express this as a paradox: the monstrous is both liminal and structurally central to our perception of normal human subjectivity. The monster helps us understand the paradox of 'difference' as a ubiquitous but perennially negative preoccupation.” (Graham 58–59.)

Az olvasó komfortérzetét persze az is nagyban növeli, hogy a szeme előtt megelevenedő figurák mindezt a szövegen keresztül teszik, mely biztos védelmet nyújt az alternatív valóságok valóságos „betörése” ellen: bármikor letehetem a könyvet, kikapcsolhatom a lapolvasót vagy a számítógépet...

alkalmas arra, hogy a jobbára rettegett és üldözött farkasember alakját egybe vessük a perifériát lakó furcsa és meglepő módon állatias, sőt, mint látni fogjuk, farkasszerű emberekével. Érdekes módon mind Maupassant klasszikusában, *A farkasban*, mind Fleming *A prédájában* a farkas/ember az embernek farkasa, az ember pedig a farkas/emberé.

Guy de Maupassant *A farkas* című novellájában a d'Arville nemesi család legendáját meséli el az utolsó d'Arville márki. Az elbeszélés szerint a legenda igaz történeten alapul és arra ad magyarázatot, miért nem vadásznak soha a d'Arville-ek. A történet szerint élt egyszer egy testvérpár, akik:

Kettesben vadásztak egész éven át, pihenés, megállás nélkül, fáradhatatlanul. Csak ezért rajongtak, máshoz nem is értettek, csak erről beszéltek, csak ennek éltek.

Szívüket rabul ejtette ez az iszonyú, kielégíthetetlen szenvedély. Égette, mindenestül elárasztotta őket, nem hagyott helyet semmi egyébnek. [A fiatalabbik reggelente] alighogy fölkel, megnézte a kopókat, aztán a lovakat, azután madarakra lődözött a kastély körül, egészen a nagyvadászatra indulás percéig.

[...]

Állítólag hallatlanul nagyok, csontosak, szőrösek, erőszakosak és élet-erősek [sic!] voltak. A fiatalabbiknak, aki még magasabbra nőtt, mint a bátyja, olyan erős hangja volt, hogy a mendemonda szerint [...] az erdőben minden levél megrezdült, ha ő kurjantott egyet.<sup>362</sup>

Több mozzanat is szembe tűnik a leírásban: a testvérek együtt jártak vadászni; hajthatatlanok voltak; nagyvadakat űztek; vadászszenvédélyük már-már kényszeres volt („kielégíthetetlen”, „iszonyú”) és megjelenésükben és fizikai tulajdonságaikban sem mutattak mindennapi képet: „hallatlanul nagyok, csontosak, szőrösek, erőszakosak és élet-erősek [sic!] voltak”. Legalább az egyikük úgy tudott üvölni, hogy az erdő is beléremegett. Vessük egybe ezt a leírást a *canis lupus*, a közönséges szürke farkas definíciójával: „A legnagyobb termetű európai kutyaféle és az ember után a legnagyobb elterjedési területű emlős.”<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> Guy de Maupassant: *A farkas*. In *Guy de Maupassant összes elbeszélései, 1. kötet* (ford. Pap Gábor) Budapest: Magyar Helikon, 1966: 509.

Az eredeti francia szöveg, Guy de Maupassant „Le loup” című műve oldalszámozás nélkül elérhető a <http://tactweb.chass.utoronto.ca/french/loup.htm> linken (letöltés: 2013. március 24.):

„Ils chassaient tous deux d'un bout à l'autre de l'année, sans repos, sans arrêt, sans lassitude. Ils n'aimaient que cela, ne comprenaient pas autre chose, ne parlaient que de cela, ne vivaient que pour cela.

Ils avaient au coeur cette passion terrible, inexorable. Elle les brûlait, les ayant envahis tout entiers, ne laissant de place pour rien autre. [...] Dès son lever, [le plus jeune] allait voir les chiens, puis les chevaux, puis il tirait des oiseaux autour du château jusqu'au moment de partir pour forcer quelque grosse bête. [...]

Ils étaient, paraît-il, démesurément grands, osseux, poilus, violents et vigoureux. Le jeune, plus haut encore que l'aîné, avait une voix tellement forte que [...] toutes les feuilles de la forêt s'agitaient quand il criait.”

<sup>363</sup> Vö. szürkefarkas-szócikk.

Izomzata, tüdeje és szíve kiválóan alkalmazkodott a zsákmány üldözéséhez: rövid távon sebessége eléri a 60–70 km/órát. [...] Szaglása és hallása egyaránt kitűnő: ha megfelelő a szél iránya [...] 6 km-ről is válaszolnak egy ismerős ember farkasüvöltést utánzó hangjára – a valódi farkasüvöltést valószínűleg jóval messzebről is meghallják. [...] Territoriális viselkedése erős [...] Más kutyaféléktől eltérően egyáltalán nem eszik növényeket. Falkában vadászva főleg önmagánál jóval nagyobb termetű növényevőket zsákmányol.<sup>364</sup>

Egymás mellé állítva a két leírást, előtűnik a farkasok és a nagyvadakat űző testvérpár közötti párhuzam. A fizikai jegyek mellett (szikár, roppant, inas-izmos testalkat; erő; dús szőr; messze hangzó üvöltés) feltűnő a két férfi mentalitása is: csapatosan („falkában”) járnak vadászni, előszeretettel zsákmányolnak nagyvadakat – gyakorlatilag csak és kizárólag ennek a (farkasoknál a létfenntartást célzó) tevékenységnek élnek. Mint később látni való lesz, a d’Arville-ek territoriális viselkedése és hamarosan tárgyalandó vadleterítési módszerei is a farkasokéra hajaznak.

A testvérek bemutatása után a történet rögtön a lényegre tér, méghozzá pontos idő (és közvetett módon hely) meghatározással: „ama bizonyos 1764-es esztendő telének a derekán roppant hideg járta, s a farkasok vakmerőbbé váltak.”<sup>365</sup> Itt érdemes egy kis kitérőt tenni az európai farkas populáció fluktuációjára az elmúlt évszázadok során. Tudva levő, hogy a XIX. századig a *canis lupus* Európa legelterjedtebb, legismertebb és legveszélyesebb ragadozójaként tartották számon. A híres-hírhedséghez nagyban hozzájárult, hogy a farkas-vadászat körülbelül a XIX. századig kizárólag az arisztokrácia kiváltsága volt: a privilégiummal együtt a farkasok is viszonylag sokáig őshonosok maradtak a kontinensen.<sup>366</sup> Bár az újkortól fokozatosan terjedő földműveléssel és állattartással párhuzamosan zajló erdőirtások hatására a XI. századra az európai farkas-populáció jelentős hányada a kontinens északi területeire (Skandinávia, Észak-Oroszország erdőségei) szorult vissza, az 1300-as évek közepétől az addig kordában tartott természet drasztikus ütemben kezdte visszahódítani a megművelt területeket. A XIV-től a XVIII. század közepéig tartó kis jégkorszak hatására nemcsak az átlaghőmérséklet csökkent, de a mezőgazdasági termelés is jelentősen visszaesett. A hosszú hideg telekkel és esős, ám hűvös nyarakkal jellemezhető ínséges időszakban általános volt az éhínség és a

---

<sup>364</sup> Uo.

<sup>365</sup> „Or, vers le milieu de l’hiver de cette année 1764, les froids furent excessifs et les loups devinrent féroces.” (Maupassant).

<sup>366</sup> Mivel a farkas-vadászat Európában sokáig kizárólag a nemesség előjoga volt, a farkasok is nagyjából addig maradtak őshonosak Európa területén, amíg e kiváltság élt. A XVIII. századtól egyre lazuló megkötések hatására egyre többen jogosultak a vadászatra: a XX. századra *canis lupus* így hírmondónak is alig maradtak, akkor is főleg Kelet-Európa sziklás-erdős vidékein. (Beckett 19–20)

járványok.<sup>367</sup> Teljes falvak haltak ki, hatalmas földek maradtak gazdátlanul.<sup>368</sup> A műveletlenül hagyott irtásokat így rohamos ütemben hódította vissza a természet: Franciaország, Anglia és Németország jelenleg is meglévő nagy erdőségei valószínűleg ebben az időszakban alakultak ki.<sup>369</sup> Az erdőségekkel együtt pedig visszatértek a korábban visszaszorított nagyragadozók, mint például a *canis lupus*, a XVIII. századi Lotaringia erdős hegyvidékére is, ahol Maupassant elbeszélése játszódik.

Azonban nem mindegy, hogy ki a ragadozó és ki a zsákmány: egészen más a jelentősége, ha emberek üznek megszállott módjára nagyvadakat, és megint máshogy értelmeződik, ha mindez fordítva történik és állatok vadásszák ugyanezen teremtményeket, esetenként akár az embert. „Csakhamar egy rémhír terjedt el. Valami óriás, szürke, szinte fehér szőrű farkasról beszéltek, amely két gyereket felfalt, szétmarcangolta egy nő karját, a vidék összes házörző kutyájának átharapta a torkát, vakmerően betört az udvarokba is, és az ajtók előtt szimatolt.”<sup>370</sup> Ugyan egészséges, vadon élő farkas nem támad emberre, a „rémhír” jó érzéssel a gyerek-/nőáldozat képpel operál, ezzel is jelezve a fenyegető veszély mértékét.<sup>371</sup> Fontos, hogy az elbeszélő márki rémhír elterjedéseként vezeti fel a történeteket, hiszen a rettegéssel vegyes kétely csak fokozza hallgatóságában (és az olvasóban) az információ kétes objektivitásából adódó bizonytalanságérzetet: teljességgel a történetmesélőre kell hagyatkoznunk, hogy felfejtsük a valóságot a félelemtől színezett látszattól elválasztó szálakat. A d’Arville testvéreknek a „rémhírré” adott reakciója sokat elárul: a szenvedélyes vadászokat egészen addig nem hozza lázba az ember lakta területeken portyázó, az udvarokba betörő és a háziállatokat megtizedelő óriás farkas leterítésének lehetősége, amíg „egy éjjel az arville-i kastély óljaiba tört be, és fölfalta a két legszebb süldőt. A két testvér haragra lobbant, mert úgy tekintették ezt a támadást, mint a szörny kihívását, közvetlen sértést, bosszantást.”<sup>372</sup>

A farkasokra jellemző territorialitás a testvérpárnál elemi erővel tör a felszínre: megszállott hajszába kezdenek a határsértő vadállat után, maguk is fékevesztett, elvakult állatokká válva. Kontrollálatlan bosszúszomjuk és a túlfeszített hajsza odáig vezet, hogy a ragadozót megpillantva és

---

<sup>367</sup> Vö. Lamb.

<sup>368</sup> Vö. Bennett és Hollister.

<sup>369</sup> Douglas 91–92.

<sup>370</sup> „Et bientôt une rumeur circula. On parlait d'un loup colossal, au pelage gris, presque blanc, qui avait mangé deux enfants, dévoré le bras d'une femme, étranglé tous les chiens de garde du pays et qui pénétrait sans peur dans les enclos pour venir flairer sous les portes.” (Maupassant, Guy. „Le loup” – <http://tactweb.chass.utoronto.ca/french/loup.htm>)

<sup>371</sup> Gondoljunk csak bármilyen vérvádra: függetlenül attól, hogy fiktív irodalmi alakról vagy valós személyről, kisebbségek csoportjáról van szó a nők és gyermekek brutális meggyilkolása szinte kötelező pillére a vádnak.

<sup>372</sup> „Une nuit enfin, il pénétra dans l'étable aux porcs du château d'Arville et mangea les deux plus beaux élèves. Les deux frères furent enflammés de colère, considérant cette attaque comme une bravade du monstre, une injure directe, un défi.” (Maupassant, Guy. „Le loup” – <http://tactweb.chass.utoronto.ca/french/loup.htm>)

lovakkal utána eredve egyikük „nekivágódott a homlokával egy hatalmas ágnak. Behasadt a koponyájába, s holtan zuhant a földre”.<sup>373</sup> A gyakorlott vadászokra nézve szinte kínos vadászbaleset a vad számlájára íródik, akit az életben maradt testvér végül sarokba szorít:

rárontott a szörnyetegre. Olyan erősnek érezte magát, hogy hegyeket tudott volna kimozgatni helyükből, s köveket morzsolta szét a markában. Az állat meg akarta harapni, s a hasát kereste; de ő nyakánál megfogta, s még fegyverét sem használva, lassan fojtotta meg, miközben hallgatta, hogyan szorul benne a pára, és áll meg a szívverése. És nevetett háborodott gyönyörrel, egyre szorosabbra zárva iszonyú szorítását.<sup>374</sup>

Figyelemreméltó mozzanat, hogy az életben maradt márki pusztá kézzel, nyers erőtől és ösztönös vérszomjtól hajtva a torkánál fogva végez az állattal. Két párhuzamra hívnám fel a figyelmet. Egyfelől szorosan a narratívából adódik a gyilkolás mikéntjében rejlő hasonlóság, ahol a farkas halálának körülménye is jól példázza az ember és a farkas közötti határok oldódását. Ahogy a „rémhírnél” is láttuk, a farkas a nyakuknál fogva terítette le a házőrző ebeket – végül őt magát is hasonló módon ölik meg. Azonban nem egy kutyában vagy egy másik farkasban talál farkására, hanem egy emberben, aki viselkedhetne vadászként (emberként?) és használhatna fegyvert, mégis pusztá kézzel, állatként kel birokra a sarokba szorított vaddal, akit nyakánál fogva küld végleg a másvilágra.

A másik párhuzam inkább történeti (közelebbről: ókori skandináv), semmint a maupassant-i elbeszélésekből közvetlenül adódó. Az önkívület és a düh gerjesztette felfokozott, állati-természetfeletti fizikai erő és a vele párosuló örület mint vadászati-hadászati jelenség konkrét leírásait találjuk meg a viking korból fennmaradt feljegyzésekben. Az ónorvég és óizlandi sagákban megjelenő *eigi einhamir* kifejezés azt jelenti, „nem egy alakú”. Az *eigi einhamir* olyan alakváltók voltak, akik valamilyen állat bőrének felöltésével nyertek állati formát: a farkasbőrben harcoló embert például *úlfahamr*nak nevezték (’úlfa’ mint farkas; ’hamr’ mint köntös, kabát, ruha).<sup>375</sup> Bár a híres-hírhedt viking zsoldosok *berserkir* („medveruhások”) néven váltak ismertté és a mai szókincsben is ez a szó maradt meg (’berserk’), az eredeti skandináv feljegyzésekben (*Völsung saga*, *Hrólfs Saga Kraka*, *Vatnsdæla Saga*, *Ynglinga Saga*) mégis az *úlfheðnarok*at emelik ki („farkasbőrbe öltözött emberek”) mint a *berserkir*

---

<sup>373</sup> „Et voilà que soudain, dans cette course éperdue, mon aïeul heurta du front une branche énorme qui lui fendit le crâne; et il tomba raide mort sur le sol.” (Uo.)

<sup>374</sup> „Puis il se jeta sur le monstre. Il se sentait fort à culbuter une montagne, à broyer des pierres dans ses mains. La bête le voulut mordre, cherchant à lui fouiller le ventre; mais il l'avait saisie par le cou, sans même se servir de son arme, et il l'étranglait doucement, écoutant s'arrêter les souffles de sa gorge et les battements de son coeur. Et il riait, jouissant éperdument, serrant de plus en plus sa formidable étreinte, criant, dans un délire.” (Uo.)

<sup>375</sup> Summers 242–244.



legrettegettebb hadosztályát.<sup>376</sup> A szövegek szerint harcba indulás előtt az örületig hergelték magukat, a csatába páncél nélkül, habzó szájjal, félelmetesen üvöltve indultak. Egyedülálló harci képességeiket, hihetetlen bátorságukat, irtóztató vérszomjukat és csodálatos sebezhetetlenségüket farkasoktól és medvéktől kölcsönözték, melyek bőrét jellemzően magukon viselték.<sup>377</sup> A viking *berserkir* legendájával párhuzamba állítva a testvére elvesztése felett érzett fájdalomtól felbőszült, még életben maradt d'Arville ős maga is dühödt farkassá változik. Noha nem visel farkasbőrt, erejét mégis olyannyira megsokszorozva érzi, hogy „hegyeket [tudna] kimozgatni helyükből”, „s még fegyverét sem használva”, „háborodott gyönyörrel” végez ellenfelével.

Az eddigiekben igyekeztem kimutatni a *A farkas* című novella szövegének szintjén, mi módon mosódik egybe vad és vadász, üzött és üző képe: a fizikai jegyeiktől a viselkedésen és a „harcmódon” át a szövegezésben fel-felbukkanó misztifikálásig (a „rémhír”) számos ponton megerősíthető a farkas és az ember közötti párhuzam érvényessége és ereje. Az imént tárgyalt leszámolást megfestő jelenettel az elemzés és a történet nagyjából a végéhez is ér. Elkezdhetnénk morfondírozni azon, vajon a címben jelölt „farkas” kire, mire is vonatkozik: a tél szűkében a települést fenyegető állatra, vagy a határozottan állati viselkedésű testvérpárra? Ki a farkas? Van-e különbség ember és ragadozó között egy olyan világban, ahol az ember a legveszélyesebb ragadozónak tekintett farkast is megszegyenítő vérszomjra tesz tanúságot? Mielőtt komolyabb eszme-futtatásokba kezdhetnénk, az elbeszélés záróakkordja visszarepít a kerettörténetben megjelenő asztaltársasághoz. D'Arville márki konklúziója így szól:

Az ükapám özvegye árván maradt gyermekébe beleplántálta a vadászattól való irtózást, s ez apáról fiúra száll jómagamig.

D'Arville márki elhallgatott. Valaki megkérdezte:

– Ez, ugye, csak monda? [...]

– Esküszöm, hogy az utolsó szóig igaz.

S az egyik nő közbekottyantotta:

– Azért, hiába, szép az ilyen szenvedély!<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Curran 57, Douglas 78–79.

<sup>377</sup> Baring-Gould 51, Summers 243. Vö. továbbá Simon.

<sup>378</sup> Maupassant 513.

„La veuve de mon aïeul inspira à son fils orphelin l'horreur de la chasse, qui s'est transmise de père en fils jusqu'à moi.

Le marquis d'Arville se tut. Quelqu'un demanda:

– Cette histoire est une légende, n'est-ce pas? Et le conteur répondit:

– Je vous jure qu'elle est vraie d'un bout à l'autre.

Alors une femme déclara d'une petite voix douce:

– C'est égal, c'est beau d'avoir des passions pareilles.”

A feszes tempójú történet végén Maupassant emlékezteti az olvasót arra, hogy amit hallott (olvasott) nem egy az egyben d'Arville márki egyes szám első személyű elbeszélése: közvetített szöveg, melyet az ismeretlen narrátor egyes szám harmadik személyű elbeszélése vezet fel és zár le.

Azáltal, hogy a *A farkas* végén megszólalnak az asztaltársaság – a fiktív hallgatóság – tagjai, olvasóként egyszerre kerülünk kívül a történet bűvköréből és maradunk a hatása alatt: a végzetes kimenetelű vadászatról szóló narratívából visszacsöppenünk az elbeszélés jelenidejébe, ugyanakkor instrukciókat kapunk arra nézvést, hogyan értelmezzük az olvasottakat. Ilyen burkolt instrukció annak megerősítése, hogy nem mondát, hanem igaz történetet hallottunk. Az erre vonatkozó rövid dialógus azért is érdekes, mert a novella elején az ismeretlen elbeszélő éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy az asztalnál elhangzó történetek hitelessége megkérdőjelezendő:

Az egész lakoma alatt alig is esett szó másról, mint állatok lemészárlásáról. Még a nőket is érdekelték a véres és *gyakran valószínűtlen elbeszélések*, s a mesélők megjátszották a rajtaütéseket meg az emberállat viadalokat, hadonásztak, mennydörögtek.

D'Arville *jól mesélt, kissé dagályos, de nagyon hatásos költőiséggel. Bizonyára gyakran elmondta már ezt a történetet*, mert folyékonyan adta elő, nem keresgélte *találó, képszerű kifejezéseit*.<sup>379</sup>

A márki lebilincselő és érzékkel előadott történetét azonban megmunkált és bejáratott képei ellenére sem családi legendaként, tanmeseként kívánja értelmezésre bocsátani, hanem megtörtént és a saját, vadászattól való irtózását igazoló beszámolóként. A másik interpretációs támpont, hogy a vadászörületről („állatok lemészárlása”, „véres”, „valószínűtlen”) szóló történetet egy hölgy ezzel a megjegyzéssel kommentálja: „Azért, hiába, szép az ilyen szenvedély!” A mondat kulcsfontosságú, hiszen ezzel ér véget a novella. Az olvasót azzal a zárógondolattal engedi útjára az elbeszélő, hogy a megszállottság, a figyelmetlenségből bekövetkező halálos baleset és az örült vérszomj leginkább a „szép” és a „szenvedély” kifejezésekkel ragadható meg.<sup>380</sup>

Olvasatomban a hölgy idealizáló megjegyzése olyan értelmezést sürget, mely által a nemesi testvérpárról szóló deviáns, de legalábbis zavarba ejtő viselkedésmintát közvetítő történet megszelídül és közelebb kerül az elrettent hallgatósághoz. Korábban vázoltam Berger és Luckmann

---

<sup>379</sup> Maupassant 509. (Kiemelés tőlem, Cs. M.)

„Pendant toute la durée du grand repas, on n'avait guère parlé que de massacres d'animaux. Les femmes elles-mêmes s'intéressaient aux récits sanguinaires et souvent invraisemblables, et les orateurs mimaient les attaques et les combats d'hommes contre les bêtes, levaient les bras, contaient d'une voix tonnante.

M. d'Arville parlait bien, avec une certaine poésie un peu ronflante, mais pleine d'effet. Il avait dû répéter souvent cette histoire, car il la disait couramment, n'hésitant pas sur les mots choisis avec habileté pour faire image.”

<sup>380</sup> Külön fejezetet érdemelne a narratív stratégiai döntés, melynek eredményeképpen a mondat egy nő szájából hangzik el.

elméletét a valóság felépítésére és az ehhez kapcsolódó társadalmi-intézményi *status quo* fenntartására és megőrzésére vonatkozóan. Mint láttuk, az anómia elemi része a nomosznak, hiszen a normálistól eltérő az, ami segít kijelölni és megerősíteni a határokat, melyek az egyén és a csoport számára is megkülönböztethetővé teszik a rendet és a káoszt. Amikor a társadalmi valóság veszélybe kerül, beindulnak a valóságot fenntartó és legitimáló folyamatok, melyek közül az „Azért, hiába, szép az ilyen szenvedély!” vonatkozásában hármat emelek ki. Egyfelől válságos időszakokban szökkennek szárba a *legendák, a mítoszok és a vallások*, melyek segítenek elsimítani és értelmesen, de legalábbis elfogadható módon integrálni a konfrontálódó valóságok közötti különbségeket. Másfelől megemlítendő a *terápia*, melynek lényege, hogy megakadályozza adott valóság résztvevőinek egy másik alternatív valóságba való elvándorlását. Szemben a mondákkal és legendákkal, melyek átfogó, a közösség makroszintjén is működő valóságfenntartó és -magyarázó programként értelmezhetők, a terápia általában „egyedi esetekre” koncentrál. Megmagyarázza a hivatalos valóságtól való eltérés okát, így biztosítja a legitim világ fennmaradását, miközben berkeken belül tartja a „deviáns” (akár gyógyítható, újra normalizálható) egyént. A harmadik ilyen valóságfenntartó mechanizmus a *tagadás* negatív legitimációs stratégiája. Lényege, hogy a deviáns meglátások egésze a saját hivatalos valóság keretein belül értelmezve semmisül meg azáltal, hogy a saját nyelvre „lefordított” valóságelemek értelmét tagadják – például: „az ördög létezése Isten nagyszerűségét példázza”; „a hitelenség tudattalan becstelenség”; „az ateisták is hívők – hisznek abban, hogy nem hisznek”.<sup>381</sup>

„Azért, hiába, szép az ilyen szenvedély!” – a mondat magába sűríti az imént vázolt három válságkezelő-valóságfenntartó mechanizmust. Egyfelől kapcsolódik a „legendák, mítoszok, vallások” kategóriájához, amennyiben figyelembe vesszük a narratív kontextust. Éppen ezt a mondatot előzi meg az elbeszélés hitelességét firtató rövid párbeszéd, melyben a monda/igaz történet megkülönböztetése bár a „valóságosság” irányába mutat, mégis a fantáziával és az intézményesített legendával szemben definiálódik ekként. Másfelől magában rejti a „terápiás” megközelítést is, amennyiben éppen a „szép” jelző kerül be az „Azért”, a „hiába” és az „ilyen szenvedély” szavak közé. Az „azért”, „hiába”, „ilyen szenvedély” kifejezésekben megnyilvánuló kételyt, illetve az elbeszélés megítélésében feltételezett negatív melléköngét ellensúlyozni kívánó „szép” egyértelmű eufemizálás, ami a negatívum idealizálását célzó öntudatlan törekvést fejezi ki. Minden szörnyűsége ellenére a testvérpár története megejtő és erkölcsi-esztétikai szempontból elnézően és pozitíve értelmezendő – megütközünk a deviancián, de még tudjuk kezelni, még szép, még elfogadható, még találunk olyan kategorizációs sémát, melynek keretében értelmesen tudjuk integrálni a valóság megszokott működéséről való képzeinkbe. A „terápiás” jelleg egyszerűen utal a „tagadás”

---

<sup>381</sup> Berger–Luckmann 126–134.

mechanizmusára is: „azért”, „hiába” – vagyis: de. Lehet, hogy amit hallottunk, iszonyú és elítélendő, mégis („azért”, „hiába”) oktalanság volna így értékelni. A testvérpár brutalitása és örülete „szenvedély”, mi több, „szép [...] szenvedély”. A negatív legitimáció stratégiája ezen a ponton szorosan összekapcsolódik az elvárttól, illetve az elfogadhatótól drasztikusan eltérő viselkedést a *status quo* értelmezési keretén belül megmagyarázó terápiás stratégiával.

### **Hétköznapi farkasemberek: Flemming *A préda***

Peter Flemming *A préda* című novellájában a Lord Fleer családját tizedelő farkasemberről szóló történetet egyes szám harmadik személyű elbeszélés keretezi, melyben Lord Fleer unokaöccse, Paul egyes szám első személyű reflexióit hallgathatjuk végig egy walesi vonatpályaudvaron várakozva, egy látszólag szintén a vonatra váró vadidegen férfi társaságában. Ebbe a narratív keretbe ágyazódnak a Paul által felidézett, Lord Fleerrel folytatott beszélgetések, melyek így hármasszűrőn (Lord Fleer > Paul > elbeszélő) át jutnak el az olvasóig. További szűrők kerülnek az információáramba, amikor a támadások kapcsán Lord Fleer maga is feleleveníti másokkal folytatott eszmecsereit. A szűrők közbeiktatása kiválóan szolgálja a farkasember titokzatos alakja és vélhető célja körül kibontakozó feszültség kontrollálását, jó érzékkel ütemezett fokozását. Az olvasó az utolsó pillanatig kételkedni kénytelen, hiszen a személytelen elbeszélő a racionalitást képviselő Paulra hagyja a történet kibontását, aki viszont információi java részét a kevésbé megbízhatóként felvezetett nagybácsitól szerzi. Mégis Lord Fleer körül kulminálódnak az események, ami az elemzés szempontjából azért is fontos, mert az ő karakterében ismerhető fel a rendet a káosztól elválasztó periféria innenső oldalán, ám a határvonalhoz mégis nagyon közel élő, elismert-megtűrt különc alakja.

Korábban láttuk, hogy a nomosz (a normalitás, a *status quo*) szerepe a káosz ellenében definiált rend fenntartása, folyamatos újra kijelölése és az így keletkező határvonalak állandó megerősítése és láthatóvá tétele. „A hagyományos világ térszemlélete szerint az ember az őt körülvevő hatalmas térnek csak egy kis részét, a 'bekerített közép' terét uralja, a világtér megművelt részén túli terek pedig kaotikusak, veszélyesek és rettegettek.”<sup>382</sup> Ahhoz tehát, hogy a megművelt tér és a kultiválatlan vadon elkülönüljön egymástól, támpontkora, szabályokra van szükség:

A 'bekerített középben' belül a rendezett kozmosz törvényei az uralkodóak [...] Ellenben ha messzire megy az ember, és elhagyja a [...] védett teret, akkor egy olyan ismeretlenben jár, ahol minden kaotikus és veszélyes, mert ott már az emberek által nem ismert titokzatos és gonosz erők lakoznak.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> Tánczos 5.

<sup>383</sup> Uo.

Azonban a védettségből a védtelenségbe, a műveltségből a műveletlenségbe, az ismertből az ismeretlenbe nem egy lépésben, hanem fokozatosan jutunk el. Talán nem meglepő, hogy minél közelebb jutunk a perifériához, annál bizonytalanabbá válnak az ott élők körvonalai: még a renchez tartoznak, de már potenciális hordozói és tudói mindannak, ami a *status quo* szempontjából fenyegetést jelenthet.

A *préda* című novellában Lord Fleer a modern kori 'belső' periférialakó megtestesülése, aki még a társadalom része, de bármikor átcúsúzhat az irrealitásba. Fontos tehát, hogy az elbeszélés a nagybácsit hangsúlyozottan a nomikus tér innenső oldalán lokalizálja. Mint az alábbi idézet mutatja, Lord Fleer minden különcsége ellenére a társadalomról, illetve a normalitásba integrálható viselkedésről alkotott fogalmaknak még éppen megfelelő emberként jelenik meg, akit a közösség is ekként fogad el, legalább is megtűr:

Talán tudja, hogy nagybátyám, Lord Fleer *visszavonult*, ám nagyon is tevékeny életet él. [...] A tizennyolcadik századi normák szerint, amikor az angolok rákaptak a magányra, nagybátyámat valószínűleg *emberkerülőnek* gondolták volna. A kora tizenkilencedik században azok, akik nem ismerték, *romantikusként* festették volna le. Manapság a modern élet zűrzavarával szemben mutatott viselkedése *túl negatív ahhoz, hogy egyáltalán szóra méltassák*. Azonban még így is, *ha bármi katasztrofálisnak vagy szégyenteljesnek nevezhető ügyletbe keveredne, a sajtó valószínűleg „Rangos Remete” címmel állítaná pellengérré.*<sup>384</sup>

Lord Fleer életmódja unokaöccse elbeszélésében egyértelműen társadalmi szemszögből, de legalábbis a Paul számára releváns, tehát irányadó társadalmi szemlélet felől kerül megvilágításba. A különöc nagybácsihoz kapcsolódó kifejezések közül kiemelném az 'anitszociális', a 'romantikus', a 'furcsa', a 'katasztrofális', a 'bortányos' és a 'rangos remete' kifejezéseket. Feltűnő, hogy a Paul által festett kép évszázadokra visszamenően igyekszik bemutatni nagybátya történelmi korokon átívelő, archetipikussá növe alakját. Olyan társadalmi kontextusokra hivatkozik, melyek Lord Fleer általános megítélését és társas viselkedését számára kielégítően magyarázzák. Először a XVIII. században érvényes normák szerint azonosítja be idős rokonát mint egy társasági életet és interakciókat tipikusan kerülő embert (*unsociable*), aki ugyanakkor igen aktív életet él (ez utóbbira visszatérek). Másodszor a XIX. századi fogalmak szerint idealizált romantikusként (*romantic*) jeleníti meg. A 'romantikus' jelző kapcsán érdemes megemlíteni azon tagmondat egészét, melyben a kifejezés előfordul: „azok,

---

<sup>384</sup> „As perhaps you know, my uncle, Lord Fleer, leads a retired, though by no means an inactive life. [...] By the standards of the eighteenth century, when Englishmen first became self-conscious about solitude, my uncle would have been considered unsociable. In the early nineteenth century, those not personally acquainted with him would have thought him a romantic. Today, his attitude toward the sound and fury of modern life is too negative to excite comment as an oddity, yet even now, were he to be involved in any occurrence which could be called disastrous or discreditable, the press would pillory him as a „Titled Recluse” (Fleming 198 – kiemelés tőlem, Cs. M.).

akik nem ismerték, romantikusként festették volna le”. Az antiszociális viselkedés élet tompítja a romantikus aspektus, ám az elbeszélő emlékeztet rá, ezt a nézetet főleg azok osztják, akik nagybátyját nem ismerik személyesen. Végül az elbeszélés jelen idejében Paul feltételes módban vázolt kontextusban jeleníti meg rokonát: Lord Fleer, a magas társadalmi ranggal rendelkező, arisztokratikus remete, akit a sajtó a bohókás „különc” (*oddity*) helyett inkább a rossz mellékízű „Rangos Remete” névvel illetne, ha botrányos ügyletbe keveredne.

A fentiek kapcsán szeretném felhívni a figyelmet a korábban vizsgált Maupassant-novella és a jelen vizsgálódás tárgyát képező Flemming-novella közötti párhuzamra. Mind *A farkas*, mind pedig *A préda* olyan karakterek köré rendezi a cselekményt, akik magas társadalmi ranggal rendelkeznek, világi elvonulásban tengetik mindennapjaikat és az általános megítélés szerint legalábbis furcsa életmódot folytatnak. A d’Arville testvérpár története eredetileg a XVIII. században játszódik, ám a XIX. században beszélik el. Lord Fleer ugyan a XX. század első felében él, mégis XVIII. és XIX. századi kontextusokba vetítve ismerjük meg először. A XIX. századi keretben mind a d’Arville-okat, mind pedig Lord Fleert romantikus, idealizált képben festik meg az őket nem ismerők (*A farkasban* egy hölgy, *A prédában* pedig „azok, akik nem ismerik személyesen”). A vadászszenvedélytől hajtott testvérek kevésbé társasági emberek, életük nagy részét a periférián, az erdőben tengetik, nagyvadakat űzve (emlékezzünk Tánccos elméletére a nomikus, „rendezett tér” és a kaotikus „vadon” kapcsán).<sup>385</sup> Lord Fleer sem nevezhető éppen a társasági élet középpontjának; ellenkezőleg, ideje nagy részét a Wales erdőségeinek határában található Fleer-kastély körül tölti – vadászattal: „Az igazat megvallva a nagybátyám [...] ott él a kastélyban, [...] minimális haszonnal vezeti a gazdaságot, néha lőni jár, sokat lovagol és annál többet vadászik.”<sup>386</sup> A d’Arville-okról és Lord Fleerről is elmondható, hogy a szó földrajzi-fizikai értelmében véve perifériálakók: a francia testvérpár az Alpok környékén él, az angol arisztokrata pedig Walesben; mindhárman a „vadon” közvetlen közelében. A novellákba tehát magas társadalmi rangú szenvedélyes vadászokat látunk, akik életük nagy részét elvonultan, vadászattal, az otthontól és a társas közegetől távol töltik. Ennek ellenére az őket személyesen nem ismerők hajlamosak idealizálni kirívó viselkedésüket és életvitelüket.

Azonban Lord Fleer jelen ideje a XX. század: közvetlenül az I. világháború után.<sup>387</sup> Unokaöccse elbeszélése botrányt vetít előre: megtudjuk, hogy a sajtó azonnal lecsapna a lordra, ha komolyan megsértené a fennálló társadalmi rend diktálta szabályokat („ha bármi katasztrófálisnak vagy szégyenteljesnek nevezhető ügyletbe keveredne”). A média mint a *status quo* fenntartásában

---

<sup>385</sup> Tánccos 5.

<sup>386</sup> „The truth of the matter is, my uncle [...] lives in his castle [...], runs his estate at a slight profit, shoots a little, rides a great deal, and hunts as often as he can.” (Fleming 198.)

<sup>387</sup> Uo. 195, 199.

kiemelkedő szerepet játszó intézmény<sup>388</sup> bevonása a nagybácsi jellemzésébe egyfelől a hatékony és lényeglátó társadalmi visszacsatolás lehetőségét támasztja alá, másfelől azonban rögtön kétségbe is vonható, hiszen a „sajtó” a „pellengérré állít” kifejezéssel társul, ahol a „pellengér” kevéssé pozitív jelentéstartalmával egyben minősíti is a sajtót. A következő lépésben azt is megtudhatjuk, hogy Lord Fleer „sosem találkozik a szomszédjaival, hacsak nem véletlenségből; miáltal azok joggal feltételezik, hogy fenséges, ám teljességgel öntudatlan arroganciája némi hibbantságot takar. Ha így is van, legalább elmondhatja, hogy jól kipárnázott zárkát építette magának.”<sup>389</sup> A magányos lord oly mértékben szegi meg a társas interakciókra vonatkozó normákat, hogy ha véletlenül találkozik is valamelyik szomszédjával, az joggal értelmezi önkéntelenül fensőbbes arroganciáját az örület jeleként. Mint azt Paul megállapítja, még ha nagybátyja örült is volna, legalább kényelmesen kipárnázott zárkát utalt ki magának. Feltűnő, hogy a jellemzésekben sehol sem találkozunk az elbeszélő egyéni nézőpontjával: mindig mások szemével tekintünk az extravagáns lordra, akinek normalitása/devianciája az olvasó megítélése szempontjából így állandó mozgásban van: ide-oda siklik az elfogadhatót az elfogadhatatlantól elválasztó határvonalon.

Az, hogy Paul Lord Fleert „hibbantként” jellemzi, fontos támpontul szolgál a nagybácsi mint a határok innenső oldalán élő periférialakó felismeréséhez. Korábban láttuk, hogy a valóság konzisztenciája megőrzésének számos stratégiája közül a „terápia” mint intézményes beavatkozási forma, illetve társadalmi kontrollmechanizmus éppen azzal operál, hogy a normától eltérő viselkedést, habitust, életvitelt felcímkézi, és valamilyen formában kezeli. Láttuk, hogy a terápia jellemzően az egyén, az egyedi esetek (tehát a társadalom mikro)szintjén alkalmazott stratégia. A boszorkányüldözéstől a pszichoanalízisen és a lelki gondozáson át egészen a különböző tanácsadó intézményekig az individuumba koncentráló társadalmi kontroll számos formája létezik – Berger és Luckmann ezek mindegyikében a valóság intézményesített megóvásának terápiás módszerét vélik felfedezni.<sup>390</sup> A *prédában* található jellemzésben az „hibbant” (*mad*) és a „zárka” (*cell*) szavak Lord Fleert egyértelműen a pszichiátria intézményével hozzák összefüggésbe. Egyfelől kiemelendő, hogy unokaöccse egy tipikus társadalmi interakciós helyzet kapcsán vezeti fel nagybátyját mint potenciális örültet: Lord Fleer nemcsak, hogy visszavonult életet él, de az elvárt társadalmi normáknak és kötelességeknek – mint például a szomszédsággal való felszínes kapcsolattartás – sem tesz eleget. Így a környezetében élők joggal tekinthetik őt kissé kótyagosnak (*slightly mad*). Ugyanakkor a „kissé” (*slightly*) és a „kipárnázott” (*padded*) kifejezések elveszik a „háborodott” címke életét, és Lord

---

<sup>388</sup> Gondoljunk csak Orwell 1984-ére. A sajtó szerepe a társadalmi kontrollban érdekes téma, melynek további kifejtésére azonban jelen dolgozat fókuszát és terjedelmi korlátait figyelembe véve nem kerül sor.

<sup>389</sup> „Never sees his neighbours except by accident, thereby leading them to suppose, with sublime but unconscious arrogance, that he must be slightly mad. If he is, he can at least claim to have padded his own cell.” (Fleming 198.)

<sup>390</sup> Berger–Luckmann 126–134.

Fleert inkább ártalmatlan, magának való, arisztokratikusan arrogáns különcnek mutatják, semmint a közre vagy önmagára veszélyes deviánsként.

Másfelől az imént vázoltak kapcsán érdemes megvizsgálni a Lord Fleerről festett képet a goffmanni szociálpszichológia „normális deviáns” (*the normal deviant*) kategóriájának tükrében.<sup>391</sup> Goffmann abból indul ki, hogy bármilyen társas létmód alapfeltétele az adott társadalom (vagy társadalmi csoport) tagjai által elfogadott és bensővé tett normatív elvárásoknak való konszenzusos megfelelés. Amint valaki megsérti a normát, stigmatizálódik: a bajt azonosítják és orvosolják a közösség vagy az egyén szintjén – akár maga az „elkövető” (a normaszegést mutató stigma hordozója) is lehet az, aki a bensővé tett normáktól hajtva igyekszik visszaállítani a rendet, melyet ő maga bontott meg. Mivel pedig „a személyiséget formáló normák devianciát és a konformitást egyaránt táplálják”<sup>392</sup>, hiszen a virtuális (vagyott, a normák alapján „ideális”) és a valós személyiség közötti különbség időről időre, bizonyos szituációkban mindenkinél(!) láthatóvá válik, Goffmann nem annyira az egyén, mint inkább a nézőpont szintjén különbözteti meg a normálisat a stigmatizálttól. Ebben a felállásban *normal deviant* az az egyén, aki ugyan stigmatizált, ezzel jobbára tisztában is van, ám ő maga a bensővé tett, általánosan elfogadott társadalmi normák szerint és értelmében éli mindennapjait, akár szégyellve is a tényt, hogy nem képes kellően megfelelni az előírányzott normalitásra vonatkozó elvárásoknak. A társadalom mint normatív intézményegyüttes segítségére lehet a stigmatizált egyénnek (stigmatának): egyfelől szemet hunyhat; másfelől a stigmatával egyetértésben juthat arra a megállapításra, hogy a stigmata által képviselt normaszegés ugyan az, ami, mégsem releváns, tehát nem okoz különösebb problémát, hiszen a normaadás szempontjából kevésbé mérvadó egyénnel (csoporttal) van összefüggésben; tehát ártalmatlan. Végül létezik az a megoldás, amikor a társas együttélést koordináló alapvető normáknak megfelelni képtelen egyén (csoport) konszenzusos alapon eltávolodik a társadalomtól, egyszersmind elutasítja a társadalmi kötődések kialakulásának lehetőségét.

Lord Fleer társadalmi megítélése a *normal deviant* kategória szempontjából valahol a szemet hunyás és a konszenzusos periferizálódás-izoláció mentén azonosítható be. A nagybácsi a társadalomtól földrajzi-fizikai (Wales határában) és interakciós (szomszédokkal való kapcsolattartás) szinten is elhatárolódik, amely viselkedésmódot a környezete még ha negatívjelzőkkel illet(ne) is („unsociable”, „Titled Recluse”, „slightly mad”), de tolerál. Fontos, hogy amint különiségében tovább feszítené a húrt, és a normák diktálta konvenciótól drasztikusan eltérne, a társadalmi kontroll már egy következő szinten lépne működésbe Lord Fleert megmagyarázandó, vagy ártalmatlanítandó („ha bármi katasztrofálisnak vagy szégyenteljesnek nevezhető ügyletbe keveredne, a sajtó

---

<sup>391</sup> Goffmann 126–139.

<sup>392</sup> „Identity norms breed deviations as well as conformance.” (Uo. 129 – saját fordítás, Cs. M.)



valószínűleg „Rangos Remete” címmel állítaná pellengérré”). Ugyan az érvelés végig feltételes módban hangzik el, világosan kiderül, hogy a lordnak nyilvánvalóan azért is nézik el átlagostól nagyban eltérő életvitelét, mert társadalmi rangja és presztízse, valamint vagyona – mely lehetővé teszi, hogy az általa választott életmódot folytassa –, bizonyos fokú védettséget biztosítanak számára. Goffmann is megjegyzi a társadalomtól való konszenzusos eltávolodás stratégiája kapcsán, hogy: „Ez a megoldás még akkor is költséges megoldás – mind a társadalom, mind pedig az egyén szempontjából –, ha az esetek mindenkor száma kevés.”<sup>393</sup> Rang és vagyon elengedhetetlen feltételei a háborítatlan különtségnek, hiszen míg előbbi a társadalmi státusszal járó társadalmi privilégiumokat biztosítja, utóbbi materiális alapot szolgáltat a külön életmódhoz. Talán nem véletlen, hogy – hasonlóan a d’Arville testvérpárhoz *A farkas* című novellában – a perifériálakók sztereotipikusan a nemesség soraiból kerülnek ki.<sup>394</sup>

Azonban a furcsa életmód, az izoláltság és az ezt lehetővé tevő társadalmi és materiális javak nem elegendőek ahhoz, hogy Lord Fleert a farkashoz közelítsük. A d’Arville testvérpár esetében a farkasokkal való fizikai és viselkedései egyezés segítette megmutatni, miként lehet egy ember farkas anélkül, hogy azzá változna, vagy hogy környezete a nómoszt fenyegető ellenségként, a perifériát kísértő farkasemberként tekintene rá. Lord Fleeer esetében ugyan szintén beszámolhatunk a szokásostól eltérő, introvertált életmódról és a vadászszennvedélyről, ám ettől még nem lesz valakiből „farkas”. Az alábbi leírás a nagybácsi dolgozószobájáról azonban segít a közelítésben:

A falon képek és rókatrófeák függtek. A szoba tele volt számlákkal, katalógusokkal, régi kesztyűkkel, fossziliákkal, patkánycsapdákkal, töltényekkel és tollakkal, amikkel a pipáját tisztította – *rothadó limlomok összevisszasága, ami valahogy mégis a fontosság és a folytonosság képzetét keltette: mint az állat vackán felhalmozott és szétszórt törmelékkupec*. Azelőtt sosem jártam a dolgozószobában.<sup>395</sup>

Tánczos jegyzi meg a peremvidék – mint a Más, a Gonosz (vagyis „a normálistól eltérő”) lakhelyének – antro-etnológiai vizsgálata kapcsán, hogy: „A tér, amihez egy ember tartozik, egyszerre jellemzi is az illető embert.”<sup>396</sup> Lord Fleeer dolgozószobája unokaöccse leírásában egy kaotikus, ám a maga nemében mégis rendezett, tiszteletet parancsoló összképet mutató alomként tárul elénk. A benne

<sup>393</sup> „This is a costly solution both for society and for the individual, even if it is one that occurs in small amounts all the time.” (Goffmann 129.)

<sup>394</sup> Néhány ismert irodalmi példa: Dr. Jekyll köztisztelőben álló orvos; Dorian Grey népszerű aranyifjú; a Szörnyeteg francia királyfi; Drakula pedig gróf stb.

<sup>395</sup> „The walls of the study were hung with maps and the extremities of foxes. The room was littered with bills, catalogues, old gloves, fossils, rattraps, cartridges, and feathers which had been used to clean his pipe—a *stale diversity of jetsam which somehow managed to produce an impression of relevance and continuity, like the debris in an animal’s lair*. I had never been in the study before.” (Fleming 200 – kiemelés tőlem, Cs. M.)

<sup>396</sup> Tánczos 5.

felhalmozott különböző tárgyak és trófeák (*térképek; számlák; katalógusok; régi kesztyűk; állatok és növények megkövesedett maradványai; patkánycsapdák; töltényhüvelyek*) a jelentőség és a folytonosság képzetét idézik. Egy ragadozó állat rejtekének benyomását keltik, ahol a menedéki szolgáló üreg egyszersmind az elejtett zsákmányok maradványai által meghatározott terület is (*szétszórt; rókafarkak és bundák; tollak* – alomba hurcolt prédamaradványok szerte szét).

Nem véletlen, hogy a perifériához ilyen közel élő Lord Fleer végzetét is a peremvidék egy lakója pecsételi meg – egy walesi származású házvezetőnő személyében: „Magas, fekete hajú, vágott szemű nő volt a wales-i határvidékről [...] A nagybátyám csak annyit mondott róla, hogy 'erővel' bír.”<sup>397</sup> Figyelemreméltó, hogy a nő a nagybácsihoz hasonlóan szintén nem a periféria másik oldaláról, hanem maga is a határvidékről való; ami megkülönbözteti őket, az a kisugárzás, a titokzatos „erő”. Maradva azonban a lokalizálás kérdésénél, tudvalevő, hogy:

A kietlen táj, a vad, ismeretlen vidék, ahol a barbárok végtelen pusztái kezdődtek, már a késő antik kor embere számára is a civilizáció tagadásának jelképe volt, és így kultúrtörténetileg is jól magyarázható az a tény, hogy a kereszténység csábító, kísértő ördöge is leghamarabb az emberi kultúrán kívüli tájban, a pusztában jelent meg [...]

Az ismeretlen, kietlen tájakon lakozó démonképzetekről szólva ide kívánczok az etnikumok démonizálásának megemlékezése is. A középkorban például a keleti pusztákról jött vándornépeket a pokol küldötteinek, már-már állatszerű szellemlényeknek tartották, vagyis démonizálták őket, és ebben minden biztonnal hittek is.<sup>398</sup>

A walesi nő is egy ehhez nagyban hasonló negatív sztereotipizációs sémában jelenik meg, ahol Wales erdőségei és hegyvidéke a fenyegető ismeretlennel asszociálódik. A lenézett, ugyanakkor rettegett és démonizált barbárokra vonatkozó gondolatmenetet erősíti meg, hogy amikor a nő teherbe esik Lord Fleertől és a férfi elzavarja a háztól, a nő halálos-/gyermekágyán ismeretlen nyelven kántálva megátkozta a férfit: ha nem vállalja fel vérszerinti örökösét, fattya bosszút áll majd anyjáért és saját magáért.<sup>399</sup>

Azonban Lord Fleer undorodik újszülött fiától, akinek legkétségbeejtőbb fizikai deformitását a mutatóujjknál hosszabb középsőujjak aggasztó ténye jelenti. A stigmát a nagybácsi szolgálói, majd később maga a lord is a farkasemberségre való fokozott hajlam jeleként értelmezik.<sup>400</sup> „A [...] szimbolikus logika szerint világos, hogy a világ megműveletlen, emberek által nem lakott része az

---

<sup>397</sup> „She was a tall, black, slant-eyed woman from the Welsh border [...]. My uncle said nothing about her character, but described her as having 'powers'.” (Fleming 201.)

<sup>398</sup> Tánczos 5.

<sup>399</sup> Fleming 202.

<sup>400</sup> Uo. 202–203, 205.

ördög tere”<sup>401</sup> – innen származik a hosszú ujjú kisfiú is, akit egy az innenső, egy pedig az onnani oldalról származó periférialakó nemzett. Érdekes, hogy a farkasember ebben a történetben egy *ember* gyermekeként jön világra; olyan ember fiaként, aki – mint láttuk – maga is rokonságot mutat a perifériát benépesítő „állatszerű szellemlényekkel”. Azonban a születése után 25 évvel később bosszúszomjas felnőttként visszatérő férfit nem látjuk sem farkas alakjában, sem átváltozás közben. Az olvasó egyetlen kapaszkodója a Lord Fleer által is említett hosszú középsőujj és a Paul szemszögéből megfogalmazott személyleírás:

Volt valami lebilincselő az előtte ülő *példányban*. [...] *Lompos*, hosszú fekete kabátot viselt, a *cipője tiszta sár*. Az arca vértelen volt, mégsem tűnt sápadtnak; *bőre sötét, szürkés, fakó*. *Hegyes orra* alatt *keskeny állkapcsa* éles vonalban rajzolódott ki. *Kiálló arccsontjától* olyannyira széles mosolyt eláruló, *mély árkok futottak az álla felé*, amely összeegyeztethetetlennek tűnt a *mélyen ülő mézszínű szemekből* áradó tekintettel. [...] A fején lezseren hátra tolt, vékony karimájú keménykalapot viselt, ami sehogy sem állt rendes szögben. [...] A férfi egész megjelenése *másságot* tükrözött, semmint tartózkodást. A természetellenesen viselt kalap jelentése már-már burkolt kritikai éllel bírt – mintha *emberbőrbe bújt állat* ült volna előtte.<sup>402</sup>

A fiatalemberről szóló leírásban egyrésztől megtaláljuk azokat az állatra, elsősorban farkasra utaló kifejezéseket, melyeket (más konstellációban, de) megtaláltunk a d’Arville fivérek leírásában (fizikai jegyek), illetve Lord Fleer dolgozószobájának bemutatásában is (személyiségre utaló jegyek). Egyfelől árulkodó a szürkés bőrszín, a szikár alkat, a hegyes, keskeny állkapocs, a széles arccsont, a sárgás szemek; másfelől a tiszteletet parancsoló, mégis lompos megjelenés és öltözködés. Ahogyan Lord Fleernél, úgy itt is megtaláljuk a konkrétan az állatiságra vonatkozó kifejezéseket: *példány (specimen)*; *pózoló, magát megjátszó, emberbőrbe bújt állat (performing animal)*. Eltekintve fizikai megjelenésüktől, a lord és fia ugyanolyan különként szerepelnek Paul leírásaiban. Egyikük sem kevésbé ember, vagy farkas, mint a másik; s a maga nemében mindkettő egyszerre kívülálló és „belül álló” – a periféria homályában mozgó alak.

---

<sup>401</sup> Táncczos 5.

<sup>402</sup> „There was undoubtedly something arresting about the *speciment* before him [Paul]. [...] He wore a long black overcoat, very *shabby*, and his *shoes* were covered with mud. His face had no color in it, though the impression it produced was not one of pallor; the skin was of a dark *sallow*, tinged with *grey*. The *nose* was *pointed*, the *jaw sharp and narrow*. Deep vertical wrinkles, running down toward it from the *high cheekbones*, sketched the permanent groundwork of a broader smile than the *deep-set, honey-colored eyes* seemed to authorize. [...] On the back of his head the *stranger* wore a bowler hat with a very narrow brim. No word of such casual implications as a tilt did justice to its angle. [...] The man’s whole *appearance suggested difference* rather than aloofness. *The unnatural way he wore his hat had a significance of indirect comment*, like the antiques of a *performing animal*.” (Fleming 196 – kiemelés tőlem, Cs. M.)

Guy de Maupassant *A farkas* és Peter Flemming *A préda* című novelláinak elemzéséből kiderül, hogy a farkasember alakjának meghatározásában nagy szerepet játszó lokalitás távolról sem egyértelmű eleme az alakváltó mint peremvidéklakó vizsgálatának. A nomikus tér határait benépesítő lények között emberek is akadnak, akiket a társadalom megfelelő valóságfenntartó stratégiáival igyekszik a valós és értelmezhető teret a káosztól elválasztó hajszal vékony vonal innenső oldalán definiálni. Azonban a perifériához közel élőket a *status quo* védnökei gyakran önkéntelenül is elárulják (ezzel mintegy felfedve a gondosan kialakított címkék és meghatározások önkényességét), amikor a valóságkezelés fennhatóságán kívül esőként ábrázolják őket, ahogyan ez például a d'Arville testvérek és Lord Fleer esetében történik. Az itt elemzett novellákban megjelenő állatszerű emberek, még ha veszélyesek, kegyetlenek, megjelenésükben vagy életmódjukban meglepően farkasszerűek is, inkább értelmeződnek „normális deviánsként”, a társadalmi rendben valamilyen a rend anomáliáktól való megóvását célzó stratégia alapján kategorizálható csodabogarakként (szenvedélyes vadászok; különködő nemes úr). Mégis, minden emberi vonásuk ellenére sem tekinthetjük őket az általuk reprezentált társadalmi csoport, ez esetben a nemesség, teljességgel integrált tagjainak, mert a farkas ott ólálkodik bennük – és időnként megvillantja felénk lenyűgözően félelmetes mosolyát.

### Mesekánon, mesehagyomány

A kánon mint a kollektív kulturális emlékezés keretein belül raktározott társas tudás intézményesült tára a társadalmi, illetve csoportidentitás koherenciájának továbbvitelét, viszonylag intakt „állapotban” való megőrzését szolgálja. A kánon mint a közös tudás tárolását és előhívhatóságát biztosító médium egy fontos tulajdonsága, hogy általa a kollektív emlékezetben rögzített és generációról generációra továbbadott, a társas együttélést és a mindennapokat meghatározó tudásszegmensek mindenkor problémamentesen kommunikálhatóak, befogadhatóak és értelmezhetőek. Ehhez elengedhetetlen, hogy a kánon dinamikusan alkalmazkodjék a mindenkor érvényben lévő valóságértelmezés(ek)hez és a változó környezeti feltételekhez (pl. technikai újítások, politikai, ideológiai, gazdasági változások hatása a mindennapi valóságérzékelésre). Az állandóság záloga ez esetben a mozgás folytonossága, az időtlenségé a jelenhez való idomulás. A kánon flexibilitása úgy szolgálja annak rigiditását, hogy hol finom, szinte észrevétlen, hol markánsabb, érzékelhető módon igazítja magát az adott társas kontextusban releváns valóságtapasztalathoz, ezáltal mintegy perpetuálva a benne rögzített tudást, mely lényegét tekintve változatlan, mégis mindig aktuális marad.

Az írásosság megjelenése előtt a közös tudásból való részesedés legelterjedtebb formája a társadalmi kohéziót szolgáló szertartásokon való személyes részvétel volt. „A rítusok [...] a valóság értelmét írják körül. Gondos betartásuk, megőrzésük és továbbadásuk tartja lendületben a világot – és életben a csoport identitását.”<sup>404</sup> A rituálékban rögzített tudás azáltal válik mindenkor érvényessé, hogy fenntartja a rajta keresztül megnyilvánuló, a társadalom szempontjából releváns világ rendjét. A valóságot a nem valóságtól elválasztó, közös tudásanyagban lefektetett „világrend” – mely a mindennapi eseményeket, interakciókat, történéseket értelmezhetővé és hozzáférhetővé teszi – alapvetően mindenkor szelekció hatására kristályosodik ki és válik intézményes és egységes korpusszá. A kánon formálódása így semmiképpen sem *ad hoc* folyamat, hanem olyan érdektől vezérelt mechanizmus, melyet mindenkor a kánon által képviselt kultúra, a benne továbbélő emlékezet, illetve csoportidentitás, egyszersmind a benne/rajta keresztül őrzött tudás jóváhagyása, legitimálása és szakadatlan (újra)definiálása határoz meg.

Az irodalmi kánon kapcsán Bárdos egyenesen azt állítja, hogy nem egyszerűen közösséghez kötött, hanem mindig nemzeti kánon is egyben – függetlenül attól, hogy adott kánon kontextusában beszélhetünk-e egyáltalán nemzeti jellegről. „Ezen [...] azt értem, hogy egy kor hatalmi viszonyai által meghatározott irodalmi kánon akarva, nem akarva meghatározza, hogy egy nemzedék hogyan

---

<sup>403</sup> Jelen fejezet *A Quest for the Self: A Comparative Analysis of Angela Carter's and Carol Ann Duffy's Rewrites of the 'Little Red Riding Hood' Narrative* (2009) című szakdolgozatomra épül.

<sup>404</sup> Assmann 57.

gondolkodik irodalma [...] múltjáról, milyennek látja (akarja látni és láttatni) önmagát.”<sup>405</sup> A kánon így egyszerre mutat vissza (a múltba) és előre (a jelenből jövő felé), miközben rajta keresztül (is) megnyilvánul a társadalmi identitást és valóságot meghatározó rendezőerő. Amellett, hogy a kánon fontos szerepet játszik a valóság határainak kijelölésében, lényeges tulajdonsága az értékelítettség is („milyennek akarja látni, láttatni önmagát”). A kánon nemcsak azáltal segít kézzelfoghatóbbá tenni a valóságot és az én- vagy csoporthatárokat, hogy határt von rend és káosz, realitás és irrealitás, én és nem-én között, de azáltal is, hogy a társadalom szempontjából központi szerepet játszó normákat és értékeket sugall. Így a kánon egyfelől hivatott a kultúra (tudás és emlékezet), a társadalmi identitás és az ezekben megnyilvánuló értékrend őrzésére és továbbadására; másfelől reprezentálja a közösséget, mely életre hívta.

A mese a kollektív tudás őrzésének és továbbadásának különös médiuma. Mint láttuk, a kánon a közös tudásnak éppen azon elemeit, szegmenseit rögzíti és viszi tovább, melyek egyfelől a közösség emlékezete és a realitásról való tudása szempontjából relevánsak, illetve normatív erejűek, másfelől aktualizálhatók. Frank Kermode *Forms of Attention* (1985) című munkája utolsó fejezetében úgy fogalmaz, hogy bár a kánon időben kötött, minden időben érvényes.<sup>406</sup> Ez a dinamikus állandóság a mesék esetében különösen szembeötlő. Honti János mesekutató a mesehagyományról szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy a mesét életre hívó differenciálódás jellemzően nem egyszeri és lezárt (statikus) folyamat, hanem olyan, mely „soha meg nem szűnő állandóságával mindmáig élte” a mesét.<sup>407</sup> Hermann Zoltán *Varázs/szer/tár: varázsmesei kánonok a régiségben és a romantikában* (2012) című kötetében *Az ezeregy éjszaka meséi* kapcsán találóan jegyzi meg, hogy a mese azért is élhet tovább, mert valójában sosem ér véget:

Sahrazád a tévésorozatok dramaturgjának ősanajaként mindig ott szakítja félbe a történetet, ahonnan még nem lehet belátni a befejezés mikéntjét. Ez az ő és a mesetradíció közös túlélési trükkje. A mesemondásba csak belekezdeni lehet. Befejezni nem.<sup>408</sup>

Manapság a meséket azonban egyre kevésbé *mesélik* a mesemondás klasszikus értelmében véve.

Az irodalmi műként kanonizált *mese* mögött rejlő, a szóbeliség hagyományrendjében még létező „tudást” az írásbeliség és a digitális írásbeliség korában aligha lehet helyreállítani. Tudományos hipotézisek, mesehermeneutikai és -archeológiai koncepciók nyomán viszonylag pontosan látható, hogy az európai folklorisztika által vizsgált, a lejegyzés során átformált meseszövegek miben térnek el az élő szóbeliség valaha létezett meseanyagától, hogy a mesemondásnak az előadásmódhoz kötött miféle „műfaji” összetevői vesztek, veszhetnek

---

<sup>405</sup> Bárdos 6.

<sup>406</sup> „The canonical work is fixed in time but applicable to all time...” (Kermode 75.)

<sup>407</sup> Honti 28.

<sup>408</sup> Hermann 43.

el, amióta az élő hagyományból rögzített szövegek lettek, s mióta a mesemondást éltető közösségek eredeti funkciójukban felszámolódtak.<sup>409</sup>

Az a fajta aktív dialogikusság, mely a szóbeliségben élő mesehagyományt egykor jellemezte, és amelynek keretében mesemondó és hallgatósága egyaránt részt vettek a mese alakításában, a XVI. század óta folyamatosan egyre egyoldalúbbá, dialógusszerűvé vált.<sup>410</sup> Immár nem a közösség mesél(tet)i magának a meséket, hanem egymástól generációs különbségek által elhatárolt emberek mondják, vagy olvassák fel a mesét hallgatóságuknak – a gyerekeknek. Tény, hogy az irodalmi műfajjá lett mesekincs, melyet a XVIII–XIX. századi gyűjtések során lejegyzett szövegek együtteseként rögzítettek, átmentett bizonyos, az orális tradíciót idéző fiktív szóbeliség-imitációkat. Ennek ellenére nem sikerült átmentenie azt a kontextust, mely a mesékben őrzött tudást hozzáférhetővé teszi. A korábban aktív mesehagyomány a folyamat során oly módon irodalmiasodott, hogy a mesében állandósult szerepkörök rituális háttéréről (vagyis a komplex társadalmi funkcióról) fokozatosan a mesehős individuális teljesítményére helyeződött a hangsúly. Másképpen szólva: a társas helyett egyre inkább az egyént helyezi a középpontba, miközben a mese alapjait tekintve (motívumok, szimbolika, cselekmény stb.) keveset változott. Így a vélelmezett „eredeti” funkció (a kollektív tudás továbbvitele) látszólag elsikkadt, míg a mesék a felszínen fokozatosan megváltoztak. Ezáltal a feltételezett eredeti tudás elveszni látszik.<sup>411</sup>

Ha ez így igaz, akkor mégis hogyan lehetséges, hogy a mesék a mai napig vonzóak, érdekesek – nemcsak a gyerekek, de a felnőttek számára is? Meglehet, hogy a feltételezett szóbeli hagyományban a mesék a közösség minden tagja számára egyaránt hozzáférhető (mára csak komoly tudományos előkészítő munka segítségével rekonstruálható) szokásrendet és normakincset közvetítettek. Ez azonban épphogy nem implikálja továbbélésüket, hiszen, mint azt Vlagyimir Propp is megjegyzi, a leírt szokás mindig akkor válik mesemotívummá, amikor a hiedelem, a szokás már érvényét kezdi veszteni/bomlásnak indul.<sup>412</sup> A mesemondásba belekezdeni lehet, befejezni nem: egyfelől azért, mert maga szöveg, vagy az előadásmód gyakran folytatólagosságot, legalábbis befejezetlenséget feltételez. Másfelől ugyanilyen releváns szerepet játszik a mesék dinamikus állandóságában a mesében megelevenedő világ, melyben a hétköznapi valóság sajátos módon kapcsolódik össze a csodálatos, mindennapokon túli „valóságok” realitásával.

Honti jegyzi meg, hogy „a mesei világ az a világ, amelyiknek a való világ helyén lennie kellene.”<sup>413</sup> Ez nem azt jelenti, hogy a mesék azért lennének vonzóak, mert bennük valamiféle vágy-

---

<sup>409</sup> Uo. 38.

<sup>410</sup> Vö. uo. 34–39.

<sup>411</sup> Vö. Propp 19–21; Hermann 37.

<sup>412</sup> Idézi Hermann 37. Vö. Propp 20–23, 352.

<sup>413</sup> Honti 4.

világ jelenik meg, ahol a normatív erők (a csodák) hatására rendeződnek a mesékben jellemzően beálló anomália nyomán kialakuló kaotikus viszonyok. Sokkal inkább arról van szó, hogy a mesék ambivalens módon jelenítik meg a mindennapi valóságot: bennük teljes természetességgel kerül egymás mellé a hétköznapi világ és a megszokott világ határain túli világ (vagyis a túlvilág, a nem evilág):

Az eseményekben, a történetekben rejlő ambivalencia, vagy az embernek az eseményekkel való ambivalens magatartása teljesebben ki a mesében. Ez hozta létre a mesei világot, amely szorosabban tapad a hétköznapi világhoz, mint a többi nagy epikus műfaj világa, és egyúttal messzebbre rugaszkodik a hűvös valóságtól, mint valamennyiük.<sup>414</sup>

A mindennapok valóságából a mesék hős(nőj)e gyakran beletéved, vagy egyszerűen átsétál a nem evilágba: sok esetben sűrű rengetegben veszi útját, ahol az állatok beszélnek, a rozoga viskóban vasorrú bába lakik, a jótéteményekért cserébe elnyert csodás tárgyak és fantasztikus segítőtársak segítik meglegelni a haza utat. Fontos, hogy az erdőben, a föld gyomrában, vagy a másvilágon soha nem merül fel, hogy az irreális-szürreális történetek ne volnának maguktól értetődők: a mese fősínterén a hétköznapi életben érvényes szabályok átmeneti felfüggesztése a „normális”, hiszen a hős/nő csak így bizonyíthat, így maradhat életben (vagy támadhat fel!) – csak így juthat haza a másvilágon átélte kalandokkal és tapasztalatokkal (gyakorta materiálisan is) gazdagabb emberként.

A meséket általában keretezi a hétköznapi világából való távozás, majd a csodás (mesés!) kalandok utáni hazatérés. Bár a mese fősínterén a mindennapok realitását behatároló szabályok érvényüket veszítik, mégis az evilági normák által mozgatott valóság határozza meg a kezdetet és a célt. Tehát a mese csodálatos kaland, azonban olyan kaland, mely mindenkor visszautal, sőt visszatér a hétköznapi világba. A hős/nő új emberként tér vissza oda ahonnan indult, a korábban hátrahagyott közösség immár teljes jogú tagjaként, hogy boldog kalandtalanságban tengesse mindennapjait („és boldogan éltek, míg meg nem haltak”). Honti így fogalmaz:

Hogy a mese számára mit jelent a kaland, arra legelősebben az világít rá, hogy akármennyire ez teszi ki a mese történetének lényegét, a mese végcélja mégis más: a teljes nyugalom, a kalandok után a kalandmentesség, biztos révbe való jutás, a hányattatott élet után a biztonság és az eseménytelenség beteljesedése. Más szavakkal: a mesében a kaland nem csak eszköz a feszültség felkeltésére és feloldására, hanem eszköz a világ egy aspektusának [...] megrögzítésére is. [...] A mesében azt [...] kell leküzdeni, amin túl kell jutni – és ha az ember a mese hőse, nemcsak kell, hanem lehet is.<sup>415</sup>

---

<sup>414</sup> Honti 20.

<sup>415</sup> Honti 19.



A mese nem egyszerűen csodálatos kalandok és történetek leírása. Emberi, mindennapi konfliktusokat, problémákat vetít át egy olyan síkra, ahol azok – a normálisan érvényes szabályok felfüggesztésével – megoldhatóvá, áthidalhatóvá válnak. A mese vonzó és örök, mert megmutatja, hogyan nézzünk szembe azzal, amivel szembe kell néznünk, vagy éppen azt, hogy hogyan fordítsunk hátat annak, amit el kell engedni és hátrahagyni.

Véleményem szerint a mesében egykor őrzött rituális-kulturális gyökerek valahai jelentésének elvesztését inkább átváltozásként, transzformációként érdemes megközelíteni. Így a közösségről az egyénre áttolódó hangsúly (akár a meseszövegben, akár az előadásmódban) nem megszünteti a korábbi interpretációkat, hanem új jelentésrétegekkel és értelmezésekkel gazdagítja a mesehagyomány darabjait. Így a meséket mindenkor a maga eszközeivel, a maga igényeinek megfelelően képes újra és újra a mindennapok valóságához kapcsolódó, abban eligazító értelmezésekkel életben tartani és továbbvinni: a társadalmi valóság és a kollektív tudás kiterjesztésének médiumaként. Frank Kermode meglátásában a kánonokat kifejezetten a vélemény és az interpretáció (bár ő nem így fogalmaz, de lényegében: az értelmezői közösségek) által létezik. Megközelítésében a kánon folyvástólágosságát és mindenkor relevanciáját a benne raktározott tudásszegmenseknek szentelt figyelem, a hozzájuk kapcsolódó értelmezések és újraértelmezések szakadatlanlansága teszi örökérvényűvé:

A szakadatlan figyelem és értelmezés [...] a kanonizáltakat illető kiváltság. A folyamatot, mely hosszabb időtávokban mérhető és olyan változások jellemzik, melyek kumulatív formálják, de soha nem törik meg, számos névvel illetik: Hagyomány, Paradoxizmus, Masorah. [...] A kánon szelekciója bár sok időt vesz igénybe, ha megvalósul, a benne foglalt művek általában olyan olvasatokban élnek tovább, melyek biztosítják számukra a mindenkorimedialitást, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy valóban kanonikusak maradjanak.<sup>416</sup>

A mesékre alkalmazva a fent idézetteket elmondható, hogy a mesekánon – vagy ahogyan Honti nevezi: a mesehagyomány – lassan jön létre, mégpedig úgy, hogy elemei, a mesék, folyamatosan az érdeklődés fókuszában maradnak a nekik szentelt figyelem és az egyre megújuló értelmezések hatására. Fontos, hogy a mesehagyományban őrzött mesék bár változatlanoknak tűnnek, hosszú távon a kanonikusság, vagyis a kermode-i okfejtés értelmében vett mindenkor értelmezhetőség igényéhez alkalmazkodva, ha észrevétlenül is, de folyamatosan változnak.

---

<sup>416</sup> „Continuity of attention and interpretation [...] is reserved to the canonical. This continuity, visible over long periods of time and marked by changes that cumulatively transform the objects but are never so abrupt as to break them, is called by various names: Tradition, Paradoxism, Masorah. [...] The process of selecting the canon may be very long but, once it is concluded, the inside works will normally be provided with the kinds of readings they require if they are to keep their immediacy at any moment...” (Kermode 74–75.)

A transzformáció és a dinamika elengedhetetlen feltétele a kánonok kialakulásának és fennmaradásának. Amennyiben a kánont az értelmezés és az értelmezői közösségek felől vizsgáljuk, láthatóvá válik, hogy a hagyomány elemeihez kapcsolt egykori jelentések és interpretációk – éppen a folyamatos interpretációk és a nekik szentelt tartós figyelem révén – mindig mozgásban vannak. Nem drasztikus mértékű, látványos alterációkra gondolok: inkább finom, akár az értelmező(k) számára is észrevehetetlen módosulásokra, melyek adott kontextusban lehetővé teszik, hogy a kánon mint egész változatlanul jelenjen meg. Azonban a módosítások finom játéka, a kánonnak ez a diszkrét dinamikája akár a korpusz egészének, akár egyes elemeinek történeti-lineáris vizsgálatával láthatóvá válik. A következőkben a *Piroska és a farkas* mese változásait követem nyomon, azt bizonyítandó, hogy a mese (és vele a mesehagyomány) állandóságát az egyes elemek folyamatos újraértelmezése teszi lehetővé: kötöttségét és dinamikáját, „Piroska és farkas”-ként való beazonosíthatóságát és aktualitását mindenkor megőrizve.

Propp *A varázsmese történeti gyökerei* (1942) című kötetben a sárkány/határőrző szörny és a sűrű rengeteg motívumai kapcsán részletesen kitér a beavatás intézményére mint a mesékben őrzött és továbbadott közös tudás figyelemreméltó maradványára.<sup>417</sup> Értelmezésében a mesében felbukkanó motívumok jellemzően rég letűnt társadalmak intézményeire vezethetők vissza.<sup>418</sup> Ebben az elméleti keretben az erdő mélyére tévedt fiatal alakja, akit egy félelmetes ragadozó lépre csal és felfal, majd kihány, a nemi érettség küszöbén álló serdülők gyermeklétből a felnőttek körébe való betagozódását célzó, egyértelműen szociális funkcióval bíró szertartásra utal. A rítus nyomait őrzi minden olyan mese, monda és mítosz, melyben az erdőbe távozó fiatal főhős vagy hősnő időszakosan meghal, majd csodálatos módon feltámad, hogy új emberként térjen vissza a közösségbe, melyet korábban hátrahagyott.

A felnőtté válási szertartások mesebeli leképeződésének vizsgálatakor Propp beavatási rítusok antropológiai megfigyeléseiből indul ki:

Feltételezték, hogy a szertartás idején a [neofita] meghalt, majd új emberként kelt életre. A halált és a feltámadást olyan cselekvésekkel idézték meg, melyek azt ábrázolták, hogy a fiút csodálatos állatok elrabolják és felfalják, azaz lenyelik őt. Bizonyos időt töltvén a szörny gyomrában visszatért, egészen pontosan a szörny kiköpte vagy kiokádta. A szertartásban néha speciális állat alakú házikót, vagy kunyhót építettek, és az ajtó helyettesítette az állat száját [...] A szertartást mindig erdő vagy bozótos mélyén végezték szigorú titokban.<sup>419</sup>

Korábban utaltam rá, hogy a sűrű és áthatolhatatlan rengeteg mint az ismert világ határán álló, a racionalitást az irracionálitól, az elgondolható az elgondolhatatlantól, az élőket a holtaktól, az e

---

<sup>417</sup> Propp 50–55; 220–224.

<sup>418</sup> Uo. 351.

<sup>419</sup> Uo. 52–53.

világot a másvilágtól elválasztó peremvidék egyik funkciója tehát az, hogy a hős/nőt időlegesen felmentse a normális/megszokott mindennapokban érvényes szabályok alól.<sup>420</sup> A nómosz ilyen átmeneti felfüggesztése teszi lehetővé, hogy a neofita (a beavatásra váró ifjú nő vagy férfi) meghalhasson, majd új emberként (pl. megújult erővel) feltámadhasson – hogy felnőtté válását egy elvont síkon, valóban átváltozásként, szó szerint újjászületésként élhesse meg.

A *Piroska és a farkas* (a továbbiakban PF) az egyik legismertebb mese a világon, melyben a sűrű rengetegben útját vesztő lányt vadállat falja fel, hogy aztán – bizonyos változatokban legalábbis – gyomrából így vagy úgy kiadja. A ragadozó által fenyegetett, majd felfalt (kis)lány történetét felnőttek és gyerekek évszázadok óta hallgatják és adják tovább generációról generációra – nemcsak Európában, de a Föld minden pontján.<sup>421</sup> Tehran egy filogenetikai összehasonlító tanulmányban kimutatja, hogy az ATU 333 kód alatt regisztrált szüzsétípus földrajzi-történeti elterjedése alapján a PF különböző formában a világ minden táján megtalálható.<sup>422</sup> A szüzsétípus legismertebb változatának címszereplője (vagyis Piroska) mellett megjelenő *farkas* az európai változatokban híresült el leginkább – a továbbiakban ezeket a változatokat vizsgálom.<sup>423</sup> A mese különlegessége a magát embernek tettető farkas, aki nem egyszerűen „csodálatos vadállat”, aki az erdőbe tévedt lányt csellel törbe csalja, hanem egy megtévesztésig antropomorf (mi több, transzvesztív) lény, aki képes magát a lány nagyanyjaként megjeleníteni. Nem véletlen, hogy a legrégebbre datált ismert európai változatban (*Le conte de la mère-grand*) az elbeszélő kifejezetten farkasembert (*loup-garou*) említ, nem pedig farkast.

A következőkben hat PF-változatot mutatok be időrendi sorrendben. Az időrendiség e konkrét példa esetében segít megvilágítani, mit jelent az általában vett mese dinamikus állandósága a gyakorlatban. Látnivaló lesz, hogy bár a főbb motívumok megmaradnak (farkas, lány, erdő, útról letérő lány, felfalt/fenyegetett lány, az emberként megjelenő állat), a történet egésze, a hangsúlyok és a mondanivaló folyamatosan változik. Először azt a három PF-változatot elemzem, melyeket a legrégebbiekként és legelterjedtebbekként szokás emlegetni. Ezek közül az első a korábban említett „Le conte de la mère-grand” („Nagymama meséje”) című, mára talán csak Franciaország bizonyos területein továbbélő mese. A második Charles Perrault „Le petit chaperon rouge” („Piroska és a farkas”) című átdolgozása. A harmadik a Grimm-testvérek „Rotkäppchen” (a magyarban szintén

---

<sup>420</sup> Vö. Tánzos 2007: 47–60. és Honti.

<sup>421</sup> Jó példa erre a japán Shotaro Ishinomori 1962-es szentimentális-romantikus shoujo-mangája, az *Akazukinchan* (Beckett 81).

<sup>422</sup> Vö. Tehran cikkével.

<sup>423</sup> Bár a francia, német, angol stb. címekben a farkas helyett, mint látni fogjuk, vagy a nagymama, vagy csak a piroskapucnis lány szerepel, a magyar fordítás jó érzékkel emeli ki a farkast mint a főszereplő Piroskával egyenragú és a történet szempontjából kulcsfontosságú karaktert.

„Piroska és a farkas”) című „gyűjtése”. A három meseváltozat rövid bemutatása és elemzése szolgál majd Angela Carter átiratainak vizsgálatához. Ezek közül *A kínkarma és más történetek (The Bloody Chamber and Other Stories)* című 1979-es kötetben megjelentetett három PF-változatot: „A farkasember”, a „Farkasok társasága” és a „Farkas-Alice” című történeteket veszem számba.<sup>424</sup>

## A „Piroska és a farkas” eredete(i)

### *Nagymama meséje*

Paul Delarue francia etnológus az 1950-es években, Nièvre városában jegyezte le a kora XVII. századra datált *Nagymama meséjét*.<sup>425</sup> Ebben a PF változatban édesanyja azzal bízta meg a történetben szereplő kislányt, hogy látogassa meg nagyanyját. Nagymamához menet a lány találkozik egy kiéhezett farkasemberrel (*bzou*), aki megkérdezi tőle, vajon a gombostűkkel, vagy a varrótűkkel kirakott úton kíván-e eljutni nagymama házához. A kislány a varrótűket választja – a farkasember a gombostűket. A farkasember ér előbb a házához: felfalja nagymamát, majd a húsából és a véreből is eltesz egy keveset a szekrénybe. Ezután befekszik nagymama ágyába, és várja, hogy a lány megérkezzen. Amikor megérkezik, a farkasember hússal és vérrel kínálja, amit a lány készséggel elfogad. Ezután a farkasember arra kéri, vegye le minden ruháját, és feküdjön be (nagymama) mellé az ágyba. A lány egyenként leveti a ruháit: minden darabnál megkérdezi a farkasembert, mit tegyen vele. Miután minden ruhanemű a tűzben végzi, a lány bebújik az ágyba, és elkezdődik az ismert kérdezz-felelek: „Milyen szőrös vagy, nagymama!” – felkiáltással. Mikor eljutnak a szájig, a farkasember felfedi valós szándékát: meg akarja enni a lányt. Azonban a kislány észnél van, és megkéri a farkasembert, hadd menjen ki a ház mellé könnyíteni magán, mielőtt felfalná. A farkasember először tiltakozik: azt mondja, könnyítsen magán az ágyban. A lány azonban hajthatatlan, így a farkasember kiengedi azzal a feltétellel, hogy zsineget köt a lány bokájára, nehogy megszökjön. A lány kimegy, kioldja a csomót, a kötelet egy fa törzséhez erősíti és futásnak ered. Amikor a farkasember rájön, hogy átverték, a lány után veti magát. Már éppen elkapná a lányt, amikor az eléri a falut (egyes változatokban belép szülőházába); mire a farkasember feladja a hajsztát.<sup>426</sup>

A farkasembertől szerencsésen megmenekülő kislány története Zipes vizsgálatai alapján a XVII. században volt a legelterjedtebb. Érvelése szerint ez a népszerűség egyebek mellett annak is betudható, hogy a kor hiedelemvilága erősen táplálkozott a boszorkányüldözések valóságából és az Alpok környékén különösen erős farkasemberrel kapcsolatos babonákból.<sup>427</sup> A *Nagymama meséje* ebben a megközelítésben értelmezhető kora újkori tanmeseként, mely szorosan kötődött az akkoriban

<sup>424</sup> Carter 1993: 189–222, valamint Carter 2006:

<sup>425</sup> Vö. Zipes 1985: 44.

<sup>426</sup> Vö. Beckett 49; Zipes 1985: 44; Bacchilega 54; Tatar 37.

<sup>427</sup> Vö. Zipes uo.

valós farkas-veszélyhez és a farkasoktól való állandó fenyegetettségéből táplálkozó farkasember-hiedelmekhez. Egyfelől tény, hogy a francia, a tiroli és az olasz Alpok farkas-populációja a mese elterjedtségének tetőfokán, vagyis a XVII. században komoly veszélyt jelentett az ember lakta településekre.<sup>428</sup> Másfelől a természettel, különösen az emberi természettel kapcsolatos babonák meghatározó szerepet töltek be a kor valóságáról, annak működéséről alkotott elképzelések formálásában: „A farkasemberekkel foglalkozó perek, kiáltványok és szokások a tizenhat-, tizenhetedik századig visszamenően dokumentálhatók. Az 'farkasember' etimológiai vizsgálata kimutatja, hogy az 'emberfarkas' (werewolf/manwolf) szóban az emberi természet megbízhatatlansága jut kifejezésre.”<sup>429</sup>

Tudni kell azonban, hogy középkori pamfletekből, metszetekből, kódexekből rekonstruálható farkasember-kép, a vele szemben mutatott bizalmatlanság, a hozzá kapcsolódó babonák mögött meghúzódó félelem egyidős az emberrel. Már a germán kori törvénykezésben is megkülönböztették a *wargus*, *vargr* (farkas), *wulfesheud* (farkasfejű), *garulphus* (farkasember) nevekkkel illetett számkivetettet: a törvényen kívülit, akire nem vonatkoznak a mindennapi élet szabályai – akit bárki megölhet anélkül, hogy ezáltal gyilkosságot követne el. Giorgio Agamben *Homo Sacer* (1995) című kötetében így ír:

A számkivetett léte [...] nem egyenlő a törvénnyel és várossal semmilyen kapcsolatban nem álló állatével. Sokkal inkább lokalizálható a megkülönböztetethez és az átmenet küszöbén állat és ember, *physis* és *nomos*, befogadás és kizárás között. A számkivetett élete a *loup garou*-é, a farkasemberé, aki se nem ember, se nem állat, és aki paradox módon úgy létezik mindkettőben, hogy egyikhez sem tartozik.<sup>430</sup>

A nomikus világ határain, illetve azokon túl létező törvényen kívülire így egyszerre vonatkozik a törvény, mely igényt tart rá és felmenti fennhatósága alól. A farkasember képzetének, mint a társadalmi valóság peremén létező se nem ember, se nem állat entitás ereje éppen abban rejlik, hogy

---

<sup>428</sup> Beckett érdekes adalékkal szolgál a középkori nyugat-európai *canis lupus* populáció hihetetlen kiterjedtségére: „A farkasos elterjedtsége [...] részben annak volt köszönhető, hogy a tizennyolcadik századik a farkasvadászat nemesi kiváltság maradt.” („The proliferation of wolves [...] was due in part to the fact that until the end of the eighteenth century, hunting wolves remained a seigneurial privilege”, Beckett 19–20).

<sup>429</sup> „Trials, treatises, and customs referring to werewolves can be documented well into the sixteenth and seventeenth centuries. As etymology tells us, the werewolf or 'manwolf' embodied the proverbial peasant distrust of human nature.” (Bacchilega 55.) Vö. Beckett elemzésével, aki a francia 'bzou'-t a 'brou'/'garou' kifejezésekből eredezteti, melyekből később kialakult a mai 'loup-garou', a 'farkasember' francia megnevezése (Beckett 49).

<sup>430</sup> „The life of the bandit [...] is not a piece of animal nature without any relation to law and the city. It is, rather, a threshold of indistinction and of passage between animal and man, *physis* and *nomos*, exclusion and inclusion: the life of the bandit is the life of the *loup garou*, the werewolf, who is precisely neither man nor beast, and who dwells paradoxically within both while belonging to neither.” (Agamben 63.) Vö. Prachett 151, 201–202.

alakjában a bestia és az ember potenciálisan bármikor megjelenhet, vagy átfordulhat: „az ember ilyen farkasítása (*lupization*), illetve a farkas humanizálása minden pillanatban lehetséges.”<sup>431</sup>

A *Nagymama meséje* a fentiek alapján értelmezhető tanmeseként, mely óva int a farkasembertől, akár szó szerint, akár a törvényen kívüli átvitt értelmében. A mesében ugyanilyen jól kivehetően van jelen egy egészen más interpretációs lehetőség: a *Nagymama meséje* mint iniciációs történet. A mesében erőteljesen jelen van az otthon–vadon–otthon terek között végbemenő változás ciklikussága. Ahogy azt korábban láttuk a mesehagyomány általános elemzésénél, itt is arról van szó, hogy egy fiatal nő/lány útra kel, hogy otthonát hátra hagyva egyedül jusson át az erdőn. A válaszút elé kerülés (gombostű, vagy varrótű), az ősei vérenek és húsának elfogyasztása, a farkas/emberrel való (szexuális felhangoktól nem mentes) találkozása, végül hazatérése mind a klasszikus értelemben vett proppi varázsmese forgatókönyvén alapul.<sup>432</sup> Másképpen szólva a *Nagymama meséje* azt beszéli el, miként hagyja hátra otthonát a lány, hogyan birkózik meg az ismert világ határán kívül rá leselkedő veszélyekkel, és miként tér haza sértetlenül, immár ősei tudásával felvértezve (hús és vér).<sup>433</sup>

A beavatás rítusa három szinten jelenik meg a mesében. Először is, a lány találkozását és interakcióját a vadállattal szokás a fiatal nő önnön bestiális oldalával való találkozásaként értelmezni. A közösségben szocializálódott ember ösztön-énjének megnyilvánulását ez esetben a farkasember (*bzou, loup garou*) kettős természete találóan jeleníti meg:

Azáltal, hogy a kislány szembenéz a farkasemberrel és időlegesen átadja magát neki, megtapasztalja önnön állati oldalát. Átlépi a civilizációt a vadontól elválasztó határt, hogy a küszöb másik oldalán szembenézzen a halállal – az életért. Hazatérése előrelépés az összetett személyiség felé. Immáron nő/férfi, aki immár *tudatosan* tagozódik be a társadalomba.<sup>434</sup>

Miután szembenézett a benne szunnyadó, a társadalmi normák által reguláztalanul maradt bestiális természettel, azt legyőzte (akár csellel, akár erővel), a lány ezzel a társadalom és önnön társadalmi integritása szempontjából kulcsfontosságú tapasztalattal tér vissza a közösségbe, melyet éppen azért hagyott hátra, hogy a próbát kiállja, ezáltal a közösség méltó tagjaként élhet tovább.

Másodszor a beavatás egy földrajzi és társadalmi értelemben véve specifikus vonulata is kiolvasható a *Nagymama meséjéből*: a lánynak választania kell, melyik úton indul el az erdőben. Önmagának kell kijelölnie, hogyan folytatja tovább az utat egy olyan helyzetben, melyben a

---

<sup>431</sup> „This lupization of man, and humanisation of the wolf is at every moment possible.” (Agamben 64.)

<sup>432</sup> Propp 351–353.

<sup>433</sup> Velay-Vallantin 312.

<sup>434</sup> „In facing the werewolf and temporarily abandoning herself to him, the little girl sees the animal side of herself. She crosses the border between civilization and wilderness and goes beyond the dividing line to face death to live. Her return home is a move forward as a whole person. She is a wo/man, self-aware, and ready to integrate herself in society *with awareness*.” (Zipes 1985: 45.)

megszokott szabályok nincsenek érvényben. A PF-nek ebben a változatában a felelős döntést a gombostűkkel és a varrótűkkel kirakott út közötti választással kell meghoznia a lánynak. A középkori francia parasztság körében a hímző- és varrótűkkel való bánásmód, a varrás tudományának elsajátítása fontos stáció volt a fiatal nők életében. „Franciországnak azon részein, ahol a mese népszerű volt, összekapcsolódott a túvel való bánásmód kifinomultságával: a fiatal lányok ilyen téren való képzése egyben társadalmi iniciációs célokat is szolgált, jelezte a pubertáskor elérését.”<sup>435</sup>

Végül a *Nagymama meséjében* megjelenő beavatási rítus harmadik szintje a kannibalizmus motívumában fedezhető fel: az idősebb nőrokon húsának és vérének elfogyasztásában. Tatar a lány saját nagyanyjának megevését a középkori Európát sújtó éhínségekre vezeti vissza. Antropológiai kutatásokra hivatkozva állítja, hogy a kannibalisztikus motívumokkal dolgozó mesék alapja még az akkori legjobb módú társadalmakban is valóságos volt. „Még a proteindús élelemkészletekkel ellátott közösségekben is előfordult, hogy [...] a térséget súlytó éhínség idején [...] emberi hússal fanyalodtak; [...] a szűkösség [...] éppen azokat érte, akik ezeket a meséket mesélték...”<sup>436</sup> Hasonló gondolatmenetet követ Warner, aki a PF ezen változata kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy mind a farkasember, mind a nagymama éheznek, az egyik azért, mert nem evett már napok óta, a másik pedig azért, mert súlyos beteg. Warner szerint az éhínség testileg-lelkileg hasonlatossá teszi egymáshoz az embert és az állatot; ezért is lehetséges, hogy a lányban nem merül fel, hogy vitassa: az ágyban fekvő farkasember esetleg nem a nagyanyja.<sup>437</sup> Verdier termékenyebben viszi tovább a farkasember/nagymama megkülönböztethetlenségének vizsgálatát. Arra jut, hogy a kannibalizmus éppen abban nyilvánul meg, hogy a lány megeszi saját nagyanyját, miáltal képtelen lesz különbséget tenni állat és ember között – önnön ösztönei és szocializált énjé között. „Ez egy nagymama-farkas – a történet tanulsága megfordul. Ha a kislányoknak megeszik a nagymamát (vagy nőrokon felmenőjüket), az csak azért van, mert a nagymama viszont őket akarja megenni, vagy ami még rosszabb: mert a nagyanya kezdeményezi első szexuális élményüket.”<sup>438</sup>

Verdier gondolatmenetéből arra is fény derül, miért *Nagymama meséje* a mese címe: a PF-nek ebben a változatában kulcsszerepet játszik az idős nő és a lányunoka közötti – mai szemmel nézve talán bizarr – interakció, mely egyszerre jeleníti meg a felnőtté válást, az ősök tudásának szó szerinti

---

<sup>435</sup> „In those regions of France where this tale was popular, the tale was related to the needlework apprenticeship, which young peasant girls underwent, and designated the arrival of puberty and initiation into society.” (Uo. 44.)

<sup>436</sup> „Even in cultures with abundant supplies of food rich in protein [...] an anomalous famine that strikes a region [...] will yield examples of people driven to eat human flesh; [...] periods of scarcity [...] afflicted [precisely] those who shaped these stories...” (Tatar 192).

<sup>437</sup> „This is a grandmother-wolf, and the moral of the story is reversed. If little girls must eat their grandmothers (or their female elders), it is because their grandmothers want to eat them, or worse: because the grandmothers are the initiators of their first sexual relations.” (Warner 181–182.)

<sup>438</sup> Idézi Velay-Vallantin 338.

belsővé tételét és a vadonban való túlélés egy lehetséges módját. Kiemelném ezek közül a kannibalizmusnak mint a tudás inkorporálásának motívumát. Bacchilega amellet érvel, hogy nagyanyja húsának és vérének elfogyasztásával a lány nemcsak a nőrokon tudását teszi magáévá, hanem egyszersmind átveszi helyét és szerepét is. „Az önkéntelen és megértő kannibalizmus az idősebb nő feláldozását igényli – a nagyanya, vagy az anya minden ismert változatban ’meghal’ –, mert a fiatal nő csak ezáltal születhet újjá...”<sup>439</sup> Az olyan iniciációs rítusokban, melynek nyomait a *Nagymama meséjében* is megtaláljuk, jellemzően az idősebb nőrokon feladata a neofita lány tanítása és beavatása. Az idősebb nőrokon háza, mint a beavatás helyszíne különös jelentőséggel bír, hiszen itt teszi magáévá a felnőtté érő nő mindazt a tudást, mely megkülönbözteti a gyermekektől, és amelynek birtokában a közösség teljes jogú (beavatott) tagjává válhat. Proppnál láttuk, hogy az iniciációra a sűrű rengetegben kerül sor, ahol a próbatételek, a rituális halál és feltámadás, majd az erdőből való szerencsés hazatérés mind-mind a felnőtté válás irányába mutatnak:

A lány a sötét rengetegben, vagy azon túl esik át a bölcsességet és érettséget hozó beavatáson – az erdő több kultúrában is a beavatási rítusok fő helyszíne. A beavatás rituális halállal jár, mely gyakran azt jelenti, hogy a beavatásra várót valamilyen szimbolikus szörny falja fel. Ezt követi a felnőttként való újjászületés és a közösségbe való hazatérés.<sup>440</sup>

Annak ellenére, hogy a *Nagymama meséje* nem az egyetlen korai PF-szüzsétípusú mese (más változatokban nagyobb hangsúlyt kap a tanmesejelleg, kevesebbet a beavatás motívuma), mégis a korabeli nyugat-európai, szájhagyományban élő variánsok között ez volt a legelterjedtebb. Franciaország keleti részén és Észak-Olaszországban egészen a XVIII. század végéig ismert maradt – népszerűsége akkor kezdett hanyatlani, amikor az olasz, majd a francia népmesegyűjtések hatására, a nyomtatott mesekorpusz megjelenésével fokozatosan kikerült a köztudatból. Természetesen a *Nagymama meséje* sem maradt érintetlenül: a PF szüzsé átdolgozott változatban bekerült az irodalmiasított tündérmeséket divatba hozó gyűjtésekbe és az udvari/nemesi ízléshez igazított meseadaptációk sorába. Először a XVII. század végén közölték nyomtatásban Charles Perrault mára klasszikussá vált *Lúdanyó meséi* (*Les contes de ma mère l'Oye: Contes du temps passé avec des moralités*) (1697) című mesekönyvében: itt találkozunk a ma ismert PF első változatával.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> „This involuntary and sympathetic cannibalism requires the older woman’s sacrifice – in all known versions, either the grandmother or the mother «dies» – but brings about the rebirth of the younger woman” (Bacchilega 56).

<sup>440</sup> „The place where the girl is to receive initiatory instruction that will bring wisdom and maturity, is located within or on the other side of the dark woods, which is the site for initiation rituals in many traditions. Initiations involve a ritual death, often in the form of being swallowed up by some type of symbolic monster, followed by rebirth as an adult and return to the community.” (Beckett 42–43.)

<sup>441</sup> A második „klasszikus” változat a Grimm-testvérek PF-a.



### **Perrault „Piroska és a farkasa”**

A *Le petit chaperon rouge* (*Piroska és a farkas*) számos – mára klasszikussá vált – részlettel gazdagította a korábbi PF-változatokat. A mese címszereplője (a francia eredetiben „a piros kapucnis kislány”; magyarul csak „Piroska”) egy csinos, jól nevelt kislány, aki a piros színű ruhadarab után kapta nevét, amelyet szerető nagyanyjától kapott ajándékba. Egy nap a piros kapucnis kislány egy kosárra való étellel-itallal elindul meglátogatni a nagymamát, aki az erdő mélyén lakik. Útközben találkozik a jó öreg farkassal, aki megkérdezi tőle, hová tart. A kislány megmondja, mire a farkas játékosan versenyre invitálja: aki hamarabb éri el nagymama házát, az győz. Természetesen a farkas ér előbb a házhoz. Bekopog az ajtón, hangját elváltoztatva, magát a piros kapucnis kislánynak tettetve megtéveszti a nagymamát, aki mit sem sejtve betessékeli – mire a farkas felfalja a nénit. Miután jóllakott a nagymamával, bebújik a dunna alá, és várja, hogy megérkezzen a lány. Piroska megérkezik, kopog, furcsállja nagymama hangját, de belép és farkas-nagymama minden kérését teljesíti. Leteszi a kosarat, bebújik az ágyba, majd elálmélkodik nagymama hatalmas karjain, lábain, fülein, szemein – és fogain! „Hogy jobban bekaphassalak!” – hangzik a jól ismert felelet. A farkas felfalja a lányt is. A versbe szedett tanulság szerint a gyerekek, különösen a csinos, jó kislányok jobban teszik, ha vigyáznak, mert nem minden farkas való ugyanabból a fajtából: éppen azok a legveszélyesebbek, akik szelídnek, kedvesnek, jól neveltnek tűnnek.<sup>442</sup>

A Delarue-féle gyűjtéshez képest Perrault PF-je szembevetően mentes azoktól a motívumoktól, melyek az előbbit beavatástörténétté teszik. *Nagymama meséjétől* eltérően a *Le petit chaperon rouge*-ban nyomát sem találjuk a kannibalizmusnak, ahogyan nincs vetkőzés, ürítés és feltámadás sem.<sup>443</sup> Bár a hús, a vér és a test, mint olyan, mind száműzettek Perrault meséjéből, mégis elhamarkodott volna arra a következtetésre jutni, hogy ezzel kioltódnak a PF-be kódolt (szexuális) iniciációs felhangok. Éppen a mese versbe szedett tanulsága az, mely mintegy a mese vége után emlékezteti mind a mesélőt, mind hallgatóságát, hogy a vigyázatlan lányok óvatlanságukban vesztükbe rohanhatnak. Beckett a tanulság kapcsán felhívja a figyelmet a *Le petit chaperon rouge*-t is magában foglaló *Lúdanyó meséi* című kötet alcímére: „Perrault kötetének alcíme, *Contes du temps passé avec des moralités* [...] jelzi a meséket záró versbe szedett *tanulságok* szerepének fontosságát”.<sup>444</sup> A versbe-rímbe szedett tanulságok a kötet minden meséje után ott állnak: Perrault aktualitása, ironizáló humora ezekben a tömör, ámde velős, moralizáló eszme-futtatásokban érhető leginkább tetten. A piros kapucnis kislány történetének tanulsága nem más, mint hogy a jól nevelt lányok csúfos végzetüket

---

<sup>442</sup> Vö. Carter 2008: 1–3. Bacchilega 53–54.

<sup>443</sup> „Elmarad a hús, mint éltető erő elfogyasztása; nics szőrös nagymama-farkas; nincs ürítés; nincs vizelés.” („No partaking of flesh as vital exchange, no hairy grandmother-wolf, no defecation or urination.”) (Bacchilega 57.)

<sup>444</sup> „The title of Charles Perrault’s collection *Contes du temps passé avec des moralités* [...] stresses the lessons explicitly expressed in rhyming *moralités* at the end of each tale” (Beckett 28).

csak úgy kerülhetik el, ha óvakodnak a nagyvárosban tanyázó farkasoktól, akik veszedelmesebbek erdőben portyázó rokonaiknál: „mint kiderül, Perrault farkasa nem a vidéki ragadozó, hanem a szép szavú városi csábító, aki felfalja a nagymamát és a kislányt is”.<sup>445</sup> Azzal, hogy a történet háttéréül a sűrű rengeteg helyett a nagyváros szolgál, áttevődik a veszély forrása mint locus is; mi több, közel kerül a „modern”, XVII. századi hallgatósághoz. Perrault ezzel az újítással egyszerre ássa alá a közönség várakozásait („rusztikus mese a meggondolatlan kislányról és a gonosz farkasról”) és írja felül a mese beavatási rítusokhoz kapcsolódó jelentésrétegét egy burkoltan a csábítás veszedelmeire kihegyezett narratívával: „a csábítás Perrault-nál is az ördög műve, de nála már a szavakon és a viselkedésen múlik. A test rejtve marad és elfojtva”.<sup>446</sup>

Piroska hanyagságát és felelőtlenségét a Perrault által bevezetett, azóta ikonikussá vált piros köpeny jelképezi. A *Nagymama meséje* mesélői nem említik a feltűnő színű ruhadarabot, és a PF-mesék egyikében sem találni rá utalást – Perrault óta azonban, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy szinte kötelező eleme minden fordításnak, átíratnak, adaptációnak, vizuális megjelenítésnek. Annak ellenére, hogy a PF színszimbolikája egyértelműen Perrault ötlete, a későbbi változatokra és a mesét kommentáló kritikai irodalomra akkora hatással volt/van, hogy nem hagyható figyelmen kívül. Beckett részletesen elemzi a piros színt, mint a vér és a menstruációs ciklus szimbólumát. A színszimbolika pszichoanalitikus keretben történő interpretációja során arra a következtetésre jut, hogy míg Bettelheimnél a piros köpeny a lány szexuális koraérettségére utal, addig Frommnál a kezdődő menstruációt jelöli, mely egyszersmind a nemi érettség és vele a szexualitás kérdéskörét is aktualizálja a serdülő lány életében.<sup>447</sup> Beckett Hellsinget is idézi, aki arra jut, hogy a piros köpeny a szerelmesek bűnös szenvedélytől izzó vérére utal. Bár az érvelés puritánnak és középkorinak hathat, Hellsing a XVII. századi szokásrendet tanulmányozva azt találja, hogy az élénkpiros szín viselése, amelyből a mese szerint PF köpenye is készült, a nemesség és az arisztokrácia előjoga volt, semmiképpen sem a parasztságé.<sup>448</sup> Hellsing így jut arra a következtetésre, hogy a lányt hiúsága és kitérni vágyása (vagyis éppen a névadó piros köpeny) sodorja vesztébe – Hellsing szerint ez magyarázatot ad a nagymama halálára is, hiszen Perrault PF-jében a kislány tőle kapja a „bűnös” ruhadarabot.<sup>449</sup>

---

<sup>445</sup> „[I]t is this wellspoken [sic!] seducer, urbane, not rustic, who turns out to be Perrault’s wolf, and who is eating up little girls and grandmothers” (Warner 183).

<sup>446</sup> „[F]or Perrault, then, while still the devil’s doing, seduction relies on words and manners. The flesh remains concealed or repressed” (Bacchilega 56).

<sup>447</sup> Beckett 46.

<sup>448</sup> „Érdemes lenne végigvinni azt a gondoltamenetet, miszerint Piroska arisztokrataként tetszeleg, miközbe származása erre egyáltalán nem jogosítja fel.” („Red Riding Hood pretending to be a member of the aristocracy while her assumed origins evidently point in the other direction could be an idea to be pursued further.”) (Uo.)

<sup>449</sup> Vö. uo. 46–47.

### *A Grimm-fivérek „Piroska és a farkasa”*

Piroskának és a nagymamának még egy bő évszázadot kell várniuk arra, hogy kiszabaduljanak a farkas gyomrából – hála a Grimm-testvérek szerkesztői bravúrjának. Wilhelm és Jakob Grimm munkássága úttörő jelentőségű volt a XVIII. századi nemzeti kánonok formálása tekintetében. A mesehagyományok felkutatása és rögzítése szempontjából ez olyannyira igaz, hogy például a PF (Grimméknél: *Rotkäpchen*, vagyis piros kapucni, piros kalapocska) Németországban szinte ismeretlen maradt egészen addig, míg a Grimm-testvérek be nem vették 1812-es *Kinder- und Hausmärchen* (*Gyermek- és házi mesék*, magyarán *Grimm-mesék*) című gyűjteményes kötetükbe.<sup>450</sup> Bár a Grimm-fivérek megtartják Perrault piros kapucniját, a XVII. századi változat tanmese jellegét és moralizáló hangvételt, sikeresen csupaszítanak le róla a szexualitást vagy beavatást implikáló minden utalást. Nincs kannibalisztikus étkezés, nincs vetkőzés, nincs ágyba bújás, nincs utalás két lábon közlekedő farkasokra vagy szerencsés megmenekülésre. Az 1819-es *Grimm mesék* kiadásában a szerzők már olyan PF-verziót adnak közre, melyben az „aranyos kislány” nevét a piros selyemfőkötőről kapja, melyet szerető nagymama ad neki ajándékba.<sup>451</sup> Egy napon Piroskát arra kéri édesanyja, látogassa meg beteg nagymamáját. Mielőtt útjára bocsátja, édesanyja a lelkére köti, hogy le ne térjen az útról, ne álljon szóba idegenekkel és viselkedjen rendesen a nagymamánál. A kislány megígéri, hogy szót fogad, fogja az étellel-itallal megrakott kosarat, és nekivág az erdőnek. Útban a nagymama felé találkozik a farkassal, aki megkérdezi, merre tart. Piroska, megfélemlítve édesanyjának tett ígéretéről, elmondja, hogy nagymamáját megy meglátogatni. Erre a farkas ravaszul azt mondja, szedhetne a nagymamájának egy csokor virágot – több se kell Piroskának, letér az útról. Közben a farkas nagymama házához siet, „bekapja”, felveszi a hálósipkáját és az ágyban várja a lányt.<sup>452</sup> Piroska megérkezik, és elálmélkodik, milyen nagyok nagymama kezei, fülei, szemei és szája! Erre a farkas kiugrik az ágyból, felfalja a kislányt, majd mély álomba merül. Arra jár a vadász, és meghallja az éktelen hortyogást. Gyanút fog, bemegy nagymamához, és látja, hogy az ágyban egy farkas húzza a lóbőrt. Nem lövi le, mert látja, mekkora a hasa: talán nagymama még életben van odabent! A vadász felmetszi a farkas hasát, melyből nagymama és Piroska úgy ugranak ki, mintha skatulyából húzták volna elő őket. Megpakolják a farkas gyomrát kövekkel, majd várják, hogy felébredjen. Ahogy magához tér, menten szörnyet hal, és mindenki nagyon boldog. Nagymama elfogyasztja a finomságokat, amiket Piroska hozott neki, Piroska pedig megígéri, hogy többet nem tér le az útról, és mindig szót fogad édesanyjának.<sup>453</sup>

---

<sup>450</sup> Vö. uo. 54.

<sup>451</sup> Grimm 5.

<sup>452</sup> Uo. 9.

<sup>453</sup> Vö. Tatar 35–37; Bacchilega 57–58; Supple és Duffy 207–210.

Jellegzetes Grimm-hozzáadások a PF-alaptörténethez az anyai intellemt, a véres és szexuális jellegű jelenetek elhagyása és a vadász mint megmentő alakjának hozzáadása. Beckett hangsúlyozza az anya mint a domináns társadalmi diszkurzusnak hangot adó karakter szerepét: tőle tudjuk meg, milyen elvárások vonatkoznak egy fiatal lányra. Az anya nemcsak Piroška jóllétében érdekelt, de viselkedését és modorát is előírja: „a kislánynak megmondják, hogy az erdőben legyen kedves és jó, és viselkedjen rendesen a nagymamánál.”<sup>454</sup> Nem meglepő, hogy a Grimm-fivérek saját mesegyűjteményükre „nevelési kézikönyvként” hivatkoztak, mely a kor didaktikai-pedagógiai törekvéseit hivatott összegezni és a felnövekvő generációkba plántálni.<sup>455</sup> A PF-re vonatkoztatva Bacchilega szerint ez komoly következményekkel járt a mese eredeti mondanivalóját tekintve, hiszen a farkasember karmai közül csellel elmenekülő, majd a Perrault-i változatban büntetésként felfalatt lány a *Grimm-mesék* lapjain leleményességétől, önállóságától és a felnőtt nővé érés lehetőségétől megfosztott bábuként jelenik meg. „A farkasokra és farkasemberekre vonatkozó hagyományt elfojttják, a kislányt megfosztják eszességétől és bátorságától, a nagymama tudásától és testétől megvonják a lehetőséget, hogy táplálják az unokát, a testből és a húsból pedig eltüntetik az életet és a vért.”<sup>456</sup> Grimmék PF-jében nincs vérontás, a hús és a test olyannyira láthatatlan marad, hogy még a farkas élve felnyitása és a kislány és nagyanja szabadulása is steril képekben tárul elénk. Beckett is felhívja a figyelmet a korábbi PF-verziókhöz mérten jelentős változtatásokra, és kiemeli a vadász, a férfi mint megmentő, figuráját – egy olyan mozzanatot, mely a *Nagymama meséje* és a *Le petit chaperon rouge* felől közelítve elképzelhetetlen és a beavatástörténet, vagy a tanmesei kontextusában meglehetősen kirívó. „Perrault-val ellentétben [...] a Grimm-fivérek nem hagyják sorsára a bugyuta hősnőt, hanem egy vadászt küldenek.”<sup>457</sup>

Három évszázad elteltével a farkasembert csellel rászédő Piroška (*Nagymama meséje*) egyre kevésbé áll a saját lábán, s egyre inkább szorítják a társadalmi konvenciók. Míg Perrault-nál a rá vonatkozó történéseket még mindig aktívan befolyásoló piros kapucnis kislány (*Le petit chaperon rouge*) szófogadatlnsága büntetéseként halállal lakol, addig a Grimm-testvérek Piroškája (*Rotkäppchen*) már a korabeli fiatal nők élettelen, tehetetlen ideálját jeleníti meg, aki az életre látszólag teljesen alkalmatlan a férfiak segítsége és támogatása nélkül. A talpraesett, a nővé érés

---

<sup>454</sup> „[T]he little girl is told to be 'nice and good' in the woods and polite and well-behaved when she gets to her grandmother's.” (Beckett 15.)

<sup>455</sup> Id. Tatar 16.

<sup>456</sup> „The traditional lore of wolves and werewolves is suppressed, the girl is stripped of her wits and courage, the grandmother's knowledge and body are robbed of their nurturing possibilities, and the flesh is deprived of its life and blood.” (Bacchilega 58.)

<sup>457</sup> „Unlike Perrault, [...] the Grimms do not leave the heroine to her dire fate, but have her rescued from her folly by a hunter, a father figure who, in some versions, actually becomes the little girl's real father.” (Beckett 16.)

küszöbén álló lányból így lett az a babaszerű lányalak, akit oly jól ismer az olvasóközönség és a mesék lelkes hallgatósága.

### „Én így készítem a krumplilevest” – az Angela Carter-átiratok<sup>458</sup>

Angela Carter munkásságában a tündérmesék jelentős szerepet játszanak.<sup>459</sup> Charles Perrault olyannyira nagy hatással volt rá, hogy 1976-ban önálló fordításban jelentette meg a francia író válogatott meséit: *Little Red Riding Hood, Cinderella, and Other Classic Fairy Tales of Charles Perrault*. „Ha nem bízzák meg Perrault *Histoire ou contes du temps passé avec des moralités* fordításával, [...] valószínűleg sosem születik meg egyedi tündérmeséi úttörő gyűjteményes, [...] *A kínkamra és más történetek*, melyeket 1979-ben adott közre.”<sup>460</sup> Csakhogy Carter *A kínkamra és más történetek* című kötetben megjelentetett meséi radikálisan eltérnek a Perrault-féle eredetiktől.<sup>461</sup>

---

<sup>458</sup> A tündérmese-fordítások kapcsán Angela Carter egy interjúban így nyilatkozott: „Fokozottan individualizált kultúrában élünk, nagy reményeket fűzünk a műalkotás egyszeri megismételhetetlenségéhez és a művészhez, az egyszeri megismételhetetlenségek eredeti, istenszerű, ihletett alkotójához. De sem a mesék, sem alkotóik nem ilyenek. Ki találta fel a húsgombócot? Melyik országban? Létezik egyszeri krumplileves recept? Gondolkodjunk a házi művészetekben. 'Én így készítem a krumplilevest.'” („Ours is a highly individualized culture, with a great faith in the work of art as a unique one-off, and the artist as an original, a godlike and inspired creator of unique one-offs. But fairy tales are not like that, nor are their makers. Who first invented meatballs? In what country? Is there a definitive recipe for potato soup? Think in terms of domestic arts. 'This is how I make potato soup.'”) (Idézi Warner 418.)

A fejezetben Greskovics Endre arcpírítóan slendrián magyar fordítását használom – ez a jelenlegi hivatalos magyar változat. Pontatlanságait kiküszöbölendő, az eredeti angol szövegrészeket lábjegyzetben közlöm.

<sup>459</sup> Stephen Benson szintén azt állítja, hogy Carter munkásságát alapvetően a mesék határozták meg: „Angela Carter megkerülhetetlen kortárs író, akinek kortárságához éppen a tündérmesével való kapcsolata a kulcs” („Angela Carter is a quintessential contemporary writer [precisely because of] her relationship with the fairy tale [which] lies in the core of her contemporaneity”) (Benson 31).

<sup>460</sup> „If it were not for the fact that she was commissioned to translate Perrault's *Histoire ou contes du temps passé avec des moralités* [...] she would probably not have conceived her unique, groundbreaking collection of [...] fairy tales, *The Bloody Chamber and Other Stories*, published in 1979.” (Zipes 2008: vii.)

<sup>461</sup> „Ezek a történetek [...] nem 'változatok' vagy [...] 'felnőtt' tündérmesék. Carter célja saját elmondása szerint is az volt, hogy 'megtaláljam a hagyományos mesék látens tartalmait, hogy ezeket pedig új történetek kiindulópontjaként használjam.'” („[T]hese stories [...] are not 'versions' or [...] 'adult' fairy stories. Carter herself explained that she sought 'to extract the latent content from the traditional stories and to use it as the beginnings of new stories.'”) (Idézi Peach 33). Hasonlóan érvel Helen Simpson is a Vintage kiadónál 2006-ban eredetiben megjelent *A kínkamra és más történetek* bevezetőjében. Arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy a novelláskötetet gyakran, ám tévesen értelmezik az eredeti mesék átirataiként. Mint írja: *A kínkamra és más történeteket* „gyakran – helytelenül – úgy írják le, mint egy csokor feminista csavarral átírt hagyományos mesét. Azonban ezek új történetek, nem átdolgozások.” („is often – wrongly – described as a group of traditional fairy tales given a subversive feminist twist. In fact these are new stories, not retellings”) (Simpson vii). Ennek ellenére az a véleményem, hogy a Carter-féle történetek igenis visszautalnak és merítenek az „eredeti” mesékből. Még ha szubverzív, kifordított, egészen újszerű történetekként értelmezzük is őket, a tény, hogy (nemcsak jól

Carter átirataiban a PF-szüzsé számos jelentésrétege visszaköszön – a különböző változatokban egyszerre állítja vissza a farkassal találkozó lány alakjának XVI. századi valóját, és helyezi új kontextusba a mesében felfedhető (vagy lerakódott) jelentések egy-egy aspektusát. Az alábbi elemzés *A kinkamra és más történetek* három PF-típusú meséjén keresztül mutatja be, milyen egyéb interpretációs lehetőségek rejlenek a PF-ben.

### ***A farkasember***

*A kinkamra* címadó novelláját követő három „macska-meséhez” képest (amelyek alapvetően a *Szépség és szörnyeteg*, illetve a *Csizmás kandúr* meséken alapulnak) a kötetet három, a PF különböző változatait felhasználó „farkas-mese” zárja – ezzel mintegy keretezve a kötetbe foglalt meseátiratokat. Az első ilyen mese *A farkasember*, mely nagyban támaszkodik a hagyományos szóbeli mesehagyomány narratív kontextusára. Ezt erősíti a történetben hangsúlyozott „mi/ők” megkülönböztetés, amivel Carter a közösségi munka során előadott, közösen mesélt mesék hangulatát eleveníti fel:<sup>462</sup> „minket nem láttak, meg csak azt sem tudják, hogy létezőnk...”<sup>463</sup> Az „őket” „tőlünk” megkülönböztető személyes névmások halmozása egyfelől segíti, hogy az olvasó/hallgatóság, ha önkéntelenül is, de könnyedén azonosuljon a mesélővel. Másfelől a mi/ők distinkció olyannyira közel hozza a Másikat, hogy az szinte kézzelfogható, valós, fenyegető, közeli, mégis másságában távoli entitásként képeződik le.<sup>464</sup>

A szaggatott előadásmód, a rövid, olykor tömönatos megfogalmazás felfokozza az egyébként is erőteljes, “sűrű” képalkotás hatását – Carter ily módon hozza közel az olvasóhoz a középkori hegyi

---

ismert, de könnyűszerrel detektálható) klasszikus meséken alapulnak, számomra azt jelzi, hogy szorosan illeszkednek a mesehagyományba, melyben a meséket újra és újra elmondják, átértelmezik, felelevenítik és továbbadják. Ebből a szempontból Jordan érvelésével értek egyet, aki szerint Carter esetében az újrameselésben rejlő lehetőségek játékaról van szó: „a tündérmesékkal különböző változatokban játszik és dolgozik” („the fairy stories are played with and worked as different versions”) (Jordan 40).

<sup>462</sup> „A kora modern társadalom kandalló mellett töltött estéi.” („The hearthside sessions of early modern society.”) (Warner 21.)

<sup>463</sup> Carter 1993: 189. Vö. Carter 2006: 126.

<sup>464</sup> „Az elbeszélő által előtérbe helyezett történeti és ideológiai háttér segít távolítani őt magát és hallgatóságát/az olvasót a fiktív világtól” („the narrator’s foregrounding of the historical and ideological distance separates her and her audience/reader from the fictional world”) (Bacchilega 59). Nem értek egyet Bacchilega álláspontjával, hiszen a mi/ők megkülönböztetés éppen hogy implikálja a „mi” és az „ők” közötti viszonyt – másként nem volna lehetséges megkülönböztetésük. Az „ők” világa, legyen bár távolított és homályos, mégis érvényes ellenpólusa a „mi” által behatárolt mindennapok világának, mely így szorosan hozzátartozik a „mi”-hez. „Ők” és „mi” között a feszültség nem annyira a fiktív/valóságos, mint inkább az ismert/ismeretlen különbségből adódik.

pásztor közösségek kiszolgáltatottságát.<sup>465</sup> „Hideg; vihar; vadállatok az erdőn. Nehéz élet ez. Házaik fából épülnek, belül sötétek és füstösek. [...] Ágy, szék, asztal. Nyers, tömör, szegény életek.”<sup>466</sup> Az emberi létezés minimálisra redukált körülményeinek drasztikus kegyetlenségét mutatja a természeti erőktől (zord időjárás, élelemhiány, ragadozó-támadások) függő közösségek hihetetlen babonássága: vámpírok, boszorkányok és farkasemberek népesítik be a köréjük záruló hegyormokat és erdőségeket. „[A]z ördög pikniket rendez a temetőben, és meghívja a boszorkányokat [...] Az ajtókon fokhagymafüzérek tartják távol a vámpírokat. Egy kékszemű gyermeknek, aki a Szent Jánost megelőző nap éjjelén, lábbal előre született, jóstehetsége lesz.”<sup>467</sup> Nem túlzás azt állítani, hogy *A farkasember* első soraiban Carter antropológiai pontossággal idézi meg azt a középkori kontextus, melyhez a *Nagymama meséje* típusú PF-változat is tartozik.<sup>468</sup>

A *farkasember* hősnője jól illeszkedik a kegyetlen természeti-közösségi kontextusba. A zord hegyvidék gyermeke, aki veszi apja vadászését – melyet elrejt báránybőr kabátja alá („volt egy koszos irhakabátja a hideg ellen”) –, és elindul meglátogatni beteg nagyanyját, aki a veszélyeket rejtő rengetegben lakik. A lány találkozása a kiéhezett farkassal („vörös szemekkel és csurgó, őszes pofával”) érdekes variáció a „bárány/farkas” témára.<sup>469</sup> „A torkára vetette magát, ahogy a farkasok szokták, de a lány nagyot csapott rá apja késével, és lehasította a jobb első mancsát. [...] Vigasztalanul vonszolta el magát a fák között, ahogy három lábon tudta, vércsíkot hagyva maga után.”<sup>470</sup> A jelenet

---

<sup>465</sup> Simpson így jellemzi az elbeszélés stílusát: „brutális, szagatott, hátborzongatóan lakonikus hangvétel” („brutal, short, its tone chillingly laconic”) (Simpson xvii).

<sup>466</sup> Carter 1993: 189. „It is a northern country; they have cold weather, they have cold hearts. Cold; tempest; wild beasts in the forest. It is a hard life. Their houses are built of logs, dark and smoky within. [...] A bed, a stool, a table. Harsh, brief, poor lives.” (Carter 126.)

<sup>467</sup> Carter 1993: 189–190. „The Devil holds picnics in the graveyards and invites the witches [...] Wreaths of garlic on the doors to keep out the vampires. A blue-eyed child born feet first on the night of St John’s Eve will have second sight” (Carter 2006: 126)

<sup>468</sup> Emlékezzünk a *Nagymama meséjének* elemzésére, mely a hegyvidéki pásztorok életében megelevenedő farkasember-hiedelmek és kannibalisztikus hagyomány-töredékek valósága elevenedik meg. Bacchilega is megjegyzi: „a hideg, erőszakos hangulatú háttér előtt szinte etnográfiai pontossággal felvázolt kora modern hegyipásztor-lét ’szólamaival’ és természeti hiedelmeivel a tizenhetedik századi francia paraszti világot idézi [...] Az időmarta intés, egyben tanmese így egy specifikus társadalmi-gazdasági kontextusból bontakozik ki...” („this cold and violent context, a quasi-ethnographic sketch of early modern upland peasant life and its ’popular sentences’ or naturalized beliefs, resembles the French peasant world of the seventeenth century [...] A time-worn warning and initiatory tale thus emerges from a specific economic and social situation”) (Bacchilega 60).

<sup>469</sup> Carter 1993: 190. Vö. „a shabby coat of sheepskin” és „with running, grizzled chops” (Carter 2006: 127).

<sup>470</sup> Carter 1993: 190–191. „It went for her throat as most wolves do, but she made a great swipe at it with her father’s knife and slashed off its right forepaw. The wolf let out a gulp, almost a sob [...] It went lolling off disconsolately between the trees as well as it could on three legs, leaving a trail of blood behind it.” (Carter 2006: 127.)

úgy is értelmezhető, hogy az ártatlanságot jelképező bárány kimutatja foga fehérjét: kíméletlenségben és a küzdelemben magasan felülmúlja a nélkülözéstől űzött farkast. Így a történet eleve csavarral indul, hiszen ez alkalommal a hagyományosan (amennyiben maradunk a bárány hasonlatnál: növényevő) áldozat számol le a rá vadászó ragadozóval. Az ártatlanság ezzel a tündérmesék és mítoszok sorába emelkedik, hiszen nincs helye egy olyan világban, ahol a túlélés: törvény. Ebben a megközelítésben a báránybőr, melybe a lány öltözik, a megtévesztés eszköze: *A farkasember* néven nem nevezett Piroskája úgy szedi rá a farkast (akit az utolsó pillanatig a lányra leselkedő veszélyként értelmezünk), ahogy az egyéb PF-változatokban a nagymamának öltözött farkas teszi ezt a lánnyal.<sup>471</sup> Mivel a lány még gyerek, az olvasó önkéntelenül is tisztasággal, érintetlenséggel, tudatlansággal és tapasztalatlansággal ruházza fel. Csakhogy a gyermek meghazudtolja korát és küllemét: a külső mögött megbújó keménység és tapasztalat megrendíti az ártatlanság (bárány, gyerek, kislány) képzele kapcsán formált előzetes elvárásainkat.

A lány farkassal való találkozása az erdőben, azonban csak könnyed felvezetése annak, ami nagyanyja házában történik. Miután a gyermek kendőbe bugyolálja a levágott farkasmancsot, folytatja útját az erdőn keresztül. Nagyanyja lakában látja, hogy az idős nő lázasan, öntudatlanul, remegve-verejtékezve nyomja az ágyat: „Látta, nagyanyja olyan beteg, hogy ágyában fekszik és nyugtalan álomba merült, úgy nyöszörgött és reszketett, hogy a gyermek rájött, láza van.”<sup>472</sup> A láz oka a nagymama véres csonkban végződő jobb keze: „Véres csonk volt ott, ahol jobb kezének kellett volna lennie, már üszkösödött.”<sup>473</sup> A történetnek ezen a pontján a beteg asszony és a kiéhezett farkasember alakja egymásba olvad, a kendőbe tekert mancs kétségtelenül nagymama jobb keze („Karikagyűrű volt a gyűrűsujjon és bibircsók a mutatóujjon”).<sup>474</sup> A történet bevezetésében megidézett babonavilág valósággyá változik: a félelem táplálta hiedelmekben megidézett farkasember testet ölt a gonosz erőktől megszállott nagymamában („lármázni és rikácsolni kezdett, akár egy megszállott”).<sup>475</sup> Több se kell az unokának, túlélési ösztöntől és a közösség hitvilágába vetett feltétlen bizalomtól hajtva vadászásával neki támad nagyanyjának – ahogy korábban megtámadta a farkast az erdőben. A sikoltozásra és üvöltésre összeszalad szomszédság, és „ők” (az unoka és a közösség tagjai!) halálra kövezik az asszonyt: „Azonnal felismerték a kéz bibircsókjában a boszorkány

---

<sup>471</sup> „Bár bárányszerű tisztasága értékes, ez a lány csak egy lompos báránybőr kabátot visel. Talán ő is álruhában van...” – akárcsak magát farkasnak/nagyanyának(?) álcázó nagyanyja? („Although her lamb-like purity is rewarded, this girl only wears 'a shabby coat of sheepskin'. Is she too in disguise”) (Bacchilega 61)

<sup>472</sup> Carter 1993: 191. „She found her grandmother was so sick she had taken to her bed and fallen into a fretful sleep, moaning and shaking so that the child guessed she had a fever.” (Carter 2006: 127.)

<sup>473</sup> Carter 1993: 191. Vö. „bloody stump where her right hand should have been, festering already.” (Carter 2006: 128).

<sup>474</sup> Carter 1993: 191. „[W]edding ring on the third finger and a wart on the index finger...” (Carter 2006: 127.)

<sup>475</sup> Carter 1993: 191. Vö. „squawking and shrieking like a thing possessed” (Carter 2006: 128.)



mellbimbóját; pendelyben, ahogy volt, botokkal kikergették az öregasszonyt a hóba, öreg testét egészen az erdő széléig verték, kövekkel hajigálták, míg holtan össze nem esett.”<sup>476</sup>

A *farkasember* központi motívuma a kegyetlenség. Az erdőben farkasok vadásznak a gyerekekre. Az emberek egymásra vadásznak – mindenütt. Az állati és az emberi kegyetlenséget a babonák finomszövésű hálója fonja egybe. Így az állati kegyetlenség megnyilvánul a közösségben is: ezzel biztosítva a nómoszt, vagyis a közös szabályok mindenkori betartását és kíméletlen betartatását:

Amikor fölfedeznek egy boszorkányt – valami öregasszonyt, akinek érik a sajtja, mikor a szomszédaié nem, egy másik öregasszony, akinek fekete macskája – ó, az aljas! – *állandóan követi őt mindenhová* –, levetkőztetik a vénasszonyt, megkeresik a jegyeket, a létszám fölötti mellbimbót, melyből meghitt barátja szopik. Hamarosan megtalálják. Aztán megkövezik, hogy belehal.<sup>477</sup>

A babona táplálta ellenségeskedéstől, gyanakvástól és rosszindulattól vezérelt közösséget Carter a sorok között megfelelően ütemezett és adagolt iróniával kommentálja: „Bárki megmondhatja.”; „Hamar megtalálják.”<sup>478</sup> Azonban nyoma sincs iróniának vagy akasztófahumornak abban, ahogy egy kislány rátámad nagyanyjára/a farkasemberre, majd megöli. A *farkasember* a túlélés kegyetlenségéről szól: arról, ahogy egy zárt közösség kíméletlenül megszabadul a peremlakóktól, akik (már) nem hasznos tagjai az izolált társadalomnak.

Összehasonlítva a *Nagymama meséje* és *A farkasember* című meséket, már a címben feltűnik a párhuzam. Mindkét történet a nagyanya alakját jelöli meg központi karakterként, aki mindkét esetben halálra ítéltetik a lányunoka boldogulása érdekében: az első tudással gyarapítja a lányt, a második anyagi jóléttel: „A gyermek ezentúl nagyanyja házában lakott; szépen fejlődött.”<sup>479</sup> Míg a *Nagymama meséjében* a farkas kínálja a lányt nagyanyja húsával és vérével, addig *A farkasemberben* a lány saját

---

<sup>476</sup> Carter 1993: 192. „[T]hey knew the wart on the hand at once for the witch’s nipple; they drove the old woman in the shift as she was, out into the snow with sticks, beating her old carcass as far as the edge of the forest, and pelted her with stones until she fell down dead...” (Carter 2006: 128.) A kövezés utalás Grimmék PF-jére. Bacchilega értelmezésében a lány szerepvállalása nagyanyja meggyilkolásában tovább erősíti a közösség összetartását, illetve a lányt a közösséghez fűző kötelékét: „a lány győzelme azt a hiedelmvilágot erősíti meg, mely legitimálja saját és a közösség cselekedeteit, miközben jogosan számolnak le a gonsossal” („the girl’s success confirms the belief system that supports her actions, and the community’s as well, as they righteously defeat ’evil’”) (Bacchilega 61).

<sup>477</sup> Carter 1993: 190. „[W]hen they discover a witch – some old woman whose cheese ripen when her neighbours’ do not, another old woman whose black cat, oh sinister! *follows her about all the time*, they strip the crone, search for her marks, for the supplementary nipple the familiar sucks. They soon find it. They stone her to death.” (Carter 2006: 126.)

<sup>478</sup> Carter 1993: 189 és 190. Vö. „anyone would tell you that” és „they soon find it” (Carter 2006: 126).

<sup>479</sup> Carter 1993: 192. „Now the child lived in her grandmother’s house. She prospered...” (Carter 2006: 128.) Bacchilega ugyanakkor felhívja a figyelmet a történet grimmi vonulatára is: „a történet vége, ahol a lány a közelben dolgozó favágóktól kap segítséget, a Grimm-változatra enged következtetni” („the happy ending for the girl with the help from woodsmen indicate that the Grimms’ version is in the background”) (Bacchilega 61).

magát szolgálja ki, amikor kiontja a nagymama vérét: „kötényében tisztára törölte a kését”.<sup>480</sup> Mivel Carter PF-jében a gyermek már rendelkezik nagyanya tudásával és tapasztalatával (a levágott jobb kézzel kosarában és a kötényére száradt vértől pirosan ér a házhoz),<sup>481</sup> akár magától értetődő is lehet, hogy nagyanyjára már nincs szüksége. Amit adhatott volna, azt a lány maga vette el – így szemrebbenés nélkül vehetett részt meggyilkolásában.

A nagyanya helyét szó szerint átvevő lány *A farkasemberben* megreked az erdőben: nem tér vissza a közösségbe, ahonnan eredetileg indult. Beavatása elakad, illetve megszakítja az egészséges ciklust (közösség – erdő – közösség).<sup>482</sup> Carter baljós képpel zárja a mesét, hiszen a határvidékre szorult lány szó szerint átveszi nagyanya helyét az erdő mélyén lévő házikóban (a társadalom peremén). Ezzel mintegy önmagát ítéli halálra, hiszen a közösségtől távol, a babonáktól zajos, a közösség megítélésében veszélyes és gonosz rengetegben nem várhat rá más sors, mint az, ami nagyanyját is sújtotta. A fizikailag is a peremen lehorgonyzó lány bármikor maga is a babonás fantazmagóriák eleven farkasává vagy boszorkányává változhat. Ebben az értelmezésben többé nem tartozik a közösséghez, kívül került a viszonylagos biztonságot nyújtó „otthon” közegeből: kiszakította magát a nomikus térből. Ott él, ahol a közösség szabályai felfüggesztetnek – ahol nagyanya is élt és meggyilkoltatott.<sup>483</sup>

---

<sup>480</sup> Carter 1993: 191. „[She] wiped the blade of her knife clean in her apron...” (Carter 2006: 127.)

<sup>481</sup> „A farkasember” ezen a ponton mesterien idézi a korábbi PF-változatok mindegyikét. Az, hogy a lány a nagyanya vérét *viseli*, egyfelől utal a Perrault-féle PF-re. A gesztusban a piros köpeny jelenik meg, melyet a francia és a német változatokban Piroska idős nőrokonától kap ajándékba. A vér magán hordása másfelől a *Nagymama meséjére* utal, ezáltal a szájhagyomány útján továbbadott „eredeti” változat kannibalisztikus motívumát, illetve az ősök tudásának integrálását szolgáló rítust eleveníti fel.

<sup>482</sup> Ugyanakkor felvetődik a kérdés, egyáltalán szüksége volt-e iniciációra, hiszen a tisztaság és az ártatlanság (a báránybőr és az erdőt és hegyeket borító fehér hótakaró) vértől foltos, melyet maga a lány ontott: vércsikot hagyva maga után”; „tisztára törölte a kés pengéjét”, „véres csonk” (Carter 1993: 191). Mintha a lány eleve felnőttként született volna, éretten és „hideg szívű”, mint a felmenői – egy a hegyvidéket lakó kis közösségek rideg túlélői közül.

<sup>483</sup> Bár Bacchilega gondolatmenete elsősorban a hagyományos beavatási szertartás kannibalisztikus motívumára (jobban mondva annak hiányára) épül, mégis hasonló következtetésre jut. A lány újrateremti a farkast azáltal, hogy megcsonkítja/megöli saját nagyanyját, majd átveszi helyét. „Ahelyett, hogy meginná felmenője vérét, hogy ezzel is erősítse a családi/női köteléket, a lány elpazarolja és kiontja a vért egy olyan bűnbakot áldozó rituálé keretében, mely saját boldogulását szolgálja. Nem asszimiláció, hanem a farkas kegyetlenségét perpetuáló erőszakos csonkítás révén veszi át elődje helyét...” („Instead of drinking her ancestor’s blood to reinforce family/female ties, the girl spills that blood in a scapegoating ritual that ensures her own livelihood. She replaces the old woman not by assimilation but through a violent severance that reproduces the wolf’s ferocity”) (Bacchilega 61).

### *Farkasok társasága*

A „farkas-mesék” hármának másodikja talán a legismertebb mind közül.<sup>484</sup> Bár a *Farkasok társasága* cselekménye ugyanabban a kontextusban játszódik, mint *A farkasemberé*, a két mese mégis egészen más. Már a narratív technika szintjén is megjelenik a különbség, hiszen míg *A farkasemberben* az elhatárolódás és az azonosulás eszköze a mi/ők distinkció, addig a *Farkasok társasága* elbeszélője következetesen egyes szám második személyben szólítja meg olvasóját, „ők” alatt pedig kifejezetten az erdőben portyázó vérszomjas farkasokat érti. Tehát a mindent és mindenkit magába foglaló „te” a farkas-populációval, mint a „te” Másikkal kerül ellentétbe, bizonyos fokig ahhoz képest kerül meghatározásra. Az egyes szám második személyű megszólítás egyfajta közös tudást is implikál, mely közös tudás egyértelműen a Másikra („ők”, a farkasok) vonatkozik. A kollektív tudás „közös-ségének” megidézése közelebb hozza az olvasóhoz a veszélyt, hiszen a veszedelem legalább olyan közel van „hozzám”, mint „hozzád”. Szemben *A farkasemberrel*, ahol a narráció a zárt közösség babonáktól visszhangos, nyomasztó légkörét szaggatott ritmusú elbeszélés technikával jeleníti meg, a *Farkasok társasága* jellemzően áradó, finoman egymásba bomló, részlet gazdag képekkel eleveníti meg a mese légkörét.<sup>485</sup> Jó példa erre a farkasszemeket érzékletes-elevenen leíró részlet:

Éjjel a farkasok szeme úgy fénylik, sárgásan-vörösesen, akár a gyertyaláng, ez pedig azért van így, mert a szemük bogara megtelik sötétséggel, és elfogja a lámpásodból a fényt, hogy rád villantsa vissza – vörösen, veszélyt jelezve; ha a farkas szeme a holdfényt tükrözi, akkor hideg és természetellenes zöldet, kristályos, metsző színt sugároz.<sup>486</sup>

A téli erdőket kísértő vérszomjas vadállatok fenyegető képe („az erdei gyilkosok”)<sup>487</sup> mellett megjelennek a sűrű rengeteget benépesítő, a babonák és hiedelmek világából ismert rettegett lények: „kísértetek, koboldok és emberevő óriások [...], akik rostélyon sütik meg a csecsemőket, a boszorkányok [...], a kik ketrechen hizlalják foglyaikat a kannibál asztaltársaság számára”.<sup>488</sup> Maga

---

<sup>484</sup> Amellett, hogy a szakirodalom eddig a „Farkasok társaságával” foglalkozott a legtöbbet, Neil Jordan és Angela Carter filmje a *Farkasok társasága* (1984) is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a novella széles körben ismertté váljon.

<sup>485</sup> Simpson a történet szerkezete kapcsán hasonló álláspontot képvisel: *A farkasemberhez képest a Farkasok társasága* „hosszabb, kevésbé sivár és gazdagabb képekkel, nyelvezettel dolgozik” („is longer, less bleak, and far more luxuriant in style”) (Simpson xvii).

<sup>486</sup> Carter 1993: 193. „At night, the eyes of wolves shine like candle flames, yellowish, reddish, but that is because the pupils of their eyes fatten on darkness and catch the light from your lantern to flash it back to you – red for danger; if a wolf’s eyes reflect only moonlight, then they gleam a cold and unnatural green, a mineral, a piercing colour.” (Carter 129.)

<sup>487</sup> Carter 1993: 193. „The forest assassins.”(Carter 129.)

<sup>488</sup> Carter 1993: 194. „[G]hosts, hobgoblins, ogres that grill babies on gridirons, witches that fatten their captives in cages for cannibal feasts...” (Carter 130.)

az erdő is fenyegetésként jelenik meg, ahol a fák a lesben álló farkasokat szolgálják: „a nagy fenyők [...] hálóba [ejtik] az elővigyázatlan utast, mintha maga a vegetáció is egy követ fújna az itt élő farkasokkal, mintha a rosszindulatú fák barátaik megbízásából halásznának”.<sup>489</sup> A *Farkasok társaságában* megjelenő világot ugyanúgy az éhínség, a nélkülözés és a babonák tükrében látjuk, mint *A farkasemberét*. Azonban a *Farkasok társaságában* a mostoha körülményeket az elbeszélő teljességgel az erdőre és az erdőlakókra vetíti ki: ógrékra és emberevő boszorkányokra, áldozataikat váró fákra és az éhségtől szürke farkasokra („girhes, szürke, kiéhezett pofa”).<sup>490</sup> A közösség itt kevésbé bosszúálló vagy diszkriminatív saját tagjaival szemben, és megelégszik azzal, hogy a felmerülő (megmagyarázhatatlan) problémákat a természetbe és a természetfelettibe vetíti át: a közösségen kívülre.

Közvetlenül az olvasóhoz/hallgatósághoz intézve szavait, a narrátor két farkasember-legendát idéz meg, hogy ezzel is alátámassza az erdő veszélyeiről mondottak igazságát: „Rettegj és menekülj a farkastól; mert a farkas – mindenek legrosszabbika – néha több annál, aminek látszik.”<sup>491</sup> Az olvasó megismeri a vadász történetét, aki sarokba szorított, majd megölt egy hatalmas farkast, mely a jószágot tizedelte. „Ám akkor már egyáltalán nem farkas hevert a vadász előtt, hanem egy férfi véres, fej és láb nélküli torzója”.<sup>492</sup> Ezután az olvasó megtudja, mi történt annak a nőnek a férjével, aki a nászéjszaka elhálása előtt kiment vizelni a ház mellé, majd kámforrá vált:

Az ágyat új lepedőkkel vetették meg, s a menyasszony lefeküdt; vőlegénye azt mondta, kimegy, hogy könnyítsen magán, ehhez illendőségből ragaszkodott, a lány pedig fölhúzta a takarót az álláig, úgy feküdt ott. És várt, várt, egyre csak várt – olyan régen kiment volna már?<sup>493</sup>

Emlékezzünk vissza a *Nagymama meséjére*! Amikor a lány megérkezik nagyanyja házába, a farkasembert ágyban fekvé találja. Amikor a lány rájön, hogy az élete forog kockán, addig kérleli a farkasembert, hogy hadd mehessen ki a ház mellé könnyíteni magán, míg az kötélnek áll. A lány soha nem tér vissza a házba. Carter zsenialitását és humorérzékét dicséri, ahogy ezt a mozzanatot átveszi, és sajátos csavarral ágyazza be saját PF-je kontextusába. Itt ugyanis az élete első szexuális aktusára váró nő az, aki álláig felhúzott takaró alatt várja kedvesét – pontosan úgy, ahogyan a hagyományos

---

<sup>489</sup> Carter 1993: 194. „[T]he great pines [trap] the unwary traveller in nets, as if the vegetation itself were in a plot with the wolves who live there, as though the wicked trees go fishing on behalf of their friends...” (Carter 130.)

<sup>490</sup> Carter 1993: 195. Vö. „grey as famine”; „famished snout” (Carter 2006: 130.)

<sup>491</sup> Carter 1993: 195. „[F]ear and flee the wolf; for, worst of all, the wolf may be more than what he seems” (Carter 130.)

<sup>492</sup> Carter 1993: 195–196. „And then no wolf lay at all in front of the hunter but the bloody trunk of a man.” (Carter 2006: 131.)

<sup>493</sup> Carter 1993: 196. „The bed was made with new sheets and the bride lay down in it; the groom said, he was going out to relieve himself, insisted on it, for the sake of decency, and she drew the coverlet up to her chin and she lay there. And she waited and waited and then waited again – surely he’s been gone a long time?” (Carter 2006: 131.)

PF-változatokban a farkas várja zsákmányát. A szerepek felcserélődnek és összekuszálódnak: a menyasszony kerül a farkas *Nagymama meséje* szerinti helyére, míg a vőlegény kerül a lány helyére – így amikor kilép a ház mellé, hogy könnyítsen magán, szőrén-szálán eltűnik, éppen úgy, ahogyan a *Nagymama meséjében* a lány.

Csak hogy ezen a ponton a *Farkasok társasága* történetébe ágyazott történet újabb fordulatot vesz: a vőlegény farkasemberré változik. Az utálatos farkas („kegyetlenek, akár a’’) <sup>494</sup> képe ezen a ponton módosul, ahogy meghalljuk szívszaggató üvöltését:

Roppant melankólia van a farkasok énekében, melankólia, mely határtalan, mint az erdő, végtelen, mint a hosszú téli éjszakák, és ez a rettenetes szomorúság, a gyógyíthatatlan étvágy e siratása mégsem indíthatja meg soha szíveket, mert egyetlen hang sem utal benne megváltásra; a farkas nem várhat szabadulást saját kétségbeesésétől, csak valamilyen külső közvetítő lehet a megmentője, úgyhogy a fenevad néha úgy fest, mintha félig-meddig örömmel várná a kést, mely a másvilágra küldi. <sup>495</sup>

Örökké éhes, gyilkolni kész Másikból a farkas hirtelen emberszerű, szánandó vaddá válik, akit inkább irgalomból kell megölni: nem azért, mert lelketlen gyilkos, hanem mert csak így szabadulhat meg a mérhetetlen szomorúságtól, mely a szívét nyomja. Ennek ellenére az elbeszélő emlékeztet rá, hogy a történetben szereplő vőlegény évek múltán visszatért („egy dermesztő éjszakán, a napforduló éjjelén’), <sup>496</sup> hogy követelje jussát és bosszút álljon egykori menyasszonyán, amiért az újra férjhez ment. A *Farkasok társasága* farkasait ez a kettősség jellemzi: egyszerre állatiak és emberszerűek – de sohasem veszélytelenek és sohasem lépik át az „én/te”-t az „öket”-től elválasztó határvonalat: ha arra kerül a sor, nem érdemelnek kegyelmet sem „tőled”, sem „tőlem”. <sup>497</sup>

A *Farkasok társasága* „Piroskájának” története ebben a baljós, áhítattal és szánalommal vegyes félelemmel festett háttér előtt elevenedik meg. <sup>498</sup> Hasonlóan *A farkasemberhez*, a *Farkasok társaságában* is egy félelemnélküli lány vág neki egyedül a téli rengetegnek. Azonban ez a lány mindenben ellentéte a keményszívű, zord, tapasztalt, fiatal, mégis öreg/megkeseredett lánynak. A

---

<sup>494</sup> Carter 1993: 194. „[A]s unkind as plague” (Carter 2006: 130).

<sup>495</sup> Carter 1993: 196–197. „There is a vast melancholy in the canticles of the wolves, melancholy infinite as the forest, endless as these long nights of winter and yet that ghastly sadness, that mourning of their own, irremediable appetites, can never move the heart for not one phrase in it hints at the possibility of redemption; grace could not come to the wolf from its own despair, only through some external mediator, so that, sometimes, the beast will look as if he half welcomes the knife that dispatches him.” (Carter 2006: 131.)

<sup>496</sup> Carter 1993: 197. „[O]ne freezing night, the night of the solstice...” (Carter 2006: 131.)

<sup>497</sup> „A félelem és a szimpátia megszokott, hagyományos viszonyulási módok az elátkozottakhoz...” („Fear and sympathy are common and traditional attitudes toward the damned”) (Bacchilega 62).

<sup>498</sup> „A Pirooska és a farkas narratíva a történet második harmadában kezdődik csak el...” („Not until over a third of the way into the story does the Red Riding Hood narrative begin”) (Simpson xvii).

*Farkasok társasága* hősnője nem ismer félelmet: a tisztaság és a gyermeki ártatlanság megtestesítője. „Ezen a vidéken a gyerekek nem sokáig maradnak kiskorúak. Nincsenek játékaik, ezért keményen dolgoznak, és megokosodnak, ám [ez] itt, aki oly bájos és családjában a legfiatalabb, a kis kései [gyermek]...”.<sup>499</sup> A későn jött szerelemgyerek státusza és identitása meghatározhatatlan: nem gyermek már, de még nem is felnőtt nő.<sup>500</sup> Átmeneti állapota, tudattalan, még fel nem fedezett szexualitása, a magában hordozott, bármikor bekövetkező változás lehetősége végig meghatározzák az útra kelését megjelenítő képeket: „Szüzességének láthatatlan pentagrammájában áll és jár. Fel nem tört tojás ő; bontatlan palack; [...] zárt rendszer ő; nem tudja, hogyan kell reszketni.”<sup>501</sup> Vörös sálja, melyet szerető nagyanyja kötött neki (utalás Perrault piros köpenyére) messziről láthatóvá teszi a hófehér tájban: „vészjósóló – bár ragyogó – vércsepphez hasonlít a hóban.”<sup>502</sup> A ruhadarab egyértelműen vérre utal – a számos értelmezés közül kiemelendő a menstruáció, a szüzesség elvesztése, illetve a nagyszülő (farkas által később) kiontott vére.<sup>503</sup>

Amikor a saját/nagyanyja vérével megjelölt lány belép az erdőbe, a fenyők éles fogakkal teli állkapocsként záródnak köré („rázárult, akár egy állkapocs”).<sup>504</sup> Csakhogy a fáknak tulajdonított fenyegetést a lány egyáltalán nem érzékeli: nem osztozik a közösség félelmeiben és babonáiban. Számára a rengeteg inkább érdekes és gyönyörű: „apró halmokká kuporodott madarak [...] téli gombák fényes fodrai [...] nyulak és szarvasok ék alakú lábnyomai, a madarak halszállás nyomvonala, egy nyúl”.<sup>505</sup> Nem véletlenül nem ijed meg, amikor a fák sűrűjéből egy fiatal vadász terem elő („igencsak jóképű fiatalember”),<sup>506</sup> aki felajánlja, hogy segít vinni a kosarát, útközben pedig játékosan flörtöl vele. A férfi csábító megjelenése akár Perrault PF-jére is utalhat: a kétlábú városi farkasokra, akik köztünk járnak. Azonban a *Farkasok társasága* fiatal vadásza, mint az később kiderül, maga is farkasember: ezzel a *Nagymama meséjéhez* közelítve a történetet. Érdemes

---

<sup>499</sup> Carter 1993: 199. „Children do not stay young for long in this savage country. There are no toys for them to play with so they work hard and grow wise but this one, so pretty and the youngest of her family, a little late-comer...” (Carter 2006: 133.)

<sup>500</sup> „'Jobban szeretik, semhogy visszarettenjen', 'vastag kendőjébe' bugyolálva 'felöltözött és készen áll' a csókra.” („'Too much loved ever to feel scared', her 'thick shawl' has her 'dressed and ready' for kisses...”) (Bacchilega 62–63.)

<sup>501</sup> Carter 1993: 199. Vö. „unbroken egg”; „a sealed vessel”; „a closed system [that] moves within the invisible pentacle of her own virginity”; „does not know how to shiver” (Carter 2006: 133).

<sup>502</sup> Carter 1993: 199. Vö. „the ominous if brilliant look of blood on snow” (Carter 2006: 133).

<sup>503</sup> Bacchilega is bizonytalan a piros sál szimbolikáját illetően: „nem világos, kinek a vérét ontják ki és miért” („it is not certain just whose blood will be spilled or why”) (Bacchilega 63).

<sup>504</sup> Carter 1993: 200. Vö. „like a pair of jaws” (Carter 2006: 133).

<sup>505</sup> Carter 1993: 200. Vö. „huddled mounds of birds [...] the bright frills of the winter funghi [...] rabbits and deer, the herringbone tracks of birds, a hare” (Carter 2006: 133).

<sup>506</sup> Carter 1993: 200. Vö. „very handsome young man” (Carter 2006: 134).

megemlíteni a vadász orientációs szerepét. Az elbeszélésben külön figyelmet kap iránytűje: „figyelemre méltó tárgy volt a zsebében [...] mindig hajszálpontosan elárulja, merre van észak”.<sup>507</sup> Amikor a fiatalember játékra hívja a lányt, melyben hasonló választási helyzet elé állítja a hősnőt, mint amilyen elé a farkasember állította a lányt a *Nagymama meséjében*. Ha a vadász az iránytű segítségével, kerülő úton előbb ér nagymama házához, csókot kap a piruló lánytól. Ebben a változatban a farkas az, aki letér az útról: mondhatni, ő indul el „a varrótűkkel kirakott úton”, míg a lánynak marad az erdő által megszábot, előre kitaposott ösvény.<sup>508</sup>

Érdekes módon a házban zajló jelenetekben a Perrault- és a Grimm-változatokból is kihagyott vetkőzésre és kérdezz-felelekre a *Farkasok társaságában* kétszer is sor kerül. A Perrault-féle PF-verziót idézi, hogy a farkas ér előbb a házhoz, utánozza a lány hangját, majd belép az ajtón. Azonban ahelyett, hogy rögtön felfalná az idős nőt, vetkőzni kezd. Egyik ruhadarabot dobja le magáról a másik után, miközben a nagymama tátott szájjal bámulja a néma, kiéhezett férfit, és magában döbbenet mondja el a kérdezz-felelek dialógus hagyományosan is a lányra/nőre eső felét: „oly sovány”, „milyen szőrös a lába”, „nemi szerve hatalmas. Ó, igen! hatalmas.”<sup>509</sup> A hagyományosnak mondható jelenet a *Farkasok társaságában* bizarr hangsúlyeltolódással tárul az olvasó elé. A férfi előtt vetkőző lány helyett egy nagymama korú nő előtt vetkőző férfit látunk. A furcsa sztriptíz a döbbenet néni előtt a nagymama halálának nyitánya. „Az utolsó, amit az öreg hölgy e világból látott, egy fiatalember volt, aki parázsló szemmel, anyaszült meztelen közelített az ágya felé.”<sup>510</sup> A kép kapcsán az olvasóban joggal merül fel a kérdés, vajon a nagymama tényleg abba hal-e bele, amit Perrault és a Grimm-fivérek is megírnak (farkas általi felfalatás), nem pedig szívrohamról, esetleg nemi erőszakról van-e szó.<sup>511</sup> Amikor a lány a házhoz ér, hamar világossá válik számára, mi történt nagyanyjával, és hogy mi várhat rá: „Az idős asszonynak semmi nyoma, mindössze egy ősz hajtincs, mely egy el nem

---

<sup>507</sup> Carter 1993: 200. „[A] remarkable object in his pocket [whose] needle always told him where the north was...” (Carter 2006: 134.)

<sup>508</sup> Az út kiválasztása Zipes értelmezésében is egyértelműen a szexualitásra utal. „Ez a bölcs fiatal lány készül átvenni az irányítást saját szexualitása fölött. A saját kése van nála, és nem fél semmitől; iránytű nélkül kel át a rengetegen...” (This wise young girl is about to take charge of her sexuality. She has her own knife and she is afraid of nothing [and she] charts her way through the woods without a compass [entirely on her own]”) (Zipes 2011: 164). Bacchilega szintén megjegyzi: „bár az ösvényen marad, szeretné elveszteni a fogadást” („[t]hough she stays on the path, she wishes to lose to bet”) (Bacchilega 63).

<sup>509</sup> Carter 1993: 203. Vö. „so thin,” „how hairy his legs are,” „his genitals, huge. Ah! huge...” (Carter 2006: 136.)

<sup>510</sup> Carter 1993: 204. „The last thing the old lady saw in all this world was a young man, eyes like cinders, naked as a stone, approaching her bed.” (Carter 2006: 136.)

<sup>511</sup> Bacchilega a PF-hősnő Perrault óta hagyományosan balsorsú végzetével kapcsolatos elvárásokból kiindulva veti fel a kérdést, hogyan értelmezendő a carteri jelenet (erőszak? gyilkosság? mindkettő?): „Belőle is [...] nemi erőszak vagy gyilkosság áldozata lesz – ahogyan nagyanyjából és Perrault-féle elődjéből?” („Will she now turn [...] into a rape or murder victim – like her granny and her Perrault predecessor?”) (Bacchilega 63.)

égett hasáb kérgén akadt fönn.”<sup>512</sup> Hogy időt nyerjen, beszélgetni kezd a farkassal: „Milyen nagy a szemed. Hogy jobban lássalak. [...] Hol van a nagymamám? Nincs itt senki, csak mi ketten, drágaságom. [...] Ki jött el, hogy énekeljen nekünk?, kérdezte [sic!]. Ez a fivéreme hangja, drágám...”<sup>513</sup>

A párbeszéd ezen a ponton fordulatot vesz és (a téma szintjén) a farkas testvéreit is bevonja a dialógusba. A lány az ablakhoz lép, hogy megnézzze a holdat ugató ragadozókat. Ahogy pillantása rájuk esik, rádöbben, hogy nincs mitől félnie. A farkasok a lány szemében egyszerre már nem ijesztőek, hanem szánandók – az újraértelmezésben talán szerepet játszik a fiatal vadász csókjának friss emléke is. Amikor a lány a sálja után nyúl, hogy levesse („levette piros kendőjét, melynek színe akár a pipacsé, akár az áldozaté, akár az ő havi vérzéséé”)<sup>514</sup> és megkérdezi a farkasembert, mit tegyen vele („Mit tegyek a kendőmmel? Vessd a tűzre, kedves. Nem lesz már szükséged rá.”),<sup>515</sup> Carter az „eredeti” vetkőzés jelenetet eleveníti fel, az eredeti felállásban. Azonban amikor az anyaszült meztelen lány a kérdések sorában a fogakhoz ér („Milyen nagy a fogad! [...] Hogy jobban fölfalhasalak.”),<sup>516</sup> az olvasó elvárásai ismételten aláásatnak: a lányból a farkas válaszára kirobban a nevetés: „tudta, hogy ő senkinek sem tápláléka”.<sup>517</sup> Mintha a ruhák szertartásos elégetésével és az ugyancsak rituálisnak mondható dialógus eljátszásával a lány új öntudatra ébredne. Megfosztva a jelképes vörös sál (a nagyanya? az anya? a család? az ártatlanság?) nyújtotta védelemtől, a lány a változás küszöbén áll: ahogy átlépi, érett, öntudatos nővé változik, aki nem hajlandó alávetni magát

---

<sup>512</sup> Carter 1993: 205. „[N]o trace of the old woman except for a tuft of white hair that had caught in the bark of an unburned log...” (Carter 2006: 137.)

<sup>513</sup> Carter 1993: 205. „What big eyes you have. All the better to see you with. [...] Where is my grandmother? There’s nobody here but we two, my darling. [...] Who has come to sing us carols[?] Those are the voices of my brothers, darling...” (Carter 2006: 137.)

<sup>514</sup> Carter 1993: 206. „[H]er scarlet shawl, the colour of poppies, the colour of sacrifices, the colour of her menses” (Carter 2006: 138.) Emlékezzünk rá, hogy a pipacs szimbolikájában az I. világháború áldozataira, áttételesen az értelmetlen, kegyetlen erőszak áldozataira is utal.

<sup>515</sup> Carter 1993: 206. „What shall I do with my shawl? Throw it on the fire, dear one. You won’t need it again.” (Carter 2006: 138.)

<sup>516</sup> Carter 1993: 207. „What big teeth you have! [...] All the better to eat you with.” (Carter 2006: 138.)

<sup>517</sup> Carter 1993: 207. „[S]he knew she was nobody’s meat.” (Carter 2006: 138.)

A vetkőzés/párbeszéd jelenet kapcsán Bruhl és Gamer így írnak: „Carter általában ott avatkozik közbe legvirtuózabban, ahol az eredeti mese a leginkább ideologikus és konvencionális [...] Piroska fokozatosan egyre feszültebbé váló, és felfalatással végződő beszélgetése a farkassal a *Farkasok társaságában* például elnyújtott sztriptízzé lesz, melynek végén a várva-várt lecsapás sosem jön el...” („Carter tends to intervene most ornately at the moments at which her source fairy tales are most ideological and most conventional [...] Red Riding Hood’s dialogue with the wolf, for example, with its building of suspense [...] followed by the wolf’s pounce, becomes in ‘The Company of Wolves’ and even more drawn-out striptease in which the expected pounce from the wolf never comes”) (Bruhl – Gamer 149).



a férfimesélők (Perrault, Grimm) akaratának. A *Farkasok társaságának* „Piroskája” nem igazodik a hagyományos PF-mese szövéséhez: nem lesz belőle áldozat, de nem is menekül el a farkas elől – ehelyett tudatosan alakítja felnőtté válását.<sup>518</sup>

A lány több szempontból is méltó társa a farkasnak. Miután a farkas levetkőzött a nagymamának, majd nagymama ruhájába bújt és levetkőztette a lányt, végül a lány vetkőztette le a nőnek öltözött férfit. Ezek után a lány bolhák után kutatva simogatja végig a farkas szőrét: „kiszedi a tetveket az irhájából, és talán a szájába teszi és megeszi a tetveket”.<sup>519</sup> A „barbár esküvői ceremónia” a két fiatal állati aspektusának egyé válásaként is értelmezhető.<sup>520</sup> Ahogyan a lány elfogadja a férfiban a farkast, úgy fogadja el az önmagában élő vadat is. A nemiség állati oldalára a Perrault-féle PF utal legnyíltabban, amikor a versbe szedett tanulságban a városi farkasokra figyelmezteti a hölgyközönséget. Azonban a *Farkasok társaságában* az derül ki, hogy nemcsak férfiak változhatnak farkassá, de nők, sőt lányok is. Ebben a PF-változatban a lány éppen azáltal válik érett nővé, hogy elfogadja saját szexualitását, a benne szunnyadó állatot. Inkább hallgat az ösztöneire, semhogy kövesse a közösség által előírt hiedelmek és szabályok mentén kijelölt utat.<sup>521</sup> Éppen ezért, az eddig

---

<sup>518</sup> Carter szóhasználatában a halott hús („meat”) és az étellel teli hús, a test („flesh”) utalás a passzív és az aktív szexualitásra. Bacchilega is erre hívja fel a figyelmet: „nemcsak nemi, hanem életvágyainak engedelmeskedve a lány testként, nem pedig húsként kínálja fel magát” („by acting out her desires – sexual, not just for life – the girl offers herself as flesh, not as meat”) (Bacchilega 63).

<sup>519</sup> Carter 1993: 207. „[She picks] out the lives from its pelt and perhaps she will put them in her mouth and eat them...” (Carter 2006: 138–139.)

A kurkászás egyfelől a főemlős-közösségek egyik legfontosabb „rítusa”, mely segít behatárolni és kifejezésre juttatni a tagok közötti társas-érzelmi kötések erősségét és távolságát. Másfelől megfontolandó Bruhl és Gamer értelmezése, akik a jelenetben a szó szerinti megtisztulás, tisztán látás motívumát vélik felfedezni. A jelenet ebben a megközelítésben kulcsfontosságú, hiszen a külsőre taszító másik elfogadása egy teljességgel fizikai gesztusban nyilvánul meg: „az, hogy a történetben szó sincs ideológiai tisztogatásról [az világosan látszik] a farkasember/vadász vonzótlán megjelenésén, akivel Carter Piroskája végül az ágyban köt ki – egy férfi mellett, aki a történetben korábban jóképűként jelent meg [...], most viszont csupa szőr, szem, bolha és nyál.” („[T]he story’s unwillingness to engage in ideological cleansing [is evident if one takes a look at] the unattractive appearance of the werewolf/huntsman with whom Carter’s Red Riding Hood ends up in bed – a man who, earlier in the story, [was introduced] as handsome [...] but who now has changed into something that is all hair, eyes, lice, and saliva.”) (Bruhl – Gamer 151.)

<sup>520</sup> Carter 1993: 207. Vö. „savage marriage ceremony” (Carter 2006: 139).

<sup>521</sup> „A kint és a bent, a hideg és a meleg, a vad és a házas többé nem különülnek el” („[t]he outside and the inside, cold and warmth, the wild and the hearth are no longer separate”) – írja Bacchilega. Nem csupán a másik – szexuális értelemben vett – elfogadásáról van szó, hanem a nomosz és az anómia, a centrum és a periféria, a kint és a bent, a társadalom magja és pereme közötti határok megszűnéséről. „Ez a ’bölcs gyermek’ rájön, hogy attól, hogy bár a férfi külsőre vadásznak/farkasembernek tűnik, még nem kell, hogy halálos étvágya legyen...” („This ’wise child’ recognizes that simply because he has been on the outside the hunter/wolfman need not have deadly appetites” (Bacchilega 63).

vizsgált PF-változatok közül talán a *Farkasok társasága* őrzi leghitelesebben az „eredeti” iniciációs rítus jelentését:

Azáltal, hogy a kislány szembenéz a farkasemberrel és időlegesen átadja magát neki, megtapasztalja önnön állati oldalát. Átlépi a civilizációt a vadontól elválasztó határt, hogy a küszöb másik oldalán szembenézzen a halállal – az életért. Hazatérése előrelépés az összetett személyiség felé. Immáron nő/férfi, aki immár *tudatosan* tagozódik be a társadalomba.<sup>522</sup>

Csak hogy ez a lány nem tér haza, hogy állati énjét integrálva érett nőként, teljes emberként tagozódjon be a társadalomba. Ehelyett ott marad nagymama ágyában, mély álomba merülve a farkas „karmai” között („a gyöngéd farkas mancsai közt”).<sup>523</sup>

### ***Farkas-Alice***

A *kínkamra és más történetek* záró novellája, a *Farkas-Alice* ott folytatja a mesét, ahol a *Farkasok társasága* véget ért. A *Farkas-Alice* első olvasatra vajmi kevésbé kapcsolódik az előzőekben elemzett PF-mesékhez. Sokkal inkább tűnhet a farkas gyerekekről (vadon felnőtt gyerekekről) szóló legendák és kutatások irodalmi átdolgozásának. Azonban *Farkas-Alice* alakjában felismerhető az az éppen nővé érett lány, akit az előző mese végén a farkas karjaiban nyugodva hagyunk el: annak ellenére, hogy ránézésre „közülünk valónak” tűnik, valójában egy állat, aki megrekedt a bestialitás szintjén.<sup>524</sup>

---

A farkasra koncentrálna Bacchilega találóan jegyzi meg: „Ahogyan a lány kisiklott a túldeterminált, áldozatközpontú midennapokból, a farkas, a kizárt, démonizált Másik most úgy siklik be a világba...” („Just as the girl has slipped out of her own overdetermined and victimizing property, so now is the wolf, that excluded and demonized other, allowed to slip in”) (Bacchilega 64).

<sup>522</sup> „In facing the werewolf and temporarily abandoning herself to him, the little girl sees the animal side of herself. She crosses the border between civilization and wilderness and goes beyond the dividing line to face death to live. Her return home is a move forward as a whole person. She is a wo/man, self-aware, and ready to integrate herself in society *with awareness*.” (Zipes 1985: 45.)

<sup>523</sup> Carter 1993: 208. Vö. „between the paws of the tender wolf” Carter 2006: 139). A (férfi) tekintet által behatárolt szubjektum/tárgy megkülönböztetésen alapuló, kifejezetten gender szempontú megközelítése is hasonló következtetést von maga után. Ebben a megközelítésben a hősnő saját választása, hogy levetkőzik. Ezt követi a farkasember levetkőztetése és a ruhák elégetése. Mindkét jelenet a szubjektum/tárgy megkülönböztetés felfüggesztését implikálja, hiszen ahogy a lány először „domináns” helyzetben kerül, úgy emelkedik eztután felül a dichotómián: „tetteik révén békés egyensúlyt hoznak létre nő és férfi, ember és állat között. A szubjektum/objektum paradigma két oldalának elcserélésével a karakterek valójában megszüntetik azokat...” („their actions lead to amicable equality between female and male, human and animal. By trading sides of the subject/object paradigm, the characters erase it”) (Goertz 219–220).

<sup>524</sup> Sage is erre a megállapításra jut: Carter farkas-szeretői mind kétalakú, egyszerre állati és emberi nők. Carter történeteiben a vágyaikat feladó (vagy *Farkas-Alice*-hoz hasonlóan azokat még csak most felfedező) lányok mutáns

Ha piszkosan, rongyosan, állatias ziláltságában elvihetnénk őt teremtésünk Édenébe, ahol Éva és a morgó Ádám vadvirágos tóparton kucorognak, tetveket kurkászva egymás irhájában, akkor talán bölcs gyermeknek bizonyulna, aki valamennyiünket vezet, csendje és üvöltése pedig egyszerre autentikus nyelvnek, mint a természet akármelyik nyelve. Beszélő vadak és virágok világában ő lenne a hús-vér bimbó a jóságos oroszlán szájában...<sup>525</sup>

A *Farkasok társaságára* történő utalás egyértelmű: az idilli egymásmásra találáskor egymást kurkászó szerelmespár „barbár esküvői ceremóniája”; a „beszélő vadak” ugyanúgy értelmezhető a farkasemberként, mint a saját állatiságát magáévá tevő lányként; miközben a „a hús-vér bimbó a jóságos oroszlán szájában” a farkas karmai közt alvó lány képét idézi.<sup>526</sup>

Azonban a farkaslány és a farkasként viselkedő nő között létrejövő asszociáció csak a pillanat erejéig érvényes. Farkas-Alice a társadalom peremén létezik, ahogy erre az elbeszélő is emlékeztet, határt vonva a „mi” és az „ő” között: „Lépte nem a mi léptünk.”<sup>527</sup> Hiába a rátaláló apácák igyekezete, a lány farkas marad. „Nincs benne semmi emberi, kivéve, hogy *nem* farkas; olyan ez, mintha az irha, melyről úgy hitte, hogy viseli, bár nem létezik, beleolvadt volna a bőrébe és részévé vált volna. Jövő nélkül él, akár a vadállatok. Csak a jelen időben lakozik...”<sup>528</sup> Az erdőben talált lánynak, akit nőstény farkas nevelt, nincs neve, nincs kialakult emberi személyisége annak ellenére, hogy az olvasó őt azonosítja a címben megadott szereplővel. A történet elején egy kis állatot ismerünk meg, amelyik teljességgel az ösztöneinek él, nincs időérzéke és képtelen az számára értelmezhetetlen társadalmi elvárásoknak való megfelelésre. Amikor az apácák feladják, hogy rendes embert/lányt faragjanak belőle és elzárják a rettenetes herceg szállásán, az elbeszélő egy pillanatra összekapcsolja a *Farkas-Alice*-t és a *Farkasok társaságát*. Rámutat, hogy csak az képes elviselni azt, akit a társadalom kivet

---

szeretőkké lesznek...” („The girls in the [those] stories [of Carter] who abandon their own desire (or who, like Wolf-Alice, are only now discovering it), are lovers of [the] mutant kind...”) (Sage 78.)

<sup>525</sup> Carter 1993: 213–214. „If you could transport her, in her filth, rags and feral disorder, to the Eden of our first beginnings where Eve and grunting Adam squat on a daisy bank, picking lice from one another’s pelts, then she might prove to be the wise child who leads them all and her silence and her howling, a language as authentic as any language of nature. In a world of talking beasts and flowers, she would be the bud of flesh in the kind lion’s mouth...” (Carter 2006: 143.)

<sup>526</sup> Simpson is felhívja a figyelmet *A farkasok társasága* és *Farkas-Alice* közötti kapcsolatra. „Egy [Ádámra és Évára utaló] képben itt is megjelenik az állati tetvesség undorítóóságára visszavezetett elutasítás...” („Again, there is a lice-borne rejection of disgust at animal nature in an evocation of [the image of Eve and Adam]...”) (Simpson xviii.)

<sup>527</sup> Carter 1993: 209. „[H]er apce is not our pace...” (Carter 2006: 140.)

<sup>528</sup> Carter 1993: 210. „Nothing about her is human except that she is *not* a wolf; it is as if the fur she thought she wore had melted into her skin and become part of it, although it does not exist”; „like the wild beasts, she lives without a future. She inhabits only the present tense” (Carter 2006: 141).

magából, aki maga is a peremvidék lakója. „A farkasok vigyáztak rá, mert tudták, tökéletlen farkas; mi, tökéletlenségétől félve, állati magányba zártuk, mert megmutatta, milyenek lehettünk volna...”<sup>529</sup> A vadállatok befogadják azokat a tökéletlen embereket, akik valamilyen módon egyívásúak velük. Ők azok, akiktől a közösség tagjai – akik kiközösítik és az emberi létezés határmezsgyéjére számúzik őket – egyemberként tartanak, hiszen mélyen belül tudják, bennük is ott lakozik-rejtőzik az a féltve elfojtott árnyék, melyet a számúzóttak létezése napnál világosabban tár eléjük.<sup>530</sup>

A lányt összezárják az egyetlen olyan lényel, amelyikkel rokonságot mutat: aki bizonyos szempontból közelebb áll hozzá, mint bármelyik ember, vagy bármelyik farkas („akinek oly kevés közös vonása van velünk, többiekkel, akárcsak [a lánynak].”) <sup>531</sup> Tegyük hozzá, hogy hasonlóságuk ellenére a lány és a herceg megítélése a falu lakóinak szemszögéből egészen eltérő (a társadalmi tér peremén betöltött pozíciójuk nagyban különbözik). Míg a lány (még) nem jelent különösebb veszély, addig a herceg egyértelműen démonizált figuraként jelenik meg: „a halottevő szerepe jutott neki, a hullarablóé, aki az elhunytak végső nyugalomát megzavarja [...] ha a herceg farkasnak születik, dühösen elkergették volna a falkából...”<sup>532</sup> Se nem farkas, se nem emberi lény, aki holdfénynél vérengző vadállattá változik: éjjel a temetőket kísérti, míg nappal kastélyában pihen („éjszakai farkasünnepein [sic!] üvöltve rohangál a sírok között”; „ágyban alszik, míg a hold [...] be nem bök a szűk ablakon”).<sup>533</sup> Szemben az előző két Carter-mesével, ebben a PF-variánsban a farkas/ember

---

<sup>529</sup> Carter 1993: 214–215. „The wolves had tended her because they knew she was an imperfect wolf; we secluded her in animal privacy out of fear of her imperfection because it showed us what we might have been...” (Carter 2006: 144.)

<sup>530</sup> Simpson megemlíti, hogy a *Farkas-Alice* utal egy korai olasz PF-változatra. „Kora középkori Piroska analógia a *De la puella a lupellis seruata*, ami egy farkasok által felnevelt vad gyerekről szól...” („An early medieval Red Riding Hood analogue, *De la puella a lupellis seruata*, [...] tells the story of a feral child suckled by wolves...”) (Simpson xviii.) Az utalásra Bacchilega is felhívja a figyelmet (vö. Bacchilega 65). Lehetséges, hogy a *Farkas-Alice* épít a XI. századi francia írástudó, Egbert de Liège *La petite fille épargnée par les louveteaux* (*A kislány, akinek a farkaskölykök megkegyelmeztek*) című versére. Ma ezt a művet tartják a PF-narratíva központi motívumának legrégebb írásos emlékének, melyben a piros ruhás kislányt életben hagyják a farkasok (vö. Velay-Vallantin 310). De Liège változatában a kislányt éppen a kérdéses ruhadarab menti meg (a piros szín ebben az esetben a katolikus hit erejét szimbolizálja), melyet a farkasok áhítattal hagynak tiszteletben és érintetlenül.

Itt jegyezném meg, hogy bár a témát nem tárgyalom, a vallás aláásását implikáló utalások Carter mindhárom PF-átiratában szerepelnek.

<sup>531</sup> Carter 1993: 211–212. Vö. „who has as little in common with the rest of us as her” (Carter 2006: 142).

<sup>532</sup> Carter 1993: 212–213. „[The Duke] is cast in the role of the corpse-eater, the body-snatcher who invades the last privacies of the dead [...] had the Duke been a wolf, [the pack] would have angrily expelled him.” (Carter 2006: 142–143.)

<sup>533</sup> Carter 1993: 211 és 212. „[H]owling round the graves at night in his lupine fiestas”; „sleeps in [his] unaltered bed” (Carter 2006: 142).

éjszakai portyázásairól szóló leírások nem a babonák, hanem a mindennapi valóság által behatárolt realitáshoz tartoznak:

A megszokott szentségtörések a falusi temetőben. A koporsót oly féktelenül törték föl, ahogy a gyermek bontja ki karácsony reggelén az ajándékot, tartalmából pedig mit sem találtak, mindössze a menyasszonyi fátyol egy foszlányát, amelybe a holttestet becsavarták, és mely lobogva fennakadt a temetőkert kapujánál a cserjén...<sup>534</sup>

Farkas-Alice azonban semmit nem érzékel az istentelen, garázda tettekből úgy, ahogyan azokat „mi” érzékeljük. Egészen első vérzéséig a jelenben él, a pillanatnyi ösztönöknek engedelmeskedve („az elmélet formája még elmosódó volt [sic!]”).<sup>535</sup> Szinte egy időben azzal, ahogy a vérzést összeköti a Hold ciklusával, a lány először találkozik önmagával: magára ismer a herceg hálószobájában álló törött tükörben – a jelenből kiszakadva öntudatra ébred a szoba sötétjében.<sup>536</sup> Ugyancsak ekkor nevezi először nevén a lányt a narrátor: amíg a tükör-jelentig egyes szám harmadik személyben utal rá, attól kezdve Farkas-Alice-ként ismerjük.<sup>537</sup> Ébredező (emberi) személyiségére utal az elbeszélő által a történet mesélése közben szinte észrevétlenül ráruházott név, mely tükrözi a lány tükörképét: egy kis állatot, aki társa a kastély magányában, és aki hüen utánozza Alice minden mozdulatát. Ezzel egyidejűleg a környezete is megváltozik párhuzamosan azzal, ahogy új módokon kezdi érzékelni a közeget, melyben él:

... a körülötte lévő világ most öltött formát. Önmaga és környezete között lényegi különbséget vett észre, amelyre, azt mondhatnánk, nem tudott *ujjal* rámutatni – csak a rét fái és füve odakint többé már nem voltak kutató orra és felálló füle – önmagában mégis elégséges – kisugárzása... [sic!]<sup>538</sup>

---

<sup>534</sup> Carter 1993: 214. „Familiar desecrations in the village graveyard. The coffin had been ripped open with the abandon with which a child unwraps a gift on Christmas morning and, of its contents, not a trace could be found but for a rag of bridal veil, in which the corpse had been wrapped was caught [...] in the brambles at the churchyard gate.” (Carter 2006: 143.)

<sup>535</sup> Carter 1993: 215. Vö. „in a flux of shifting impressions” (Carter 2006: 144).

<sup>536</sup> „Miután száműzik a farkasok és az emberek társaságából is, elkezd ‘feltalálni’ saját szubjektivitását [...] a herceg komor lakában, ahol a Hold és a tükör szolgál egyedüli támpontul önmagához...” („Exiled from the company of both wolves and humans, she begins to «invent» her own subjectivity [...] in the Duke’s gloomy mansion, where the moon and the mirror are her only sources of (self)reference...”) (Bacchilega 64.)

<sup>537</sup> Bár nem szándékom pszichoanalitikus fejtegetésekbe bocsátkozni, mégis említést érdemel, ahogy a *Farkas-Alice*ben megjelenik a lacani személyiségfejlődés modell: különösen a tükörstádium vonatkozásában lenne érdemes kibontani a novella emelzését.

<sup>538</sup> Carter 1993: 218. „She perceived an essential difference between herself and her surroundings that you might say she could not put her *finger* on – only, the trees and grass of the meadows outside no longer seemed the emanation of her questioning nose and erect ears.” (Carter 2006: 146.)

Egyre élesebben érzékeli a környezetében lévő tárgyak kontúrjait – és önmaga határait. Önálló, különleges, egyedi személyiségként kezd magára tekinteni, aki saját belső változásait követve egyre inkább képes eligazodni térben és időben.<sup>539</sup>

Igazán öntudatára azonban akkor ébred, amikor megtalálja és magára ölti a Herceg által korábban kihantolt esküvői ruhát (Carter érzékletes utalása az „eredeti” PF-ek nagymama ruháját magára öltő farkasára!). Ahogy felveszi a ruhát, szimbolikusan behelyezkedve egy kifejezetten társadalmi (ruha), hagyományos-rituális (esküvő), genderelt (női ruha) szerepbe, először néz szembe önmagával:

...[tükörbéli] társasága tulajdonképpen nem más, mint annak az árnyéknak egy különösen ötletes változata, melyet ő a napsütötte fűre vet. Hiszen ő és az alom többi tagja nem birkóztak és kergetőztek-e régen az árnyékukkal? Mozgékony orrát a tükör mögé dugta; mindössze port [...] talált. Kis nedvesség szivárgott a szeme sarkából, kapcsolata a tükörrel most mégis sokkal bizalmasabbá lett, mivel tudta, önmagát látja benne.<sup>540</sup>

Azonban öntudatra ébredése ellenére is inkább állat, semmint emberi lény. Az esküvői ruha egyfelől a tisztaságra és a szüzességre enged asszociálni, másfelől utal a herceg éjszakai ámokfutására a temetőben, ahol egy alkalommal menyasszony sírját gyalázza meg (legalábbis a falubeliek így értelmezik az esetet). Farkas-Alice annyit valóban érzékel, hogy a ruha megváltoztatja („hogy ragyog föl e fehér ruhától”), azonban a kastélyt odahagyva, fehér ruhájában testvéreihez rohan, hogy állat módjára kommunikálja az állatok felé tőlük való különbözőségét: „sóvárgó diadaltól eltelve, még mindig énekelt a farkasoknak, mert már tudta, hogyan kell ruhát viselni, és így tőlük való különbözősége látható jelét öltötte magára.”<sup>541</sup> Egyrészt tudatosan távolítja magát a farkasoktól, akikkel addig közösséget vállalt, büszkén viselve emberi vonásait, ragyogó nőiességét. Másfelől azonban torz-kicsavart megjelenítése a PF-ek ravaszul nagymamának öltöző farkasának, akik csellel hiteti el az emberekkel (Piroskával), hogy ő is közülük való. Farkas-Alice még mindig a farkasok közé tartozik, hiába ébredt tudatára nem-állati énjére. Még alkalmatlan rá, hogy a „mi” által képviselt

---

<sup>539</sup> „A tükörben önmagával való találkozásáig a farkasgyerek közvetlenül saját testén keresztül létezik...” („The wolf child exists in her unmediated flesh until her encounter with her own mirror image...”) (Tucker 6.)

<sup>540</sup> Carter 1993: 219. „Her companion [in the mirror] was, in fact, no more than a particularly ingenious variety of the shadow she cast on the sunlit grass. Had not she and the rest of the litter tussled and romped with their shadows long ago? She poked her agile nose around the back of the mirror; she found only dust [...] A little moisture leaked from the corners of her eyes, yet her relation with the mirror was now far more intimate since she knew herself within it.” (Carter 2006: 147.)

<sup>541</sup> Carter 1993: 220. Vö. „how this white dress made her shine” és „singing to the wolves with a kind of wistful triumph, because she now knew how to wear clothes and so had put on the visible sign of her difference from them” (Carter 2006: 147).

közösségben szerepet vállaljon, hiába visel ruhát, vagy tud már két lábon egyensúlyozni („két lábon, szoknyában”).<sup>542</sup>

Farkas-Alice én-képe akkor kristályosodik ki, amikor a herceget megsebzí egy ezüstgolyó. A herceget, akit annak a halott menyasszonynak a kedvese lő meg, akinek kihantolt ruhájában Farkas-Alice tetszelgett a tükör előtt, éppen transzformáció közben éri a golyó. A herceg megreked a két állapot között: egyszerre, egy időben testesíti meg az ember/állat, bent/kint, „mi”/„ők” dichotómiákat, melyek így értelmezhetetlenné válnak és egybemosódnak. Kétalakúságában az ellentéteket elválasztó megfoghatatlan határt jeleníti meg, külseje, alakja sem írható le szavakkal: „bezárva a félig ilyen, félig olyan állapotba, a csökevényes átalakulásba, a tökéletlen titokzatosságba”.<sup>543</sup> Csakhogy amikor a herceg megsérül, a falubeliek legnagyobb megdöbbenésére a halott menyasszony is megjelenik. A fehérbe öltözött farkaslány futva siet a sebesült segítségére: „látták, hogy a sírkövek közül kiugrik a fehér menyecske, és eliramodik a kastély felé, nyomában pedig a farkasember botorkál, a parasztok azt hitték, a herceg drága áldozata visszatért, hogy saját kezébe vegye az ügyeket.”<sup>544</sup> A menyasszony azonban nem bosszúálló áldozat, aki a sírból visszatérve igazságot szolgáltat, hanem „gyilkosa” megmentője. Hasonlóan a *Farkasok társasága* „barbár esküvői ceremóniájához”, itt is tanúi lehetünk két transzformációban lévő lény magára és egymásra találásának:

Amikor folytatta szolgálatát, [sic!] a tükör végtelen lassúsággal megadta magát tulajdon anyagi szerkezete visszatükröző erejének. Apránként, ahogy a fotópapíron kibontakozó kép, először egy formátlan, erezett fátyol tűnt föl benne, a zsákmány, mely hálójában fennakadt, majd élesebb, de még mindig árnyékos körvonalakban, végül oly elevenen, mint a való élet, mintha lány, nedves, gyöngéd nyelve keltette volna életre, a herceg arca.<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> Carter 1993: 220. „[O]n two legs in petticoats...” (Carter 2006: 147.)

<sup>543</sup> Carter 1993: 221. „[L]ocked half and half between such strange states, an aborted transformation, an incomplete mystery...” (Carter 2006: 148.) Vö. Prachett 419, aki megpróbálta megragadni a transzformáció közben megrekedt farkasembert. („Ez alkalommal más volt. Az amúgy emberi fejen farkasfülek nőttek. Haja sörényként fonta körbe. A bőrén szőrpmacsok. [...] A teste többi része ... nem tudta eldönteni, mi is tulajdonképpen. Az egyik karja próbált mancs lenni.”) („He was different this time. Wolf ears sprouted from a head that was still human. His hair had grown around him like a mane. Patches of fur were tufted on his skin [...] The rest of him ... was having trouble deciding what it was. One arm was trying to be a paw.”)

<sup>544</sup> Carter 1993: 221. „[T]he white bride leapt out of the tombstones and [scampered] off towards the castle with the werewolf stumbling after, the peasants thought the Duke’s dearest victim had come back to take matters into her own hands...” (Carter 2006: 148.)

<sup>545</sup> Carter 1993: 222. „As she continued her ministrations, [the mirror], with infinite slowness, yielded to the reflexive strength of its own material construction. Little by little, there appeared within it, like the image on photographic paper that emerges, first, a formless web of tracery, the prey caught in its own fishing net, then in firmer yet still shadowed outline until at last as vivid as real life itself, as if brought into being by her soft, moist, gentle tongue, finally, the face of the Duke.” (Carter 2006: 149.)

A *Farkasok társaságához* képest fontos különbség, hogy Farkas-Alice gondoskodása az emberség és farkasság között megrekedt herceget *férfité* változtatja.<sup>546</sup> A két farkasember emberségét hozza napvilágra vérük (menstruáló nő, sebzett férfi) és természetük közösségének felismerése. A hagyományos(abb) PF-verziókkal ellentétben itt mind a lány, mind pedig a farkasember újjá születik: állati és emberi természetük nem kétségbe taszítja, hanem egységbe rendezi őket – személyiségük ilyen furcsa, hibrid kiteljesedése, a megnyugvás a szeretetben és a közösségben az, ami testet ölt bennük nő és férfi alakjában.

A PF a *Nagymama meséje* eredetijében még közel volt ahhoz a rítus-maradványokkal átszőtt hiedelemvilágra épülő valósághoz, melyben az erdőbe tévedt lány mesebeli találkozása a farkassal és megmenekülése tőle még teljes ciklusában volt jelen. A XVII. századi francia udvar közönsége már a *Le petit chaperons rouge*-t ismerte meg, mint a kétlábú városi farkasoktól óva intő tanmesét, melyben a felelőtlen lány büntetése a feltámadást kizáró halál. A Grimm-fivérek a XVIII. században már egészen más kontextusba ágyazták a PF-szüzsét, és egy férfit küldtek a tehetetlen lány és nagyanyja megmentésére, a farkassal pedig „ravasz” módon leszámoltak. A XX. században is sokan elővették a mesét, ám számomra mindközül Angela Carter átíratái sűrítik magukba és formálják legmesteribben a farkas és a lány alakja köré épülő, címében és részleteiben folyamatosan változó, ám változékonyságában mégis örök mesét, mely hol szertartáshagyományokat visz tovább, hol a kor társadalmi elvárásaira és szokásaira alkalmazott tanmesévé alakul. A PF kapcsán *A farkasemberrel* indított asszociációs kört Carter három mesén keresztül bontja ki, hogy végül elegánsan zárja le. Láttuk, hogy az erdőben emberségét vesztett emberként megrekedt lány a *Farkasok társaságában* a farkas karmai közt nyugvó farkaslánnyá változik. A farkaslány a *Farkas-Alice*-ben végül teljes emberré lesz, aki nem „se nem ember, se nem állat”, hanem önmagával harmóniában élő ember és állat. Carter átírataiban a PF minden aspektusát felmutatja, miközben újragondolja és a maga szájíze szerint alakítja az ismert mesét. Carter PF-sorozatában a lány és a farkas is beavatott, egész, az életre kész lényekké válnak, immár nem a peremvidék kétalakú szörnyetegeiként, hanem az embert integráltságukban, elfogadásukban és szeretetükben meghaladó lényekként.

---

<sup>546</sup> A zárás kapcsán Bacchilega kiemeli a nyelv („language”; kommunikációs médium) és a nyelv („tongue”; szerv) szimbolikájának jelentőségét: „Ugyan az emberek azt hiszek, megmentették Farkas-Alice-t, a lány lesz az ő megmentőjük. 'Mi' ítélkezünk és vért ontunk, miközben az ő bátor elfogulatlansága a másság felé újraértékeli az életet [...] A zárás paradox módon szültés.” („Though humans believe they have rescued Wolf-Alice, she proves to be the saviour. 'We' have language, but her 'gentle tongue' has other powers. 'We' judge and spill blood, while her brave acceptance of difference reevaluates life [...] This closure paradoxically gives birth.”) (Bacchilega 65.)



## KONKLÚZIÓ

Dolgozatomban a farkasember-irodalom jellegzetességeit, illetve irodalomtudományi diszkurzusba illeszthetőségét vizsgáltam az elmélet és az irodalomtudományi, irodalomkritikai gyakorlat szempontjából. Mivel a farkasember-irodalom mint kanonikusnak nevezhető szövegek együttesének vizsgálata eleve kérdéseket vet fel éppen az egységesség, a definiálhatóság, egyáltalán a megnevezhetőség és a hivatkozhatóság kapcsán, a dolgozat első felét kitevő elméleti fejezetekben több szó esett a tudományos önreflexivitásról, az irodalom, de még inkább a kánon mibenlétéről, mint a farkasemberekkel operáló irodalmi szövegekről. A dolgozat második felében, a konkrét irodalmi művekkel foglalkozó fejezetekben, ezt kompenzálendő, a farkasember ambivalens alakjára helyeztem a hangsúlyt, és igyekeztem alkalmazni az elméletben vázoltakat a forrásszövegek tudományos-analitikus tárgyalásánál.

A kanonicitásban rejlő ambivalencia különböző aspektusait feltáró elméleti fejezetek és a sokszínű farkasember-irodalomból szemezgető „gyakorlati” fejezetek mindegyike átfedésben áll egymással. Mondhatnám, hogy az összekötőkapocs a farkasember, ám mégsem ebben ragadható meg leginkább az egyes fejezetek közötti, folyamatosan jelenvaló összefüggések finoman kirajzolódó mintázata. Legyen szó bár irodalmiságról; (ön)reflexivitásról; önmagunk, kutatási terepünk, témaválasztásunk vagy kutatási módszereink vizsgálatáról; a kánon mint a kollektív társadalmi és kulturális tudás intézményes tárának felépítéséről; a kánon működésének mikéntjéről; farkasember-irodalmi kanonizációs törekvés kritikai elemzéséről; centrum-periféria modellbe illeszkedő emberfarkas-narratívákról; vagy a mesehagyomány változását bemutató esettanulmányról a „Piroska és a farkas” farkasemberei kapcsán, a változás és a változatlanság, a transzformáció és az állandóság, a liminalitás bizonytalanságának és a középpont bizonyosságának egymásnak feszülése minden esetben feloldódik az ellentételezés konstruáltságát felfedő képlékenységben.

A farkasember a valóság „valótlanságát”, konstruáltságát, kiszámíthatatlanságát jeleníti meg. Azonban az alakjába vésett konstans metamorfózisok nem egyszerűen az identitás és vele az eleve adott interpretációs sémák mentén leképezhető valóság válságára és megragadhatatlanságára utalnak. A farkasember éppen azt mutatja meg, miként hordozza magában az ember a farkast, a farkas az embert, a változás az állandóságot, az állandóság a változást: miként értelmezhető a válság a változást sürgető lehetőségként, és fordítva: miként értelmezhető a változás válságként. A farkasember természete bizonyos szempontból az optikai illúzióéval rokon: amikor a nyulat látom, nem látom a kacsát, de amint meglátom a kacsát, rögtön a nyulat keresem.<sup>547</sup> A farkasember ambivalens potenciálja ugyanerre a hatásra épít: egyszerre van jelen mindkét aspektusa. Potenciálisan bármikor fenevaddá vagy emberré változhat, és sosem tudhatjuk biztosan, melyik megnyilvánulása a „valódi”

---

<sup>547</sup> Vö. Deregowski 171.

– mert valójában megfejthetetlen enigma: se nem állat, se nem ember, hiába próbáljuk kategorizálni. Azonban ez a kettősség nem feltétlenül felzaklató: értelmezhető a világ állandó változékonyságát egyedi módon megragadó aspektusként, mely a hibrid lények közül (mint amilyen a kentaur, a vámpír, a sellő vagy a kiborg) egyedül a farkasemberek sajátja. A bestiáriumban felsorolt szörnyek közül talán benne testesül meg legmarkánsabban a valóság mint egészében szubjektív konstrukció, hiszen a világok közötti átjárás számára nemhogy nem lehetetlen, de lételeme.

A dolgozatban többször hangsúlyoztam, hogy a kánon interpretációs sémákat bocsát az egyén és a társadalom rendelkezésére, mely sémák segítenek érvényes értelmezések mentén (be)rendezni a mindennapok valóságát. A kánon így határokat szab, egyszersmind normákat is közvetít, vagyis nagyban hozzájárul adott közösség identitása (ezáltal az egyéni identitás) fenntartásához és megerősítéséhez. Csakhogy a kánonnak alapvető eleme a dinamika, amin folyamatos transzformációt értünk. Bár az értékek és szabályrendszerek (a mindenkori rend mint olyan) állandóságot, statikusságot sugallnak, valójában a kánon és vele a kánonban és a kánon által kifejezésre jutó valóságot értelmező közösségek is folyamatosan változnak. Időtlenységükben és változatlanságukban így mind a kánon, mind a társadalom, mind pedig a valóság is folyamatosan alkalmazkodnak és változnak annak érdekében, hogy a múlt tapasztalatai és az általuk így felhalmozott információ alapján a jelenben meghatározott mindenkori realitás konzisztens maradjon és utat mutasson a jövő felé – vagyis képes legyen perpetuálni önmagát, a közösséget, a kultúrát és a valóságot (vagy annak egy adott szeletét).

A farkasember és vele a farkasember-irodalom azért lehet kiváló alapja a kánonkutatásnak, mert a liminalitás központi jelentősége és a határátlépések és határmegvonások szabályokhoz kötött önkényessége és bizonytalansága ugyanúgy sajátja a kétalakú karakternek és a köré felépített szövegegyüttesnek, mint bármilyen valóságkonstrukciónak, jelesül a kánonnak és az irodalomnak. A konstruáltság felfedése természetesen nem vonja maga után azt, hogy bárki és bármilyen szabályrendszerrel új valóságokat, új kánonokat, új irodalmat hozhat létre. Éppen ellenkezőleg. A tudományos önreflexivitást tárgyaló fejezet bemutatta, hogy a totális reflektáltság lehetetlen, hiszen a reflexió alapfeltétele valamilyen kötött viszonyítási alap, melyből kiindulva egyáltalán elgondolható bármilyen elgondolás (hogy Luhmann komplex és tautologikus jellegű okfejtését idézzem). Hasonló következtetés vonható le a kánon paradigmaticusságát tárgyaló fejezetből is, ahol láthatóvá válik, hogy a tudományos paradigma mintájára elgondolt kánon is szigorú szabályoknak megfelelően épül fel és működik: nem enged be akármit, de nem is enged elsikkadni magából semmit csak úgy. A társadalmi valóság felépítése kapcsán kifejtett kánon-megközelítés világít rá talán legkönnyebben hozzáférhetően arra, hogy semmilyen valóságkonstrukció nem változtatható meg egyik pillanatról a másikra, főleg nem önkényesen.

Azonban a változás minden rendszer/paradigma/tudás/közösség/kánon/farkasember sajátja (jóllehet a felsorolt fogalmak nem szinonimái egymásnak). Mint láttuk, a változás teszi lehetővé, hogy a rögzült, legitim valóságkonstrukciókat stabilakként, kezelhetőekként, időben egységesként megragadhatókként érzékeljük. Hiszen ha a valóságértelmezést szolgáló sémák statikusak volnának és nem alkalmazkodnának folyamatosan az éppen aktuális valósághoz, a valóság jelenidejéhez, akkor nem volna lehetséges tartósan fenntartani a mindennapok rendjét. A farkasember-irodalom kanonizációját célzó „A manifesto for werewolves” elemzése azt mutatta be, hogy ez a fajta, a valóság felépítésében is tetten érhető dinamika a kánon esetében miként aknázható ki annak érdekében, hogy a sokszor árnyalatnyi változások, apró módosulások során új szövegegyüttessel bővüljön a képlékenységében olykor merevként érzékelt irodalmikánon-konstrukció. A farkasszerű embereket bemutató fejezetben ugyancsak ezt a bizonyosságot adó bizonytalanságot jártam körbe, amikor nem a farkasember, hanem a különcként értelmezett „emberfarkas” alakján keresztül közelítettem a valóság konstruáltságának kérdését. Végezetül a „Piroska és a farkas” mese változásait végigkövető fejezet bemutatta, mit értünk a kánon statikusságában rejlő dinamikáján, illetve dinamikájában rejlő statikusságán. A mese segítségével végigkísérhetjük, miként változik folyamatosan egy kanonikus mű, egy mindenki által ismert mese évszázadokon át, miközben a különböző változatokat olvasva aligha jut eszünkbe feltételezni, hogy nem végig ugyanarról a történetről van szó.

A „farkasember-irodalom” témamegjelöléssel eleve irodalmi kontextusba helyeztem kutatásom tárgyát, a „kánon” bevonásával pedig egyértelműsítettem abbéli törekvésemet, hogy potenciális kánonnal, irodalomtudományi szempontból releváns szövegekkel kívánok foglalkozni. Hasonlóan az egyéb kánonok formálóihoz és kutatóihoz, magam is megneveztem a számomra a kánonformálás, kánonműködés, valóságtermelés és farkasember-irodalomkutatás szempontjából mérvadó szerzőket és írásokat, egyeseket elhagyva, másokra nagyobb hangsúlyt fektetve. A szelekció egyértelműen a korpusz tudományos relevanciáját, ezáltal potenciális továbbélését szorgalmazta. Az eredmény talán segít új megvilágításba helyezni a kánon fogalmát, és felhívni a figyelmet a farkasember alakja körül kialakult irodalmi szöveganyagra mint az irodalomtudományi kutatás termékeny és izgalmas terepére.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Althusser, Louis (1996) „Ideológia és ideologikus államapparátusok: Jegyzetek egy kutatáshoz” (ford. László Kinga). In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor – Odorics Ferenc (szerk.). *Testes Könyv I*. Szeged: Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport: 373–412.
- Arisztophanész (1885) „A Békák” (ford. Arany János). In Arany János. *Arany János összes munkái*, 8. kötet, *Aristophanes vígjátékai*, II. kötet. Budapest: Ráth Mór: 3–111.
- Armitt, Lucie (1996) *Theorizing the Fantastic*. London: Hodder Arnold Education Publishers.
- Assmann, Jan (2004) *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (ford. Hidas Zoltán). Budapest: Atlantisz.
- Bacchilega, Christina (1997) *Postmodern Fairy Tales: Gender and Narrative Strategies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Baecker, Dirk (2006) „Előszó.” In Niklas Luhmann. *Bevezetés a rendszerelméletbe*. Budapest: Gondolat: 7–10.
- Bárdos József (2010) “Egy működő gyerekirodalmi kánonért”. *Fordulópont* 12. évf., 4. sz.: 5–14.
- Baring-Gould, Sabine (1865) *The Book of Were-wolves: Being an Account of a Terrible Superstition*. London: Smith, Elder and Co.
- Beckett, Sandra L. (2008) *Red Riding Hood for All Ages: A Fairy-Tale Icon in Cross-Cultural Contexts*. Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Békés Vera (2005) „’Tankönyv-tudomány’ – a tudományos tudás rituális dimenziói.” In Fehér Márta és Békés Vera (szerk.). *Tudásszociológiai szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex: 279–307.
- Bénézech, Michel – De Witte, Jacques – Etchepare, Jean-Jacques – Bourgeois, Marc-Louis (1989) A propos d’une observation de lycanthropie avec violences mortelles. *Annales Médico-Psychologique*. 147. évf. 4. sz.: 464–470.
- Bennett, Judith M. és Hollister, C. Warren (2006) *Medieval Europe: A Short History*. New York: McGraw-Hill.
- Benson, Stephen (2001) „Angela Carter and the Literary Märchen: Review Essay.” In Danielle Marie Roemer and Christina Bacchilega (szerk.), *Angela Carter and the Fairy Tale*. Detroit, MI: Wayne State University Press: 30–58.
- Bényei Tamás (2012) *Más alakban. A metamorfózis lehetséges poétikai és politikái*. Pécs: Pro Pannónia.
- Berger, Peter L. és Kellner, Hansfried (1984) „Valóságfelépítés a házasságban: A tudás mikroszociológiájához” (ford. Hernádi Miklós). In Hernádi Miklós (szerk.). *A fenomenológia a*

- társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat: 431–453. Elérhető: [http://lakatos.free.fr/page20/Szociologia/page31/files/page31\\_2.htm](http://lakatos.free.fr/page20/Szociologia/page31/files/page31_2.htm) (Letöltés: 2012. április 2.)
- Berger, Peter L. és Luckmann, Thomas (1991) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.
- Berger, Peter L. és Luckmann, Thomas (1998) *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés* (ford. Tomka Miklós). Budapest: Józsvöveg.
- Bettelheim, Bruno (1959) „Feral Children and Autistic Children” *American Journal of Sociology*. 64. évf. 5. sz.: 455–467.
- Bezecky Gábor (2008) *Irodalomtörténet a senkiföldjén*. Budapest: Kalligram.
- Binzberger Viktor, Fehér Márta és Zempléni Gábor (szerk.) (2007) *Kuhn és a relativizmus. Kuhn öröksége a tudományfilozófiában*. Budapest: L’Harmattan.
- Boka László (2001) „Kanonizáció és a ’szerzői arc’ az 1957 utáni erdélyi magyar irodalom magyarországi recepciójában”. *Irodalomtörténeti közlemények*. 1-2. sz.: 57–70.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction: critique sociale du jugement*. Párizs: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Homo Academicus*. Párizs: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1991) *Language and Symbolic Power*. [Szerk. John B. Thompson, ford. Gino Raymond és Matthew Adamson.] Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons pratiques: Sur le théorie de l’action*. Párizs: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Méditations pascaliennes*. Párizs: Editions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000–2001*. Párizs: Raison d’Agir.
- Bourdieu, Pierre (2002) *A gyakorlati észjárás: A társadalmi cselekvés elméletéről*. (Ford. Berkovits Balázs) Budapest: Napvilág Kiadó.
- Bourdieu, Pierre (2004) *Esquisse pour une auto-analyse*. Párizs: Raisons d’agir.
- Bourdieu, Pierre (2005) *A tudomány tudománya és a reflexivitás: A Collège de France 2000–2001. évi előadás-sorozata* (ford. Házas Nikoletta és Simon Vanda). Budapest: Gondolat.
- Bourgault de Coudray, Chantal (2006) *The Curse of the Werewolf: Fantasy, Horror and the Beast Within*. London – New York: I. B. Tauris.
- Braidotti, Rosi (1996) „Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Terratology and Embodied Differences.” In N. Lykke és R. Braidotti (szerk.) *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. London: Zed Books.
- Bruhl, Elisa – Gamer, Michael (2001) ‘Teaching Improperities: The Bloody Chamber and the Reverent Classroom.’ In Danielle Marie Roemer and Christina Bacchilega (szerk.), *Angela Carter and the Fairy Tale*. Detroit, MI: Wayne State University Press: 145–158.

- Brunczel Balázs (2008) *Niklas Luhmann társadalomelméletének felépítése és az elmélet politikatudományos és politikafilozófiai vonatkozásai*. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE BTK.
- Brunczel Balázs (2010) *Modernitás illúziók nélkül: Niklas Luhmann társadalom- és politikaelmélete*. Budapest: L'Harmattan.
- Burr, George Lincoln (1907) *The witch-persecutions*. Philadelphia (PA): The Department of History of the University of Pennsylvania. URL: <http://www.aren.org/prison/documents/wicca/12/12.pdf> (Letöltés: 2012. 08. 24.)
- Carter, Angela (1993) *A kínkamra és más történetek* (ford: Greskovits Endre). Budapest: Európa.
- Carter, Angela (2006) *The Bloody Chamber*. London: Vintage.
- Carter, Angela (2008) *Little Red Riding Hood, Cinderella, and Other Classic Fairy Tales of Charles Perrault*. London: Penguin.
- Csóti Magdaléna (2009) *A Quest for the Self: A Comparative Analysis of Angela Carter's and Carol Ann Duffy's Rewrites of the 'Little Red Riding Hood' Narrative*. (Szakdolgozat) Budapest: ELTE.
- Dégh Linda (1960) Az AaTh 449/A mesetípus magyar redakciója. *Ethnographia* LXXI. évf.: 284, 290–292.
- Deregowski, Jan B. (1982) „Illúzió és kultúra.” In R. L. Gregory és E. H. Gombrich (szerk.) *Illúzió a természetben és a művészetben*. Budapest: Gondolat: 165–196.
- Derrida, Jacques (1972) *La pharmacie de Platon*. Párizs: Seuil.
- Douglas, Adam (1992) *The Beast Within: A History of the Werewolf*. London: Chapmans.
- Duclos, Denis (1997) *Le complexe du loup-garou : La fascination de la violence dans la culture américaine*. Párizs: Editions La Découvert.
- Du Courday, Chantal Bourgault (2006) „A manifesto for werewolves” in *The Curse of the Werewolf: Fantasy, Horror and the Beast Within*. London – New York: IB Tauris: 130–149.
- Dziewianowicz, Stephen (2007) „The Werewolf”. In S. T. Joshi (szerk.) *Icons of Horror and the Supernatural: An Encyclopedia of Our Worst Nightmares*. Connecticut – London: Greenwood Press: 653–687.
- Eagleton, Terry (2005) *Literary Theory: An Introduction*. (2. kiadás) London: Blackwell.
- Eberhart, George M. (2002) *Mysterious Creatures: A Guide to Cryptozoology*. Santa-Barbara (CA): ABC-CLIO.
- Elgin, Don D. (1985) *The Comedy of the Fantastic: Ecological Perspectives on the Fantasy Novel*. Westport CT and London: Greenwood Press.
- Eliot, Thomas Stearns (1981) „Hagyomány és egyéniség” (ford. Szentkuthy Miklós). In *Káosz a rendben. Irodalmi esszék*. Budapest, Gondolat: 61–71.
- Eliot, Thomas Stearns (1982) „Tradition and the individual talent.” *Perspecta*, 19. sz.: 36–42.

- Elliot, Bruce (1954) *Wolves Don't Cry*. In Charlotte F. Otten (szerk.) (2002) *The Literary Werewolf: An Anthology*. Syracuse (NY): Syracuse University Press: 285–295.
- Ellis-Davidson, Hilda R. (1978) *Shape-Changing in the Old Norse Sagas*. J. R. Porter és W. M. S. Russel (szerk.) *Animals in Folklore* London: D. S. Brewer: 126–142.
- Ende, Michael (1986) *A végtelen történet* [ford. Hárs Ernő]. Budapest: Árkádia.
- Ende, Michael (2004) *Die Unendliche Geschichte*. Stuttgart – Wien: Thienemann Verlag.
- Epstein, Su (1999) Review: [untitled] Reviewed work(s): *The Werewolf Complex* by Denis Dudos. *Social Forces*, 77. évf., 3. sz.: 1243–1244. JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/3006004> (Letöltés: 2009.10.02.)
- Fehér Márta (1984) „Thomas Kuhn tudományfilozófiai 'paradigmája'”. In Thomas S. Kuhn. *A tudományos forradalmak szerkezete* (ford. Bíró Dániel). Budapest: Gondolat: 299–322.
- Fehér Márta (1997) „A paradigmától a lexikonig... Thomas S. Kuhn harmincöt év után.” *Replika* 27. szám: 29–36. Elérhető: *Scripta* <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/27/feher.htm> (Letöltés: 2012. május 19.)
- Fehér Márta (2007) „Thomas Kuhn, a bűvészinás.” In Binzberger Viktor, Fehér Márta és Zempléni Gábor (szerk.) *Kuhn és a relativizmus. Kuhn öröksége a tudományfilozófiában*. Budapest: L'Harmattan: 49–58.
- Fehér Márta és Békés Vera (szerk.) (2005) *Tudásszociológiai szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex.
- Fish, Stanley (1997) „Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje” (ford. Beck András). In Thomka Beáta (szerk.). *Az irodalom elméletei III*. Pécs: Jelenkor: 5–26.
- Fleming, Peter (2002) „The Kill.” In Charlotte F. Otten (szerk.) *The Literary Werewolf: An Anthology*. New York: Syracuse University Press: 195–205.
- Fodor, Nandor (1945) „Lycanthropy as a Psychis Mechanism.” *The Journal of American Folklore*, 58 évf. 230. sz.: 310–316. JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/537184> (Letöltés: 2009.02.10.)
- Fohrmann, Jürgen (2001) „Az irodalomtudomány önreflexiója” (ford. Rákai Orsolya). In Rákai Orsolya (szerk.) *A háló, a halászok és a halak: Tanulmányok a mezőelmélet, a diskurzusanalízis, a rendszerelmélet és az irodalomtörténet-írás néhány kapcsolódási pontjáról*. Budapest – Szeged: Osiris – Pompei: 209–234.
- Freud, Sigmund (1919) *The Uncanny*. In Julie Rivkin és Michael Ryan (szerk.) (2004) *Literary Theory: An Anthology. Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing: 418–430.
- Freud, Sigmund (1993) *Álomfejtés* (ford. Hollósi István). Budapest: Helikon.
- Frost, Brian J. (2003) *The Essential Guide to Werewolf Literature*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Gamer, Michael (2004) *Romanticism and the Gothic: Genre, Reception and Canon Formation*. Cambridge: Cambridge University Press.

- García, George I. és Carlos Gmo Aguilar Sánchez (2012) „Psychoanalysis and politics: the theory of ideology in Slavoj Žižek.” In *International Journal of Zizek Studies* 3. sz. Elérhető: Zizekstudies.Org <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/viewFile/149/243> (Letöltés: 2013. 12. 25.)
- Garlipp, Petra – Gödecke-Koch, Thomas – Dietrich, Detlef E. – Haltenhof, Horst (2004) Lycanthropy – psychopathological and psychodynamical aspects. *Acta Psychiatr Scand* 109. sz.: 19–22.
- Geertz, Clifford (1997) „Thomas Kuhn öröksége: A megfelelő szöveg a megfelelő helyen” (ford. Babarczy Eszter). *BUKSZ* 3. szám: 355–357. Elérhető: OSZK <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00007/geertz.htm> (Letöltés: 2012. május 19.)
- Goertz, Dee (2000) „To Pose or Not to Pose: The Interplay of object and Subject in the Works of Angela Carter.” In Abby H. P. Werlock (szerk.), *British Women Writing Fiction*. Tuscalosa – London: The University of Alabama Press: 213–228.
- Goffmann, Erving (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York – London – Toronto: Touchstone.
- Gönczi Ferenc (1905) A csordásfarkas. *Ethnographia* XVI. évf.: 93–96. ARCANUM: [http://www2.arcanum.hu/ethnographia/opt/a100602.htm?v=pdf&a=start\\_f](http://www2.arcanum.hu/ethnographia/opt/a100602.htm?v=pdf&a=start_f) (Letöltés: 2012.07.30.)
- Graham, Elaine L. (2002) *Representations of the post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press.
- Graves, Robert (1981) *A görög mítoszok*. I-II. kötet. (Ford. Sziójgyártó László) Budapest: Európa. Különösen: I. 199–206.
- Green Chappell, Shelley (2009) „Contemporary Werewolf Schemata: Shifting Representations of Racial and Ethnic Difference ” in *International Research in Children’s Literature*. 2. évf., 1. sz.: 21–35.
- Green, Amy M. (2009) „Revealing Discrimination: Social Hierarchy and the Exclusion/Enslavement of the Other in the Harry Potter Novels” in *The Looking Glass: New Perspectives on Children’s Literature*, 13. évf., 3. sz. Elérhető: <http://www.lib.latrobe.edu.au/ojs/index.php/tlg/article/view/162/161> (Letöltés: 2014. 01. 01.)
- Grimm, Wilhelm és Jacob Grimm (2005) *Grimm-mesék* (ford. és vál. Adamik Lajos és Márton László). Budapest: Osiris.
- Grimm, Wilhelm és Jacob Grimm (2010) *Grimms Märchen: Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm* (vál. Ludwig Richter). Eggolsheim: Dörfler.
- Gutting, Gary (1980) „Introduction.” In *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn’s Philosophy of Science*. London: University of Notre Dame Press: 1–24.
- Halbwachs, Maurice (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Párizs: Librairie Félix Alcan.



- Halbwachs, Maurice (1968) *La mémoire collective*. Párizs: Presses Universitaires de France, 2. kiadás.
- Haraway, Donna J. (1985) „Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s.” *Socialist Review*. 80. sz.: 65–108.
- Haraway, Donna J. (1991) „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge: 149–181.
- Herber Attila (szerk.) (1995) *Történelem 2*. Budapest: Reáltanoda Alapítvány. Elérhető: <http://www.scribd.com/doc/50126774/2/Periklesz-bekekorszaka-Kr-e-462-431> (Letöltés: 2013. június 15.)
- Hermann Zoltán (2012) *Varázs/szer/tár: Varázsmesei kánonok a régiségben és a romantikában*. Budapest: L'Harmattan.
- Honti János (1962) „A népmese háttere”. In *A mese világa*. Budapest: Magvető: 153–180.
- Hofstadter, Douglas R. (2005) *Gödel, Escher, Bach – Egybefont Gondolatok Birodalma – Metaforikus fúga tudatra és gépekre, Lewis Carroll szellemében* (ford.: Lipovszki Gábor). Budapest: Typotex.
- Hronszky Imre (2000) „Kuhn a tudományos újdonságról és a tudományos kreativitásról”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 4–6. szám: 235–251. Elérhető: [OSZK http://epa.oszk.hu/00100/00186/00007/hrons0046.html](http://epa.oszk.hu/00100/00186/00007/hrons0046.html) (Letöltés: 2012. május 20.)
- Hume, Robert D. (1969) „Gothic Versus Romantic: The Revaluation of the Gothic Novel” in *PMLA* 84. évf., 2. sz.: 282–290.
- Illis, Leon A. (1964) On Porphyria and the Aetiology of Werwolves. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*. 57. sz.: 23–26.
- J. H. H. (1934) Review: 203. Reviewed work(s): *The Werewolf* by Montague Summers. *Man*, 34. évf., 10. sz.: 182–183. JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/2790993> (Letöltés: 2009.10.02.)
- Kálmán C. György (1998) „A kis népek kánonjainak vizsgálata”. *Helikon* 3.sz.: 251–261.
- Kermode, Frank (1983) „Institutional Control of Interpretation”. In *Essays on Fiction, 1971-82*. London: Routledge.
- Kermode, Frank (2011) *Forms of Attention: Botticelli and Hamlet*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Kiséry András (2005) „Por se: a reneszánsz médiumai.” In Bényei Tamás (szerk.). *Átjárások. Fiatal anglisták és amerikanisták tanulmányai*. Budapest: Fiatal Írók Szövetsége: 15–45.
- Kiss Lajos András (2013) Slavoj Žižek a multikulturalizmus paradoxonjairól. In *Liget* 2013/2: 14. Elérhető: *Liget.Org* [http://liget.org/cikk.php?cikk\\_id=2672](http://liget.org/cikk.php?cikk_id=2672) (Letöltés: 2013. 12. 25.)

- Klaniczay Gábor (1979) A szent agár és a váltott gyerekek. (J. C. Schmitt: *Le saint lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle.*) *Világosság* XX. évf. 12. sz. : 779–781.
- Kolbas, E. Dean (2001) *Critical Theory and the Literary Canon*. Boulder (CO): Westview Press.
- Kors, Alan Charles és Peters, Edward (2000) *Witchcraft in Europe, 400–1700: A Documentary History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kuhn, Thomas S (1977) *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago–London: Chicago University Press.
- Kuhn, Thomas S (1977a) „The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research?” In *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago–London: Chicago University Press: 225–239.
- Kuhn, Thomas S (1977b) „Second Thoughts on Paradigms.” In *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago–London: Chicago University Press: 293–319.
- Kuhn, Thomas S (1977c) „Comment on the Relations Between Science and Art.” In *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago–London: Chicago University Press: 340–351.
- Kuhn, Thomas S. (1984) *A tudományos forradalmak szerkezete* (ford. Bíró Dániel). Budapest: Gondolat.
- Kuhn, Thomas S. (1984a) „Utószó – 1969.” In *A tudományos forradalmak szerkezete* (ford. Bíró Dániel). Budapest: Gondolat: 231–276.
- Kuhn, Thomas S. (1987) *The Presence of Past Science. The Shearman Memorial Lectures*. Kézirat. London: University College.
- Kuhn, Thomas S. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago–London: Chicago University Press.
- Kuhn, Thomas S. (2002) *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970 – 1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. (2002a) „Possible Worlds in History of Science.” In *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970 – 1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago–London: The University of Chicago Press: 58–89.
- Kuhn, Thomas S. (2002b) „The Road since Structure.” In *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970 – 1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago–London: The University of Chicago Press: 90–104.
- Kuhn, Thomas S. (2002c) „Afterwords.” In *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970 – 1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago–London: The University of Chicago Press: 224–252.

- Lakatos Imre és Musgrave, Alan (szerk.) (1970) *Criticism and Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laki János (2006) *A tudomány természete. Thomas Kuhn és a tudományfilozófia történeti fordulata*. Budapest: Gondolat.
- Laki János (2007) „A tudományfejlődés pulzáló modellje.” In Binzberger Viktor, Fehér Márta és Zempléni Gábor (szerk.) *Kuhn és a relativizmus. Kuhn öröksége a tudományfilozófiában*. Budapest: L'Harmattan: 161–183.
- Lamb, Hubert Horace (1995) *Climate, History and the Modern World*. London: Routledge.
- Le Goff, Jacques (1988) *Medieval Civilization : 400–1500*. (Ford. Julia Barrow) Oxford: Blackwell.
- Levine, Joseph (1991) *The Battle of the Books: History and Literature in the Augustan Age*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Luhmann, Niklas (1984) *Sociale Systeme*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas (1987) *Válogatás Niklas Luhmann írásaiból* (szerk. Némedi Dénes, ford. Felkai Gábor). Budapest: Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztálya.
- Luhmann, Niklas (1999a) „Látom azt, amit te nem látsz” (ford. Kiss Lajos András). In *Látom azt, ami te nem látsz* (szerk. Karácsony András). Budapest: Osiris: 108–118.
- Luhmann, Niklas (1999b) „A konstruktivizmus megismerésprogramja és az ismeretlenül maradó realitás” (ford. Kiss Lajos András). In *Látom azt, ami te nem látsz* (szerk. Karácsony András). Budapest: Osiris: 60–107.
- Luhmann, Niklas (1999c) *Látom azt, ami te nem látsz* (szerk. Karácsony András). Budapest: Osiris.
- Luhmann, Niklas (2002) *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg: Carl-Auer-Syteme Verlag.
- Luhmann, Niklas (2006) *Bevezetés a rendszerelméletbe* (ford. Brunczel Balázs). Budapest: Gondolat.
- Luhmann, Niklas (2009) *Szociális rendszerek elmélete: Egy általános elmélet alapvonalai* (ford. Brunczel Balázs – Kiss Lajos András). Budapest: Gondolat.
- Magyar Elektronikus Könyvtár (2009) Csordásfarkas definíciója. <http://mek.niif.hu/02100//02115/html/1-1414.html> (Letöltés: 2009.09.28.)
- Magyar Katolikus Lexikon*. Elérhető: *Magyar Katolikus Lexikon* <http://lexikon.katolikus.hu/> (Letöltés: 2012. május 15.)
- De Maupassant, Guy (1966) *A farkas*. In *Guy de Maupassant összes elbeszélései, 1. kötet* (ford. Pap Gábor). Budapest: Magyar Helikon: 509–513. A novella szövege oldalszámozás nélkül elérhető: <http://users.atw.hu/dutri/other/Guy%20De%20Maupassant/A%20farkas.htm>. (Letöltés: 2013. március 13.)
- De Maupassant, Guy (1882) „Le loup”. Oldalszámozás nélkül elérhető: <http://tactweb.chass.utoronto.ca/french/loup.htm>. (Letöltés: 2013. március 24.)

- Musgrave, Alan (1980) „Kuhn’s Second Thoughts.” In Gutting, Gary (szerk.). *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn’s Philosophy of Science*. London: University of Notre Dame Press, 1980: 39–53.
- Nietzsche, Friedrich (1995) *Túl jón és rosszon* (ford. Tatár György). Budapest: Ikon Kiadó. Elérhető: Scribd.com – <http://hu.scribd.com/doc/218700231/Nietzsche-Tul-Jon-Es-Rosszon>. (Letöltés: 2014. június 15.)
- Oppel, H. (1937) „KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen regula-norma.” *Philologus*. 4. sz.: 387–508. [ftp://ftp.bnf.fr/006/N0061359\\_PDF\\_1\\_-1DM.pdf](ftp://ftp.bnf.fr/006/N0061359_PDF_1_-1DM.pdf) (2012. április 2.)
- Otten, Charlotte F. (1986a) Introduction. In uő. (szerk.) *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*. Syracuse (NY): Syracuse University Press: 1–17.
- Otten, Charlotte F. (szerk.) (1986) *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*. Syracuse (NY): Syracuse University Press.
- Otten, Charlotte F. (szerk.) (2002) *The Literary Werewolf: An Anthology*. Syracuse (NY) : Syracuse University Press.
- Ovidius Naso, Publius (1982) Lycaon. In *Átváltozások*. I. könyv. (Ford. Devecseri Gábor). OSZK: <http://mek.oszk.hu/03600/03690/03690.htm#4> (Letöltés: 2012.08.03.)
- Perrault, Charles (1983) „Piroska és a farkas”. In Rónay György (szerk.) *Anyukám képeskönyve*. Budapest: Minerva: 27–29.
- Perrault, Charles (2008) „Little Red Riding Hood”. In Angela Carter (szerk.) *Little Red Riding Hood, Cinderella, and Other Classic Fairy Tales of Charles Perrault*. London: Penguin: 1–3.
- Perrault, Charles (2013) *Le petit chaperon rouge*. Champigny-sur-Marne: Éd. Lito.
- Pilario, Daniel Franklin (2005) *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*. Leuven: Leuven University Press.
- Prachett, Terry (2000) *The Fifth Elephant*. London: Corgi.
- Propp, Vlagyimir (2006) *A varázsmese történeti gyökerei* (ford. Istvánovits Márton). Budapest: L’Harmattan.
- Rákai Orsolya (2008) *Az irodalomtudós tekintete: Az önállósuló irodalom társadalmi integrációja és az esztétikai tapasztalat problémái 1780 és 1830 között*. Budapest: Universitas.
- Rákai Orsolya (szerk.) (2001) *A háló, a halászok és a halak: Tanulmányok a mezőelmélet, a diskurzusanalízis, a rendszerelmélet és az irodalomtörténet-írás néhány kapcsolódási pontjáról*. Budapest – Szeged: Osiris – Pompei.
- Rivkin, Julie és Michael Ryan (szerk.) (2004) *Literary Theory: An Anthology. Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Róheim Géza (1925) A csordás-farkas. In: *Magyar néphit és népszokások*. Budapest: Athenaeum: 90–93.
- Rorty, Richard (2007) „Thomas Kuhn, kövek, s a fizika törvényei” (ford. Nyíró Miklós). In *Filozófia és társadalmi remény* (ford. Krémer Sándor, Nyíró Miklós). Budapest: L'Harmattan: Magyar Filozófiai Társaság: 210–224.
- Rosenstock, Harvey A. és Kenneth R. Vincent (1977) A Case of Lycanthropy. *American Journal of Psychiatry*. 134. évf., 10. sz.: 1147–1149.
- Rowling, J. K. (1999) *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*. London: Bloomsbury.
- Rowling, J. K. (2000) *Harry Potter és az azkabani fogoly* (ford. Tóth Tamás Boldizsár). Budapest: Animus Kiadó.
- Rowling, J. K. (2008) *Harry Potter és a halál ereklyéi* (ford. Tóth Tamás Boldizsár). Budapest: Animus Kiadó.
- Rusch, Gerhard és Schmidt, Siegfried J. (1989) „Georg Trakl – de melyik?” *Helikon* 1. sz.: 113–140.
- Sconduto, Leslie A. (2008) *Metamorphoses Of The Werewolf: A Literary Study from Antiquity Through the Renaissance*. Jefferson (NC): McFarland.
- Sela-Sheffy, Rakefet (1994) „Strategies of Canonization: Manipulating the Idea of the Novel and the Intellectual Field in Eighteenth Century German culture.” Tel Aviv: Tel Aviv University. Available at <http://www.tau.ac.il/~rakefet/papers/rs-strat.htm>. (Letöltés: 2013. 10. 27.)
- Sélei Nóra (2011) *Kulturális (ön)reflexivitás Virginia Woolf harmincas évekbéli regényeiben. Akadémiai doktori értekezés tézisei*. Debrecen: Debreceni Egyetem. Elérhető: [http://real-d.mtak.hu/505/1/dc\\_190\\_11\\_tezisek.pdf](http://real-d.mtak.hu/505/1/dc_190_11_tezisek.pdf) (Letöltés: 2012. 07. 11.)
- Shapere, Dudley (1980) „The Structure of Scientific Revolutions.” In Gutting, Gary (szerk.). *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. London: University of Notre Dame Press: 27–38.
- Simon, Matt. (2014) „Fantastically Wrong: The Strange Real-Life Origins of the Fiendish Werewolf”. Elérhető: Wired.com – <http://www.wired.com/2014/07/fantastically-wrong-fiendish-werewolf/> (Letöltés: 2014. 07. 25.)
- Skipp, Jonathan (szerk.) (2010) *Werewolves and Shapeshifters: Encounters With the Beast Within*. New York: Black Dog & Leventhal.
- Summers, Montague (2003) *The Werewolf in Lore and Legend*. Mineola (NY): Dover. Reprint: 1933.
- Surawicz, F. G. és R. Banta (1975) Lycanthropy Revisited. *Canadian Psychiatric Association Journal* 20. évf., 7. sz.: 537–542.
- Sawczuk, Thomas (2010) „The use of nature in American Gothic.” *AMERICANA. E-Journal of American Studies in Hungary*. 6. évf. 2. sz. Elérhető: AMERICANA <http://americanajournal.hu/vol6no2/sawczuk>. (Letöltés: 2013. 12. 08.)

- Szajbély Mihály (2005) *A nemzeti narratíva szerepe a magyar irodalmi kánon alakulásában Világos után*. Budapest: Universitas.
- Szegedy-Maszák Mihály (1998) *Irodalmi kánonok*. Budapest: Csokonai.
- Szürke farkas-szócikk. *Szegedi Vadaspark*: <http://www.zooszeged.hu/szeged-vadasparkja/allataink/szurke-farkas-canis-lupus>. (Letöltés: 2013. március 24.)
- Tánczos Vilmos (2005) „Hol lakik az ördög?” in *Korunk: Boszorkányok ördögök – bűvölés bájolás*. 5. évf., 5. sz. Oldalszámzás nélkül elérhető: *Korunk* <http://korunk.org/?q=node/7870> (Letöltés: 2013. július 8.)
- Tánczos Vilmos (2007) *Szimbolikus formák a folklórban*. Budapest: Kairosz.
- Tapodi Zsuzsa (2000) *Irodalmi kánonok*. Bukarest: Editura Universităţii din Bucureşti. [https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:-y2yLZSKl68J:www.elibrarie.ro/carte.php?id%3D30+assmann+canon+quanu&hl=hu&gl=hu&pid=bl&srcid=ADGEESjbrHFW8gzXTXW-IZVKN76Kb8hR1\\_NzSV-2cnIwevION18EMkXAn6Wx7SUE2xgUtiCsA9TW9LZKMISmTJYOreT3YEA1yY0komEP0inmsHY1psXgRYDS\\_3EQ6PajdzDZteIB9sS4&sig=AHIEtbSCZYy4tw3LxuCJFBfvixfOcTMGuw](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:-y2yLZSKl68J:www.elibrarie.ro/carte.php?id%3D30+assmann+canon+quanu&hl=hu&gl=hu&pid=bl&srcid=ADGEESjbrHFW8gzXTXW-IZVKN76Kb8hR1_NzSV-2cnIwevION18EMkXAn6Wx7SUE2xgUtiCsA9TW9LZKMISmTJYOreT3YEA1yY0komEP0inmsHY1psXgRYDS_3EQ6PajdzDZteIB9sS4&sig=AHIEtbSCZYy4tw3LxuCJFBfvixfOcTMGuw) (Letöltés: 2012. május 14.)
- Tatar, Maria (1993) *Off with Their Heads! Fairy Tales and the Culture of Childhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Tehran, Jamshid J. (2013) „The Phylogeny of Little Red Riding Hood” *PLoS ONE* 8. évf. 11. sz. Elérhető: *PLoS ONE* <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0078871> (Letöltés: 2013. 11. 18.)
- Velay-Vallantin, Catherine (1997) „Little Red Riding Hood as Fairy Tale, *Fait-divers*, and Children’s Literature: The Invention of a Traditional Heritage” in Nancy L. Canepa (szerk.), *Out of the Woods: The Origins of the Literary Fairy Tale in Italy and France*. Detroit, MI: Wayne State University Press: 308–352.
- Warner, Marina (1995) *From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers*. London: Vintage.
- Werewolf. *Online Etymological Dictionary*. [http://www.etymonline.com/index.php?term=werewolf&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=werewolf&allowed_in_frame=0) (Letöltés: 2012.08.13.)
- Yolen, Jane (2002) Green Messiah. In Charlotte F. Otten (szerk.) (2002) *The Literary Werewolf: An Anthology*. Syracuse (NY): Syracuse University Press : 278–284.
- Zipes, Jack (1985) *Fairy Tales and the Art of Subversion*. London – New York: Routledge.

Zipes, Jack (2008) „Introduction.” In Angela Carter, *Little Red Riding Hood, Cinderella and Other Classic Fairy Tales of Charles Perrault*. London: Penguin: vii–xxviii.

Zipes, Jack (2011) „Crossing Boundaries with Wise Girls: Angela Carter’s Fairy Tales for Children.” In Danielle Marie Roemer and Christina Bacchilega (szerk.), *Angela Carter and the Fairy Tale*. Detroit, MI: Wayne State University Press: 159–166.