Teremtés – politika és művészet

Teremtés – politika és művészet

A Molnár Tamás Kutató Központ tanulmánykötete
2015

Szerkesztette: Ekert Mária és Molnár Attila Károly

Nemzeti Közszolgálati Egyetem
Molnár Tamás Kutató Központ

Budapest, 2015

Lektorálta:
Karácsony András

A borítón William Blake: *Az öreg korú* (*The Ancient of Days)* című festményének részlete látható

Kiadja: NKE Szolgáltató Nonprofit Kft.
Felelős kiadó: Hegyesi József ügyvezető igazgató
Borítóterv: Kilián Zsolt

Nyomdai előkészítés: Tordas és Társa Kft.
Nyomdai munkák: NKE Szolgáltató Nonprofit Kft.

© A szerzők, 2015
© A szerkesztők, 2015
© NKE Szolgáltató Nonprofit Kft., 2015

ISBN: 978-615-5527-73-9

Tartalom

Molnár Attila Károly
A politikus nagyszerű lelke: Rousseau és Weber 9
Pánczél Hegedűs János
A hatalom és rend konstrukciója: legitimitás és legalitás
Schmitt nézőpontjából 25
Horváth Szilvia
Viszály 39
Gyulai Attila
Olvasatok között: RousseauSchmitt és Paul de Man
politikaelmélete 55
Megadja Gábor
A modern politika vallásai 71
Jani Anna
Filozófia és teológia: juthatunk-e közös megértésre
hit és ész útján? 87
Pető Zoltán
Katolicizmus és modernitáskritika Erik von Kuehnelt-Leddihn
politikai gondolkodásában 103
Horváth Péter
Szubjektiváció és metapolitika
Jacques Rancière politikai gondolkodásának alapvonalai 117
Farkas Szilárd
A döntés kierkegaard-i eredetű erkölcsi modellje Lukács György
néhány fiatalkori esszéje alapján 132
Dippold Ádám
Descartes és az embergép születése 147
Köllő Zsófia
Hunok a 17. századi költészetben 162
Bodnár-Király Tibor
Az elíziumi beszélgetések a 18. század végi magyar politikai
irodalomban 179

5

Nagy Ágoston
Néhány gondolat a republikanizmus historiográfiájáról és kutathatóságáról Wyger Velema könyve kapcsán 194
Pap Milán
Az irracionalizmus forradalma?
A neokonzervatív-neoliberális fordulat ideológiai recepciója a szocialista Magyarországon 211
Flick László
The Essential Russell Kirk
Selected Essays 226
Uri Dénes Mihály
„Amit mindenkinek el kell olvasnia, hogy konzervatívnak tarthassa magát". Előképkeresés és irodalmi hagyomány a *Kommentár* konzervativizmusdiskurzusában
Előképkeresés és irodalmi hagyomány a Kommentár *konzervativizmusdiskurzusában* 230
Lindner Gyula
Kerényi Károly és a német klasszika-filológia 245
Rippl Dóra
Babits iróniája – történetiség és etika 261
Szilveszter László Szilárd:
Költészet, közösség és politikum – az erdélyi líra esztétikai-ideológiai horizontváltásai a kommunista diktatúra idején 276
Csapody Miklós
Renitensek kompániája 291
Papp Emese
Emlékezetalakzatok Bogdán József *Zilált papi imák* című kötetében 309
Mórocz Gábor
„Egzisztenciálesztétikai" alapkérdések Justh Zsigmond és Malonyay Dezső Mednyánszkyról szóló írásaiban 323
Cserép Csongor
Magyar „fajvédő" pártok a két világháború közötti korszakban 338
Szécsényi Mihály
„Jobb emberanyagot kell biztosítanunk a hazának!"
Id. Nékám Lajos munkássága, a nemi betegségek, a prostitúció és a Nagy Háború 352
Kosztyó Gyula
Irreguláris szovjet katonai egységek Kárpátalján
A Rákóczi-partizánosztag működése Kárpátalján a magyar rendvédelmi szervek iratainak tükrében 365

6

Toldi Lóránt
Rögtörések...
Három kisparaszti demokratizációs kísérlet a 18–20. századi Dunapatajon 380
Horváth Dávid
A „Gerbaud-legenda”
A 2002-es országgyűlési választások eredményeinek értelmezése 396
Ekert Mária
Választás, döntés vagy hívás, hivatás?
A papi és szerzetesi élet vonzereje 420
Egeresi Zoltán
Híd szerepből központi állam: a török külpolitikai kapacitások átalakulása 436
Gabriella Gönczi
The first five centuries of the Hungarian higher education 453

7

MOLNÁR ATTILA KÁROLY

A politikus nagyszerű lelke: Rousseau és Weber

A politika megalapítóitól, a görögöktől sok egyéb mellett azt a feltevést is megörökölték a modernek, miszerint a polisz alkotmánya összefügg a polisz polgárainak jellemével. Ennek megfelelően a demokráciában demokrata jellemű emberek élnek, a zsarnokságban zsarnokiak, és így tovább. Ez a gondolatmenet csak a filozófusok államában törik meg, ahol csupán az államot irányító filozófusok jelleme felel meg az igazságos államnak, az összes többieké – főleg a munkát végzőké – nem. Ezért is kell az igazságos állam lakóit egy kegyes hazugsággal – a vérükbe kevert fémekről – rávenni a helyzetük elfogadásába. (Ha képesek lennének az igazságosságra, azaz arra, hogy belássák azt, hogy lelkük rendezetlensége miatt a dolgozók közé kell tartozniuk, akkor a lelkük rendezett lenne és nem kellene a legalsó osztályba tartozniuk. De pontosan azért kell ott lenniük, mert nem képesek felfogni az igazságosságot és ezzel elfogadni a saját helyüket. Ezért kell a számukra egy kegyes hazugság, hogy elfogadják a helyzetüket.)

A polisz alkotmányának és a polgárai jellemének hasonlóságából következett mind Platónnál, mind Arisztotelésznél, hogy a polisz legfőbb tevékenysége a polgárai nevelése. A nevelés a politika folytatása más eszközökkel. A középkori hierarchikus királyságokban azután egy évezredre feledésbe merült a polgárok nevelése, azonban részben az antik szerzőket a kereszténység előfeltevésekkel szemben felhasználó reneszánsz republikanizmus ismét hangsúlyozni kezdte a polgárok erényes voltának szükségességét; részben pedig Luther nyomán kapott jelentőséget a reformált keresztények államának igénye, aminek egyik legélesebb megfogalmazása a puritán *commonwealth* volt. A modern politika az engedelmesség, a hierarchia elfogadása helyett a polgárok támogatására – a legitimációra – kívánt építeni, s ezzel ismét politikai jelentőséget kapott a polgárok gondolkodása.

A modern politika demokratizálódásával együtt nőtt a polgárok gondolkodása alakításáért – a „nyilvánosságért" és az oktatási intézményekért – vívott küzdelem, ez lett a politikai konfliktusok egyik fő tere az elmúlt két évszázad során. A modern politikai rezsimek – akár totalitáriusok, akár demokratikusak – nem engedhették meg maguknak, hogy ne törődjenek a polgáraik

9

gondolkodása alakításával, azaz a legitimáció előállításával. A Leviathán-állam lehet toleráns.

A modernt megelőzően a rend problémájára adott válasz egyszerű volt: a hatalom forrása Isten, a bűnös emberekre, a támogatásukra vagy helyeslésükre nem vagy csak korlátozottan építhető a rend. Ezért elsősorban az engedelmességet kell elvárni tőlük vagy kikényszeríteni belőlük. Ennek a kibővített magyarázata Hookeré,[1] majd később Burké: a rend szükségképpen hierarchikus, az engedelmesség nem reflektív habitusa pedig a hierarchikus intézményekben – család, egyház, iskola stb. – élve alakul ki az emberekben.

A modernek kérdése ezzel szemben az volt, hogy lehetséges-e rend az egyenlőséget igénylők közt, akik elutasítják a hierarchiát? Össze lehet-e egyeztetni a szabadságot, az egyenlőséget és a rendet? Az ambiciózus, lázadó modernek okozta gondra két versengő válasz alakult ki: a republikánus és a szerződéselméletek. Az utóbbiak inkább igénybejelentések voltak: az uralom az egyes polgárok beleegyezésén kell alapuljon, megbízatás, amit köt a szerződés. A szerződéselmélet azt feltételezve, hogy a jó rend és az eredete összefügg, amely állítás elvetése Edmund Burke kritikájának egyik fontos eleme volt.

A modernek a legitimitást az egyéni belegyezésre alapoznák, de ez lehetséges-e? A politikai rend mikro és racionális – a korai moderneknél tudományos, majd erkölcsi-kazuista, a maiaknál inkább „kommunikatívan" racionális – megalapozása lehetséges-e?

A szerződéselméletek megoldhatatlan problémája a fogoly dilemma: miért tartsa be valaki az ígéretét, miért működjön együtt, ha ezt a másikról nem tudhatja biztosa? A kollektív cselekvés problémáját individuális szinten azzal próbálják magyarázni, hogy az utilitárius, kalkuláló cselekvőt a szerződés betartására a 1, jutalom, ellentételezés; vagy 2, a szankciótól való félelem; vagy 3, az időhorizont kitágítása, a felvilágosult/hosszú távú érdek felismerése (pl. a cselekvő érdeke a viszony fenntartása, még ha most költséggel is jár) motiválja.

A fogoly dilemma megoldhatatlansága a politikai és erkölcsi gondolkodást más irányokba fordította. Részben ekkor alakult ki a nem racionális szabályalkotó emberek, az így önmegalkotó és fenntartó társadalom képes a skótoknál, részben felértékelődött a republikánus gondolkodással a törvényhozó eszménye és a nem racionális közösségalkotó hatása. Az egyik legambiciózusabb modern írás Rousseau *Társadalmi szerződés*e a szabadság, egyenlőség és rend összeegyeztetésére tett kísérletet, amire a megoldás a demokráciának nevezett utópia lett. Rousseau *Társadalmi szerződése* alapvető következtetése ironikus módon az, hogy a demokrácia, az idealizált társadalom nem alapulhat szerződésen, szükséges a Törvényhozó és a civil vallás nem racionális átalakító-nevelő hatása:

[1] Molnár Attila Károly: *Intézmény és motiváció*, Századvég, Új Folyam 3(1996), 108–143.

10

„Hogy a születőben levő nép megízlelhesse a politika egészséges elveit, és követni tudja az államérdek alapvető kívánalmait, ahhoz arra van szükség, hogy az okozat okká legyen, hogy a társadalom szelleme, jóllehet csak az alkotmányból fakad eleve felügyeljen az alkotmány bevezetése fölött, és *az emberek már a törvények bevezetése előtt olyanok legyenek, amilyenné a törvények által kellene válniok*".[2] (Kiemelés tőlem – MAK)

Nem a filozófusok – akikkel közismerten rosszban volt Rousseau – nevelnek (*ex ducare*) polgárokat, hanem a Törvényhozó téríti meg őket polgárokká. A vak tömeggel – ami ritkán tudja, mi a jó neki – láttatja, amit addig nem láttak, és így teremt harmóniát köztük.

A Rousseau politikai és erkölcsi gondolkodásában rendre az ember eredendő, természetes jóságának állítását hangsúlyozzák. Nem alaptalanul. 1762-ben az *Emil*t elítélték az áteredő bűn elvetése miatt, és nyilvánosan elégette a párizsi hóhér. A szavoyai vikárius tanítja azt, hogy ember első mozdulata mindig jó, nincs eredeti romlottság. Az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről* ezt erősíti, miként a Beaumonthoz írt levele is.[3]

Azonban a demokrácia és a népfelség leírása a *Társadalmi szerződés*ben realista emberképből eredő gondokra, miként a vele nagyjából egy időben keletkezett *Emil* is. Az *Emil* szerint gyermek azért zsarnoki, mert azt várja, hogy mások hajoljanak meg az akarata előtt, ezért kell nevelni. „Természetes hajlama az embernek, hogy mindent a magáénak tekint, ami a hatalmában van... a világegyetem tulajdonosának hiszi magát. És minden embert rabszolgájának tekint" és minden visszautasítás „lázadásnak minősít". Minden indoklás csak „ürügy a szemében. Mindenben csak rosszindulatot lát, a feltételezett méltánytalanság érzésed elkeseríti, mindenkit meggyűlöl, felháborodik minden ellenkezésen, és soha nem lesz benne köszönet az engedékenységért".[4] A gyerek ilyen leírása az epikuroszi emberképen és *conditio humaná*n alapul, amit Kallikész képvisel Platón *Gorgiaszá*ban: a világban csak úgy boldogulhat az ember, ha csak magával törődik és a lehető legerősebb lesz,[5] minden ember zsarnok akar lenni, hogy a világot a maga kénye-kedve szerint alakíthassa. A hiúság e

---

[2] Rousseau, J-J.: *Értekezések és filozófiai levelek*, Budapest, 1978, 506.

[3] „az ember természettől fogva jó, szereti az igazságot és a rendet" és „az emberi szívben nincs eredendő elvetemültség", „a természet első rezdülései mindig becsületesek" Rousseau, *I. m.*, 665. Vö. Alberg, Jeremiah L.: Rousseau and the Original Sin, *Revista Portuguesa de Filosofia*, (2001), 773–790.

[4] Rousseau, J-J.: *Emil,* Papirusz Book, 1997, 46. Vö.: „mindenki mindenkinek ellensége, mind a magán-, mind a közéletben, sőt mindenki önmagának ellensége". (Platón, *Törvények* 626d).

[5] Wilson, Catherine: *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Oxford, 2008.

11

leírásban nem öncél, hanem önmegerősítés, a mások felett bírt hatalma folytonos megerősítése.[6] A Törvényhozónak pedig az ilyen emberek világából kellene rendet teremteni.

A probléma az, hogy a törvény megakadályozhatja szankciókkal az erőszakot, de nem teremt az ilyen emberekből politikai közösséget.[7] Ezért az ilyen emberi természet átalakítása az igazságos és békés jó rend feltétele, a kérdés csak az, hogy erre az átalakításra földi életben képes-e politikus, mint Utoposz király tette és Rousseau remélte, vagy nem, ahogyan a katolikus hagyomány tanította. Az *Emil* nevelője a *Társadalmi szerződés* Törvényhozója: mindkettő az aszociális emberből igazságos társas lényt alkot, és csak így lehet békét, az egyenlő szabadok rendjét megalkotni.[8]

A *Társadalmi szerződés* (a demokráciaelmélet[9]) kiindulópontja a politikai rendnek a epikureusi emberképből eredő problémája, és nem az ember jóságára vonatkozó állítása: Lehet-e a rendet az ilyen egyének beleegyezésre építeni? És lehet-e csak kényszerre? Az ágostoni válasz mindkét kérdésre a nem volt. „Ha az erőnek engedelmeskedünk, akkor nincs szükség a kötelességre, ha pedig az erő már nem kényszerít rá, hogy engedelmeskedjünk, akkor a kötelesség sem írja elő".[10] Lehetséges-e a kényszermentesség, a legitimáció, ha a magán és a köz nem esnek egybe? Ugyanis, a „vak tömeg mely gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja mi jó neki, véghez tud-e vinni olyan nehéz vállalkozást, amilyen a törvényhozás?... [Ezért] Arra kell törekedni, hogy olyannak lássa a dolgokat, amilyenek valójában, néha pedig olyannak, amilyennek mu-

---

[6] A két értekezésében a hiúság a társas élet termékei, a társas élet hozza létre a szabadok és egyenlők társas életére alkalmatlan embert. „Az önzés [*amour propre*] viszonylagos, mesterséges érzés¸a társadalomban keletkezett, és arra indítja az embereket, hogy fontosabbnak tartsák magukat a többieknél; ez sugall minden rosszat, amit csak egymásnak okoznak, s a becsületnek is ez az igazi forrása... eredendő állapotunkban, az igazi természeti állapotban, nem létezik önzés." Rousseau, *Értekezések...,* 194.
Pontosan az érdekelte Rousseau-t, mi rontotta meg az embert. Az „ember természettől fogva jó" kijelentését egy sokkal pesszimistább előzi meg: „Az emberek rosszak, folytonos szomorú tapasztalat bizonyítja, hogy így van". (Rousseau, *Értekezések...,* 169) Vö. Neuhouser, Friedrich: *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition,* Oxford University Press, 2008.

[7] Platón, *Törvények* III.

[8] Alberg, Jeremiah L.: *A Reinterpretation of Rousseau. A Religious System*. Palgrave-Macmillan 2007, 103; Cohen, Joshua: *Rousseau, A Free Community of Equals*. Oxford University Press, 2010.

[9] Rawls Locke és Kant mellett Rousseau *Társadalmi szerződés*ét is a „well-ordered society" szellemi ősének nevezte a *Theory of Justice*-ban. Bár Rousseau elfogadta, hogy a civilizáció által megrontott ember a keresztény-hobbesi, akit az egyéni hiúság, elismerésvágy ösztökél, és ennek megváltoztatását várta el a Törvényhozótól, a reá hivatkozó Rawls szerint a „well-ordered society" minden egyén igényelheti és megkapja az igényelt elismerést, amit legfőbb jónak tekintett.

[10] Rousseau, *Értekezések...,* 471.; McKenzie, Lionel A.: *Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract,* Journal of the History of Ideas, 43(1982)/2, 209–228.

12

tatkoznia kell előtte; rá kell vezetni a helyes útra, amelyet keres, meg kell óvni a magánérdek kísértéseitől, közelebb kell vinni hozzá, ami térben és időben távol esik, s a jelenvaló, kézzelfogható előnyök csábítását ellensúlyozni kell a távolabbi és rejtett veszélyek bemutatásával". A rend Rousseau szerint igényli az emberek átalakítását (nevelését), hogy a partikularitásuk és sokféleségük megszűnjön. Ehhez „vezetőre van szükség",[11] aki nemcsak felismeri az általános akaratot, mindenki távoli javát, de képes is az erre irányuló cselekvésre rávenni valamiképp a polgárokat. A rend nem a magánérdekeken, nem is a spontán kooperáción, de nem is a kényszeren alapul, hanem a vezetésen. A törvényhozás állandó probléma, ebből eredően nem csak az demokrácia egyszeri alapításához, de a folyamatos működtetéséhez is szükséges a Törvényhozó. A célja barátság megteremtése.

A Törvényhozónak a demokráciában részben az a feladata, hogy a természeti állapothoz hasonlatos helyzetet teremtsen, ahol szabadok és egyenlők voltak az emberek, és nem voltak magánérdekek, így önzés sem; és ahol nem személyektől, hanem dolgoktól függenek az emberek, De a fontosabb az, hogy a Törvényhozó alkot polgárt a partikularitásai rabságában élő emberből. A népszuverenitás megkívánja és eredményezi ezt az erkölcsi változást, a magán (eltérések) megszűnését. A Törvényhozónak elsősorban a lelkekkel kell törődnie.[12] Az idő horizont korlátozottsága, az eltérő egyéni preferenciák és a nem feltétlenül kedvező következmények (nem lehet mindenkit lefizetni, mint Emillel tette a kertész) miatt a kényszer alternatívája Rousseau szerint az egyéni eltérések megszüntetése a *Társadalmi szerződés*ben. A Törvényhozó feladata, hogy megszüntesse a sokféleséget és a belőle fakadó problémákat, ezzel lényegében a politikai döntés és kényszer is megszűnik.

A lükurgoszi toposzra[13] épülő Törvényhozó „tervező", a „gép feltalálója", de a hatása semmiképpen nem racionális. „A törvényhozás nem közhivatal és nem főhatalom",[14] hanem „rendkívüli ember", aki megalkotja a köztársaságot, amely feladatnak „semmi köze az emberi világhoz". Nem a szenvedélyek rabja, más a természete, mint a többi embernek, a távoli jövőben keresi a dicsőséget.

Mivel „sem erőre, sem érvekre nem támaszkodhat, ezért okvetlenül valamilyen másfajta tekintélyre kell hagyatkoznia, amely erőszak nélkül is magával ragad és rábeszélés nélkül is meggyőz... ennélfogva [a polgárok] szabad elhatározásukból engedelmeskednek és engedelmesen hordják a közüdv igáját".[15] A Törvényhozónak az a feladata, hogy szavaival átalakítsa az ember természetet,

---

[11] Rousseau, *Értekezések...,* 503.
[12] Platón, *Törvények* 671c.
[13] Plutarkhosz, Lükurgosz, in: *Párhuzamos életrajzok*, 1978, Magyar Helikon, I.
[14] Rousseau, *Értekezések...*, 505.
[15] *Uo.,* 505.

13

megtérítse őket.[16] A Törvényhozó minden polgár lelki életét átalakítja, és az embereknek új ambíciói lesznek: a privát helyett társadalmiak.

A fogoly dilemma megoldása az egyéni motiváció átalakítása: szűk önérdek felszámolása, amire csak a Törvényhozó képes. Új kollektív identitás felszámolja a fogoly dilemmát. Politikai közösséget teremt a kollektív büszkeség érzés felkeltésével. A Törvényhozó nem racionálisan beszél és győz meg. Új embereket alkot, akik a kollektivitás tagjai, s amely kollektivitás több egyének aggregátumánál. Ez vallásos tett, ezért a politikai társulás nem racionális eredetű és fennmaradása sem lehet az. A Törvényhozó politikai közösséget alkot és tart fenn. A nem racionális meggyőzés az erőszak helyett és nélkül a vágyakat változtatja meg és kelt közös érzelmeket kelt. De e nem racionális meggyőzés nélkül csak az erő és kényszer marad, amire Rousseau egyik korai kritikusa, Edmund Burke hívta fel a figyelmet a francia forradalmárok tevékenysége kapcsán.

A Törvényhozó vonzza, felcsigázza az embereket. Nemcsak átalakítja a gondolkodásukat, hanem cselekvésre is mozgósítja őket, ami szintén a közösségalkotás része. Mindennek a titka a Törvényhozó „kiváló lelke", ami „valóságos csoda" és ami „igazolja küldetését".[17] A Törvényhozó igazságos embereket teremt, de nem csodákkal (azok hatása mulandó), hanem a lelkével, ami a folyamatos csoda. A Törvényhozó ezért képes emberfeletti a feladatot végre hajtani, mint Mózes, Romulus vagy Lükurgosz.[18] Velük szemben Platón, Machiavelli és Rousseau politikai közösség-teremtő vállalkozása egyaránt megbukott Szürakúzában, Firenzében és Korzikán, talán mert nem Törvényhozók, hanem „gőgös" filozófusok voltak.[19] A Törvényhozó a semmiből alkotja meg a politikai közösséget, mint Isten a világot. „Istennek kell lennie".[20] A törvényhozás „majdnem isteni tevékenység".[21]

---

[16] *Uo.,* 504.; Riley, P.: *The General Will before Roussau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, 1986.

[17] A fordításon módosítottam. Rousseau, *Értekezések...*, 506–507. A fordítás a „lelket" „szellemnek", pár sorral feljebb a nem racionalista „fenséges észt" [*sublime*] racionalista módon „magasabb észnek" fordítja.

[18] Feinberg, Barbara Silberdick: *Creativity and the Political Community: The Role of the Law-giver in the Thought of Plato, Machiavelli and Rousseau.* The Western Political Quarterly, 23(1970)/3, 471–484.

[19] A gőgös filozófia és az elvakult pártoskodás szelleme nem képes felismerni a Törvényhozót. Rousseau, *Értekezések...,* 507–508.

[20] *Uo.,* 504.

[21] Rousseau-t idézi Scott, John T.: *Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract".* Polity, 26(1994)/3, 496.; Melzer, Arthur M.: *Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will*, The American Political Science Review, 77(1983)/3, 633–651.

14

„Aki van olyan *hátor*, hogy a nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is átalakítsa".[22] (Kiemelés tőlem – MAK)

Az emberek átalakításával a Törvényhozó megszünteti a kényszer szükségességét, mivel egyetértést teremt, felszámolja a különbségeket isteni módon. A Törvényhozó nem állami kényszerrel éri el a pluralitás és a magán felszámolását, ugyanis a törvény lelkileg nem hatékony. A Törvényhozó nem pusztán törvényeket hoz, intézményeket alkot, hanem egy morális klímát teremt, ami átalakítja az egyének szívét, ami miatt el fogják fogadni az új törvényeket és intézményeket. A Törvényhozó az érzelmek nyelvét használja. Meggyőzés nélkül vesz rá. Eszköze nem a kényszer és nem az értelem, ezek egyaránt hasztalanok a politikai közösség teremtésében és fenntartásában.

A politikai közösséget lehetővé tevő törvények isteni jellege és az alapító, Törvényhozó isteni személyisége antik téma volt. A *Törvények* nyitó párbeszéde – „Istennek vagy pedig valamely embernek tulajdoníthatók-e, barátaim, törvényeitek elrendezése? – Isteneknek, barátaim, teljes joggal isteneknek"[23] – és a Rousseau által jól ismert Plutarkhosz *Lükurgosz* és *Numa* életrajzok erre jó példák. A társadalom megalapítása lényegében vallásalapítás, az *universitas fidelium*[24] megalapítása, ezért írta, hogy „A szó igazi értelmében vett demokrácia soha nem létezett. És nem is fog létezni soha... Ha volna nép, amely csupa istenekből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne. Az embereknek azonban nem való ilyen tökéletes kormányzat".[25] A rend sokféleségből eredő problémáját nem remélte az egyéni kalkulációkon alapuló szerződéssel megoldani, hanem a vallásban és a vallásalapító csodás, rendkívüli lelkében bízott. Nem pusztán arról van szó, hogy az általános akarat fogalma az isteni akarat lefordítása teológiából a politikába, hanem arról, hogy a rend, egyenlő-

---

[22] Rousseau, *Értekezések...,* 504.

[23] Platón, *Törvények,* 624a.

[24] A *Törvények* szerint a törvények célja a polgárok erényessé tétele (705e–706a, 770c–e, 771a, 836d, 853b, 963a) vagy a barátság (627e–628b, 640c–d, 627a, 698a, 743c), és a szabadság, barátság és bölcsesség együtt (693b–e, 694b, 701d), bölcsesség (689b és 690b–c), együtt a tekintéllyel (693d–e, 697c–d, 701e). Az *isteni törvény* uralma eredményez barátságot, szabadságot és erényeket, alakítja át az embereket poliszlakóvá.
Rousseau lakomániája azért figyelemreméltó, mert szemben Platónnal nem hierarchikus példaképnek tekintette Spártát, hanem az 1, egyenlőség, 2, a természeteshez a lehető legközelebb álló tisztaság, egyszerűség (Spártának sem volt színháza, a civilizációs képmutatás és társadalmi színjáték jelképe), 3, az állampolgári erények, hazafiasság 4, és a félisten Lükorgosz törvényhozással politikai közösséget teremtő tevékenységének a példájának. A *Társadalmi Szerződésről*-ben leírt demokrácia egyenlőség eszményével ellentétes helótatartástól el kellett tekintenie Rousseau-nak.
Vö. Rawson, E., *The Spartan Tradition in European Thought*. Clarendon Press Oxford, 1991.

[25] Rousseau, *Értekezések...*, 532.

15

ség és szabadság társadalma nem lehet meg a vallás nem racionalizálható hatása nélkül.[26] A platonikus keresztény hagyományt szekularizálta Rousseau: a jó rend és a jó ember együtt járnak, és az isteni Törvényhozó egy lépésben képes e kettőt megalkotni, az embert átváltoztatni. Bár a vallás és a politika tárgya nem ugyanaz, de a „nemzetek kialakulásakor az egyik eszköze a másiknak".[27]

Az embert a személyes – még ha kölcsönös – függés rontja meg, teszi a megbecsülésért vívott zéróösszegű játszma játékosává. A *Második értekezés* már idézett XV. Jegyzete szerint a dicsvágy pozicionális jószág, ezért az érte vívott verseny zéró összegű játszma, mesterséges és a társas életben keletkezik. A megbecsülés e vágya minden gonosz forrása. A függésre megoldás az istenit imitáló politika: hogyan lehetne elérni, hogy az emberek ne emberektől, hanem a természeti törvényt imitáló emberi törvényektől függjön? Az ember természete szerint aszociális, ezért bátor a Törvényhozó, mivel társas lénnyé, polgárrá akarja tenni az embert. Rousseau célja a *Társadalmi szerződés*ben olyan politikai rendet alkotni, ami az isteni törvényeket helyettesíti. Ezért a politikai az isteni utánzása, ahogyan a *Politikai gazdaságtan*ban is írta.

Az isteni Törvényalkotó fő eszköze a képes beszéd,[28] a nyelv révén győz meg és ragad magával. Az emberek vakok és a bölcseket sem értik, a megfelelő módon kell beszélnie a Törvényhozónak, hogy hasson. A nyelvet pontosan azért értékelte nagyra Rousseau, amiért a kialakuló tudományosság – *res, not verba* – menekült volna tőle: a nyelv révén olyannak is lehet mutatni a tömeg számára a dolgokat, amilyenek, és néha olyannak, amilyennek látnia kell. A Törvényhozó időnként felvilágosítja a tömeget, de az átalakításuk, a politikai közösség teremtése érdekében manipulálja is, mint Platón filozófus királya.[29]

A morális rend megteremtése, az alapítás önkényes. A Törvényhozó kívülről érkezik, idegen, mint Rousseau Korzikán vagy Platón Szürakúzában. Ez azonban nem hátránya, hiszen nem a helyi szokásokat követi, hanem pont ellenkezőleg, bátran és radikálisan felülírja a létező rendetlen világot és lelkeket. A Törvényhozó, aki képes megoldani az ember szabadsága és boldogtalansága problémáját a létező konvenciókon kívülről kell érkezzen, azokat kell megtörje. Minden szempontból renden kívüli ember kell a demokrácia megteremtéséhez és működtetéséhez.

---

[26] „a legáltalánosabb akarat egyben a legjogosultabb, és... a nép szava csakugyan Isten szava". Rousseau, *Értekezések...,* 209.
[27] *Uo.,* 508.
[28] Rousseau, J-J.: *Esszé a nyelvek eredetéről,* Attraktor, 2007, 7.
[29] Rousseau, *Értekezések...,* 503.

16

Noha a társadalom- és politikaelméleti irodalom igen nagy figyelmet szentelt mind Rousseau Törvényhozójának, mind Weber karizmatikus vezérének, hasonlóságaik nem váltak témává. Mindkét alakot inkább szent borzadállyal figyelték. Mindkét alak kívül áll, sőt *per definitionem* megkérdőjelezi a történelem végének írt liberális demokráciát. Ugyanakkor mindkét alak szoros kapcsolatban áll a népuralommal.[30] De Rousseau Törvényhozója és Weber karizmatikus vezére egyaránt a liberális demokrácia mikrolegitimációját kérdőjelezi meg – miszerint az engedelmesség az egyének beleegyezésén múlik – és helyette a *demokrácia* vallási, nem racionális jellegét hangsúlyozza. Sőt, a karizmatikus vezér minden status quot felboríthat történelmi kortól függetlenül, így a modernitásban is. Ebből fakadóan a történelemnek nem lehet vége. Másrészt a karizmatikus vezér kapcsolódhat a demokráciához, de nem feltétlenül demokráciát hoz létre. Ugyanakkor a demokrácia nagyon is összekapcsolódhat a karizmatikus uralommal, ahogyan azt cézárizmus néven széles körben tárgyalta a 19. század.[31]

A modernek azért bírálták[32] Webert, mert a *Politika mint hivatás* szerint a karizmatikus vezér létezhet a varázstalanított modern korban is, és itt igazán politika alak, míg korábban nem feltétlenül volt az. Vallási és politikai alak volt és maradt. Nem csak hogy menekültek a modernek a politikai nem racionálistól, de Weber közismerten a karizmától remélte, hogy újra és újra kiharcolja a szabadságot a racionalizmus uralmával szemben. A karizma legfontosabb hatása az értelemadás mellett a történelemben a felszabadítás. Bár a racionális uralom is forradalmi Weber szerint, de közismerten nem felszabadító, hanem szabadságmegvonó a racionalizmus forradalmi hatása. A modern korban pedig a kapitalizmus kitin páncélja és a racionális bürokrácia egyiptomi szolgasága, a holt és az elven gép ellenében kell a szabadságot újra és újra megvédeni, amire csak a karizmatikus vezér képes. A két utolsó munkája, a hivatástanulmányok szerint a tudományos ész és a gazdasági eszközracionális cselekvés vezet a lélek elvesztéséhez, a modern tömeg – még ha diplomás is – szel-

---

[30] Pfaff, Steven: *Nationalism: Charisma, and Plebiscitary Leadership: The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology*, Sociological Inquiry,72(2002)/1, 81–107.

[31] Körösényi András: *Vezér és demokrácia*. L'Harmattan, Budapest, 2005.

[32] Bendix, Reinhard: *Reflections on charismatic leadership*, *State and Society*. Little-Brown, Boston, 1968, 616–628 és
Bendix, Reinhard: *Max Weber: An Intellectual Portrait*. University of California Press, Berkeley,1977,
Friedrich, Carl J.: *Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power*. The Journal of Politics, 23(1961)1, 3–24,
Tucker, Robert C.: *The Theory of Charismatic Leadership*. Daedalus, Vol. 97, No. 3, Philosophers and Kings: Studies in Leadership, 26(1968)/3, 731–756; 473–501,
Loewenstein, Karl: *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time,* University of Massachusetts Press, Amherst, 1966.

17

lemi proletarializálódásához, akik értelemvesztésére a racionalitás semmilyen formája adhat megoldást.

Weber közvetlenül Rudolf Sohm egyháztörténésztől vette át a páli karizma (kegyelmi adomány) fogalmát. Vallásalapítók és politikai vezetők, mágusok, akik csodákat tesznek és kinyilatkoztatnak (nem érvelnek). Karizma a nem mindennapinak *számító* tulajdonság. Rendkívüli, amit a többiek emberfelettinek vagy természetfelettinek tekintenek, s emiatt a tulajdonosát isten küldöttének tekintik vagy prófétának.[33] A karizma hivatás és küldetés.[34]

Az újítás értelmében vett forradalmi változásokat ezek hozzák a történelemben: „forradalmi a minden fennállótól való kötődés eloldása értelmében".[35] A karizma független a társadalom komplexitásától vagy modernségétől Weber szerint, mivel a karizmatikus vezető személyes tulajdonságain, képességein alapul. A karizmatikus vezért Weber is időnként isteniként jellemzi, de ez talán nem csak a hatása miatt van, hanem az eszméi rendkívülisége miatt is. A karizma ugyanis nem magyarázható a környezetéből. A szellemtörténet a karizma miatt nem az írástudók vagy értelmiségiek története, a gondolkodás forradalmait nem ezek, hanem karizmatikus vezetők hozták, akik át tudták lépni a kor szabályait és intézményeit. A karizma fogalma ellentétes a társadalmi determinizmus minden változatával, egy kivétellel: a karizma alá van vetve a hétköznapivá válás kényszerének. Azonban a karizma tartalma, a tanítás, az üzenet semmilyen társadalmi-környezeti elemből nem vezethető le. Ahogyan a vallás nem vezethető le a legjellegzetesebb hordozója érdekhelyzetéből, nem annak ideológiája vagy visszatükröződése.[36]

A karizma fogalma érvényteleníti marxizáló és konstruktivista tudásszociológiát.[37] Az ember és nézetei nem foghatóak fel sem pusztán társadalmilag megalkotottként, sem a környezet által meghatározottként. A történelem valóban kreatív eleme a karizma – a Szentlélek adománya –, ami nem érthető meg a társadalmi termelésből, viszonyokból, érdekekből, általában a környezetből.[38] Ennyiben a karizma és termékei, a vezér nézetei transzcendensek és felszabadítóak, hiszen elnyomó csak a létező immanens lehet. A karizmatikus vezér azt sugallja, hogy a szabadság elnyerhető minden kockázat ellenére – ez-

---

[33] Weber, Max: *Gazdaság és társadalom*. vol. 1., KJK, Budapest, 1987, 248.

[34] *Uo*., 250.

[35] Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest, 1982, 332. Bár a tematikus analógia Carlyle-lal nyilvánvaló , de a szövegszerű utalás nem található rá.

[36] *Uo., 295.*

[37] Nézetem szerint a karizma megkonstruálásáról beszélni a weberi szándék teljes, de ami mainstreambe simuló félreértése. Erre példa, Joosse, Paul: *Becoming a God: Max Weber and the social construction of charisma,* Journal of Classical Sociology August, 14(2014), 266–283.

[38] A modern „tudomány" arra vonatkozó törekvésére, hogy a gondolkodást és eszméket a társas és/vagy természeti környezetből értse meg lásd Molnár Attila Károly: *Szabadságolt lelkiismeret I,* Gondolat, Budapest, 2014, Bevezetés.

18

zel tud mozgósítani. Személyes tulajdonságai – transzcendens nézetei és kockázatvállalása, a bátorsága – fogadtatják el a követőivel.

A karizma „valamely ember valamilyen (egyremegy: valóság, állítólagos vagy vélt) mindennapiság fölötti minőségét" jelenti.[39] A karizmatikus tekintély olyan külső vagy belső uralom, aminek egy adott személy „eme minőségébe vetett hitük miatt vetik alá magukat". Ez az uralom „hiten és odaadáson alapul", mely „rendkívüliségüknek, a szokásos emberi minőséget meghaladó (eredetileg természetfelettiként értékelt) minéműségüknek szólt. Tehát: mágiai vagy kinyilatkoztatási, illetve hős-hiten".[40]

Akárcsak a Törvényhozó esetében, a karizmatikus vezér hatásai is a személyiségéből erednek. Csak az üzenete tartalmából – megváltás, megszabadítás – nem érthető meg a hatása. Egyrészt rendkívüli, természetfelettinek tekintett tehetséggel megáldott, másrészt autonóm eszméket hirdet, és bátor. Az új jelentés létrehozásához – a határok átlépéséhez és az értelemadáshoz egyaránt – bátorság kell. Ezek miatt irracionális a hatása: 1, a követők közösségét hozza létre, újraintegrálja őket, új identitást ad nekik; 2, mozgósítja őket, rendkívüli engedelmességet vár el és kap (ami semmilyen racionális kalkulusból nem érthető meg) és 3, ezzel képes feltörni a status quot.[41] A karizma rombol és épít, közösséget teremt. A kreativitás több, mint normasértés. Teremtés is. És több, mint pusztán új eszközök kitalálása.

Azonban úgy tűnik, hogy a kegyelmi ajándékon, személyes lelki képességeken – kreativitás és bátorság – alapuló legitimáció nem pusztán egy a három legitim uralom közül, mivel a *Gazdaság és társadalom* szerint a tradicionális uralom is karizmatikus volt egykor. Ezért minden értelemadás karizmatikus eredetű, azaz forradalmi, mivel a karizma a „lelkesedésből fakadó belső átalakulást tud előidézni a különféle viszonyulásokban".[42] Ezzel a világgal fennálló viszonyt változtatja meg. A karizma arra utal, hogy a legitim uralom léte összekapcsolódik valamilyen szubjektív jelentésekkel, erkölcsi értékekkel. A legitim uralom ezeknek az értékeknek felel meg, ezeket az értékeket azonban a karizmatikus vezér teremti *csak* meg. A karizmatikus mozgalom a hatalom

---

[39] Weber, *A protestáns etika...,* 331.

[40] *Uo.*

[41] Ake, Claude: *Charismatic Legitimation and Political Integration*, Comparative Studies in Society and History, 9(1966)/1, 1–13,
Dow, Thomas E. Jr.: *The Theory of Charisma*, The Sociological Quarterly, 10(1969)/3, 306–318,
Conger, Jay A.: *Rabindra N. Kanungo and Sanjay T. Menon: Charismatic Leadership and Follower Effects*. Journal of Organizational Behavior, 21(2000)/7, 747–767,
Kalyvas, Andreas: *Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber, New German Critique*, Special Issue on Intellectuals, (2002)/85, 67–103,
Spencer, Marin E.: *What Is Charisma?* The British Journal of Sociology, 24(1973)/3, 341–354.

[42] Weber, *Gazdaság és társadalom...,* 252.

19

szimbólikus alapjaiért harcol – és nem anyagi javakért. Elsősorban értelemforradalom. [*Gesinnungsrevolution*] Rendet teremt a káoszból, a valóság egzisztenciális káoszából, amely rend egyszerre politikai és vallási.

A karizma a mindennapokból kilépés, a szentség.[43] A vallási *per definitionem* mindennapokon kívüli[44] Weber számára, akinél a „vallási" leírása lényegében a vallási élmény leírása,[45] még ha a kifejezést nem is használja. Ahogyan a hivatással bíró politikus azonossá válik a karizmatikus vezetővel a *Politika mint hivatás*ban, hasonlóképpen a karizma egybecsúszik a „vallásival" – azaz, a vallási élménnyel – a *Világvallások gazdasági etikájá*ban.

*A politika mint hivatás*ban kérdése az, hogy kinek szabad az uralmat gyakorolnia. Az öröklés elve már a múlté, a kiválasztás modern elvei – mint a képviselet és a szakértelem – szóba sem jöttek Weber számára, nem ezek miatt lesz valaki uralomra méltó. A politikai dilettánsnak nem, a felelőtlen romantikusnak sem, a túlzottan hiúnak sem, a puszta hatalomtechnikusnak sem, aki a hatalmat önmagáért imádja. Csak olyannak szabad adni, akinek hivatása a politika. Itt „a politikus" alakja összeolvad karizmatikus vezérével, „mert a hivatás gondolata itt jelenik meg a legtisztábban".[46] Vezér minden korszakban létezik, így a varázstalanított Európában is. Szenvedély, felelősségérzet és arányérzék jellemzi, ezektől lesz „erős személyiség".[47]

A *Gazdaság és társadalom*ban a karizmatikus uralom csak egy a másik kettő mellett, ami lázadó és átalakítja a követőket, de vallásos aspektusa 1913 utáni írásaiban lett hangsúlyos, mint ahogyan a bürokráciával, racionális uralommal és parlamentarizmussal szembeni felszabadító potenciálja is.

A karizma két (fő) működési területe a két uralmi forma: az állam és az egyház, a politika és a vallás. És ha a vallás jelentősége esetleg csökkent a világ varázstalanítása miatt, a karizma annál inkább a politika terén jelenik meg, ahogyan a korábban valláshoz kapcsolt szenvedélyek és szükségletek egyre inkább a politikában nyernek teret. A karizma a vallásszociológiájában lett hangsúlyos és összekapcsolódott a megváltás ígéretével és az igazságosság-igénnyel,[48] majd innen került vissza az 1913 utáni politikai írásaiba.

Weber is elutasította, hogy a politikai viszonyok szerződéses jellegűek lennének. Szerinte politika nem anyagi értékek követése. A politikai közösség morális, a politikai viszonyoknak morális aspektusa van – ezért politikai jelentőségű minden értelemadás. És csak a karizma értelemadó. Az igazságtalan szenvedésre válaszol: delegitimálja a létező szimbolikus, intézményes, hatalmi rendet a szent és örök igazságra hivatkozva, és ezzel a létező rend normatív hi-

---

[43] Weber, *A protestáns etika...,* 298.
[44] *Uo.,* 308.
[45] Pl. *Uo.,* 309.
[46] Weber, Max: *A politika mint hivatás*. Budapest, 1989, 9.
[47] *Uo.,* 66.
[48] Weber, *A protestáns etika...,* 299 passim.

20

ányosságait mutatja ki. Ezzel mozgósít ellene, valamint ígérettel is. A karizma emancipatórikus és megváltó, és a követők közösségét hozza létre.

Weber szerint a politika hit kérdése: valamilyen nézeteknek lenniük kell, amin a legitim uralom alapul. Michelsnek írta 1914-ben: „A mozgalom bizonyosan létre akarta hozni és azt hitték létre is hozták nem csak a saját társadalmi eredményüket, de a saját kulturális tartalmukat is. Milyen tartalmat? Végső erkölcsi vagy másfajta álláspontot? Egy *valláspótlékot akartak, sőt egy vallást*".[49] (Kiemelés tőlem – MAK) Szerinte az állam célja nem a polgárai jóléte, hanem az hogy „milyenek lesznek a jövőben". Ezért kevésbé „a nép jólétével kell törődnie", sokkal inkább a „tulajdonságaival".[50]

A világ varázstalanítása nem annyira a szent, a misztérium eltűnését jelentette, hanem a vallás hagyományos formáinak meggyengülését, és a vallással kapcsolatos érzelmek és funkciók áttevődését más területekre: a politikára, a művészetre és a tudományra.[51] A tradicionális rend forrása karizmatikus, ugyanis a karizma az értelem forrása. Ezért lehet értelme a tradicionális rendnek, és ezért értelmetlen a racionális uralom, amely értelemvesztés miatt mindenki keresi a maga démonját, és külön szakma – az „értelmiség" – alakult ki az értelem iránti kereslet kielégítésére, démonok gyártására. E csoport azonban nem bír karizmával – legalábbis erre sehol nem utal Weber –, nem tud értelmet és ezzel rendet teremteni. A modernitás nem csupán Isten halála, hanem sok versengő isten létrejötte.

Weber céloz arra, hogy a karizma és a demokratikus megalapozás közt némi választó vonzódást. A karizma a modern politika normális része – a vezérdemokrácia –, és nem csak az alapításhoz szükséges. A karizmatikus vezér vagy mozgalom a társas valóságot akarja átalakítani, a létezőt forradalmasítani, új kollektív szubjektumot, új politikai és jogi rendet teremteni – erre mozgósít. A karizma konfliktusos, kinyilatkoztatáson, sugallaton alapul, azaz irracionális. Ezzel kívül áll a létező rutinon, és nincsenek formalizált eljárásai, sem autoritásának rögzített határai. Nem ismer szabályokat és önkényes. Egyszerre vált ki lelkesedést és félelmet, és ezzel teszi engedelmessé a követőit. Nem nehéz felismerni a karizmában a fenségest[52] – amit Rousseau a Törvényhozóhoz kapcsolt, Rudolf Otto a szenthez –, ami forradalmi, újít, félelmet kelt és magával von, lelkesít. Mindez azonban nemcsak a megváltás ígéretének következménye, hanem valami misztérium, amit egy személy testesít meg és hoz létre naponta.

---

[49] Webert idézi Kalyvas, Andreas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press 2008, 37.
[50] Webert idézi Kalyvas, *Democracy...,* 39.
[51] Tucker, *I. m.*
[52] Vö. Lough, Joseph W.H.: *Weber and the Persistence of Religion, Social Theory, Capitalism and the Sublime*, Routledge, 2006.

21

A fenséges arra utal, hogy az ember képes kilépni a tapasztalatai és a társas világából. A fenséges utal a karizma tartalmára, a birtokosa bátorságára és a követőket megtérítő és lelkesítő hatására. Weber szerint isteni a karizma, mivel végső értékekre hivatkozik, üzenetet közvetít. A karizma képesség arra, hogy valaki izgalmat keltsen: figyelmet kelt és utánzást, követést vált ki.

*

Az isteni jogon uralkodó szent királyok képzetének elmúlása után nem sokkal Rousseau, majd Weber is a demokratikus vezetőnek tulajdonított isteni tulajdonságokat és hatásokat. Feltűnően hasonlókat ahhoz, ahogyan I. (VI.) Jakab király jellemezte a király szerepét és hatását:

> „A királyokat helyesen nevezik isteneknek, ugyanis az isteni hatalomhoz hasonló módon gyakorolják a hatalmat a földön: Ha Isten tulajdonságaira gondolsz, látni fogod mennyire egyeznek egy király tulajdonságaival. Istennek hatalmában áll teremteni és rombolni, megalkotni és lerontani tetszése szerint, életet adni vagy a halálba küldeni, mindenki felett ítélni és senki által felelősségre vonhatónak lenni, felemelni az alacsony rendűt és lealázni a magasat tetszése szerint, és Istenhez tartozik a test és a lélek is. Hasonló a királyok hatalma: megalkotják és lerontják az alattvalóikat, hatalmukban áll felemelni és elhajítani, élet és halálurai, minden alattvalójuk felett ítélnek és minden ügyben és mégis senkinek sem felelősek, csak Istennek”.[53]

A szerződéselméletek és a racionalizmus uralma idején nyúlt Rousseau a platoni, antik[54] Törvényhozó-képhez a neki tulajdonított hatások miatt, és alkotta meg Weber a karizmatikus uralkodó képét. Mindkét alak politikai és értelmi rendteremtő és térítő, és forrásuk a nem racionális személyes tulajdonságaikban rejlenek. A rendet nem annak résztvevői, tagjai alkotják meg, és a vezetőjük nem a képviselőjük, hanem a Törvényhozó, ill. a karizmatikus vezér alkot értelmi és politikai rendet, és vele együtt annak tagjait is megalkotja. A Törvényhozója és a karizmatikus vezér rendkívüli adottságai révén átalakítja az embereket, érzelmeket kelt bennük és átalakítja a világnézetüket. Kreativitásuk nem az eszközökre terjed ki, mint a racionális tudomány és a bürokrácia kreativitása,[55] hanem értelmet, új embert és új politikai közösséget teremtenek különleges lelki adottságai révén.

---

[53] James I: *A Speach to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall on Wednesday the XXI of March Anno 1609 = King James VI and I, Political Writings,* szerk. Johann P. Somerville, Cambridge University Press, 2007.

[54] *A Törvények* I–IV a törvényhozóról, jelleméről, lelki tulajdonságairól, feladatáról és motivációjáról szól.

[55] Lánczi András: *Bölcsesség és tudás között*. Kommentár, (2009)/2, 21–40.

22

A mai demokráciaelméletek rendre azt hangsúlyozzák, hogy a szabad és egyenlő, felvilágosult polgárok valamilyen folyamat során egyetértésre és igazságosságra jutnak, rendet hoznak létre. A demokrácia létrejötte és fennmaradása ma jellemzően az értelem uralmának vágyához kapcsolódik: a demokrácia és az értelem uralma állítólag egymást feltételezik. Ezzel szemben Törvényhozó és a karizmatikus vezér/hivatástudatos politikus lelke jellemzően nem racionális és a polgárokra gyakorolt térítő hatásuk sem az. A másik szembeszökő eltérés az, hogy a rendet Rousseau és Weber esetében felülről, a különleges lelki adottságokkal – pl. bátorsággal – megáldott vezető hozza létre, míg a mai demokrácia elméletek abban bíznak, hogy a szabad és egyenlő polgárok maguk képesek erre, és nem is nagyon érteni miért van szükségük bármiféle politikai vezetésre.

Irodalomjegyzék

Ake, Claude: *Charismatic Legitimation and Political Integration*, Comparative Studies in Society and History, 9(1966)/1, 1–13.

Alberg, Jeremiah L.: *A Reinterpretation of Rousseau. A Religious System*. Palgrave-Macmillan, 2007.

Alberg, Jeremiah L.: Rousseau and the Original Sin, *Revista Portuguesa de Filosofia*, (2001), 773–790.

Bendix, Reinhard: *Reflections on charismatic leadership*, *State and Society*. Little-Brown, Boston, 1968, 616–628.

Bendix, Reinhard: *Max Weber: An Intellectual Portrait*. University of California Press, Berkeley, 1977.

Cohen, Joshua: *Rousseau, A Free Community of Equals*. Oxford University Press, 2010.

Conger, Jay A.: *Rabindra N. Kanungo and Sanjay T. Menon: Charismatic Leadership and Follower Effects*. Journal of Organizational Behavior, 21(2000)/7, 747–767.

Dow, Thomas E. Jr.: *The Theory of Charisma*, The Sociological Quarterly, 10(1969)/3, 306–318.

Feinberg, Barbara Silberdick: *Creativity and the Political Community: The Role of the Law-giver in the Thought of Plato, Machiavelli and Rousseau.* The Western Political Quarterly, 23(1970)/3, 471–484.

Fireside, Harvey F.: *The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract*, The Review of Politics, 32(1970)/2, 191–196.

Friedrich, Carl J.: *Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power*. The Journal of Politics, 23(1961)1, 3–24.

Hadari, Sagiv A.: *"Persuader Sans Convaincre": A Rousseauan Approach to the Insoluble Problem of the Social Contract,* The Western Political Quarterly, 39(1986)/3, 504–519.

James I: *A Speach to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall on Wednesday the XXI of March Anno 1609 = King James VI and I, Political Writings,* szerk. Johann P. Somerville, Cambridge University Press, 2007.

Joosse, Paul: *Becoming a God: Max Weber and the social construction of charisma,* Journal of Classical Sociology August, 14(2014), 266–283.

23

Kalyvas, Andreas: *Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber, New German Critique*, Special Issue on Intellectuals, (2002) 85, 67–103.
Kalyvas, Andreas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2008.
Kelly, Christopher: *"To Persuade without Convincing": The Language of Rousseau's Legislator,* American Journal of Political Science, 31(1987)2, 321–335.
Körösényi András: *Vezér és demokrácia*. L'Harmattan, Budapest, 2005.
Lánczi András: *Bölcsesség és tudás között*. Kommentár, (2009)/2, 21–40 .
Loewenstein, Karl: *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time,* University of Massachusetts Press, Amherst, 1966.
Lough, Joseph W.H.: *Weber and the Persistence of Religion, Social Theory, Capitalism and the Sublime*, Routledge, 2006.
McKenzie, Lionel A.: *Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract,* Journal of the History of Ideas, 43(1982)/2, 209–228.
Megadja Gábor: *Az utópia hegemóniája.* NKE-MTKK, Budapest, 2014.
Melzer, Arthur M.: *Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will*, The American Political Science Review, 77(1983)/3, 633–651.
Molnár Attila Károly: *Intézmény és motiváció*, Századvég, Új Folyam 3(1996), 108–143.
Molnár Attila Károly: *Szabadságolt lelkiismeret I,* Gondolat, Budapest, 2014.
Neuhouser, Friedrich: *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition,* Oxford University Press, 2008.
Platón: *Törvények,* in: *Platón Összes művei III.* Magyar Helikon, Budapest.
Plutarkhosz, *Lükurgosz*, in: *Párhuzamos életrajzok*, 1978, Magyar Helikon, I.
Pfaff, Steven: *Nationalism: Charisma, and Plebiscitary Leadership: The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology*, Sociological Inquiry, 72(2002)/1, 81–107.
Rawson, E., *The Spartan Tradition in European Thought*. Clarendon Press Oxford, 1991.
Riley, P.: *The General Will before Roussau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, 1986.
Rousseau, J-J.: *Emil,* Papirusz Book, 1997.
Rousseau, J-J.: *Értekezések és filozófiai levelek*, Budapest, 1978.
Rousseau, J-J.: *Esszé a nyelvek eredetéről,* Attraktor, 2007.
Scott, John T.: *Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract".* Polity, 26(1994)/3, 473–501.
Shklar, Judith: *Man and Citizen*. Cambridge University Press, 1969.
Spencer, Marin E.: *What Is Charisma?* The British Journal of Sociology, 24(1973)/3, 341–354.
Tucker, Robert C.: *The Theory of Charismatic Leadership*. Daedalus, Vol. 97, No. 3, Philosophers and Kings: Studies in Leadership, 26(1968)/3, 731–756; 473–501.
Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest, 1982.
Weber, Max: *Gazdaság és társadalom*. Vol. 1. , KJK, Budapest,1987.
Weber, Max: *A politika mint hivatás*. Budapest, 1989.
Wilson, Catherine: *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Oxford, 2008.

24

PÁNCZÉL HEGEDŰS JÁNOS

A hatalom és rend konstrukciója: legitimitás és legalitás Schmitt nézőpontjából

Végzetesnek érezzük ha egy hatalom *illegitim* jelzőt kap, ugyanakkor megnyugtatónak, vagy éppen magyarázatra szorulónak, ha valaki a politikai hatalmat *legitim*ként említi. Amíg a legitim – nem biztos, hogy a legpontosabb értelmezéssel, de – átment a mindennapi politikai használatába, addig a legális maximum a jogban vagy jogfilozófiában járatosabb személyek számára hasznos formula, amelyet a legitimitás vonzáskörében használnak leginkább. A két kifejezés nem választható el egymástól, ugyanazt jelölik más szempontból. Ha az aktuálpolitikai diskurzusokban intézkedéseket kritizálnak, akkor a konfliktus forrása az, hogy azok legálisak ugyan, de nem legitimek, vagy másként kifejezve: jogszerűek (törvényesek), de nem jogosak. Az tehát, ha valamely döntés jogszerűtlen, sokkal kevésbé bántja az embereket, mint az, ha jogtalan.

A legitim kifejezésnek van egy erősen szubjektív és szimbolikus értelmezése a közbeszédben, ezért lesz megbélyegző, ha egy döntésről, intézményről, cselekvésről azt állítják, hogy illegitim. A kifejezés, így fosztóképzővel, azonban csak egy fekete folt marad, ha nincs viszonyítási alap és érvkészlet, ha nincs megismerhető fogalmi keret, amely mentén valakit vagy valamit a legitimitástól meg akarunk fosztani. A legitimitás hiánya erkölcsi-politikai meggyőződéseinket sérti, és egy hatalomgyakorlót türannisszá tehet, ha nem rendelkezik vele. Ezzel kapcsolatos a tanulmányban vizsgált kérdés: a legalitás és a legitimitás hogyan képes, illetve képes-e akár közvetlenül vagy közvetve politikai hatalmat konstruálni?

Sorvezetőnk itt és most Carl Schmitt lesz, aki a legitimitás-legalitás fogalompárt mindig egy konkrét alkotmányos helyzet gyakorlati összefüggésében vizsgálva, egy államfogalom-tipológia keretében dolgozott ki a legitimitás hasznosítható elméletét.[1] Ezzel kapcsolatosan írásunk végén mi is vállalkozunk egy gondolatkísérletre, ám először a két fogalom értelmezését, egymáshoz való viszonyát vizsgáljuk meg.

25

Egymást felülíró legitimitáselméletek

A legális jelzőt leginkább egyes intézkedésekre vagy törvénykezési aktusokra vonatkoztathatjuk, a legitim jelzőt pedig egy egész politikai rend(szer)re is, de csak ritkán egy rendszer kormányzatára. A „legális gyakorlat" egy fennálló kormányzatot is jogossá tehet rövid távon, egyes vonatkozásaiban, így egy diktatúrában hozott döntések is lehetnek jogszerűek, például a gazdaságban, hogy megakadályozzák a nyilvánvaló visszaéléseket. Ezzel szemben azonban a legitim kormányzatnak, minden esetben, minden intézkedésének legálisnak kell lennie. Max Weber empirikus legitimitás-elméletének klasszikus hármas fölosztása, amely a *tradicionális*, a *karizmatikus* és a *racionális* legitimitáson (legalitáson) alapuló uralomtípusokat különböztet meg. Schmitt számára azonban már ebben a formában nem tűnt megfelelőnek, eltekintve a történeti megismerésben való alkalmazhatóságától. Úgy véljük azonban, hogy a racionális legitimáció esetében azonban mégis érdemes kivételt tenni. A modern társadalmakra vonatkoztatva leginkább ezzel a típussal írható le az az eljárás, melynek során egy racionális társadalmi szerződés formájában legitimálják, pontosabban: jogossá, azaz a jogszerűség fogalmi keretében értelmezhetővé teszik és igazolják a politikai hatalmat a nép számára. Ez a legitimitás-típus tekinthető a leginkább elterjedtnek, beleértve és nem mellőzve a forradalmi hatalommegragadás igazolásának a lehetőségét.

Ezzel szemben Jürgen Habermas kritikai elmélete életben tartja Webert, azzal a megszorítással, hogy a formálissá vált legitimitási hit helyett a különböző egyéni és társadalmi értékítéletekkel kapcsolatos diskurzusokra kell helyezni a hangsúlyt. Habermas szerint ez teszi lehetővé, hogy a modern kapitalista államokban a konstruált legitimáció vagy abból eredeztethető politikai hatalom inkoherenciáját a megszüntessék.[2] Habermas a legitimációs válság elemzésével arra mutatott rá, hogy a kormányzat legális ugyan, de teljesítményeivel már nem tudja sem megjeleníteni, sem erősíteni az állam legitimitását, mert elveszítette a közvélemény bizalmát, kapcsolatát a civiltársadalmi diskurzusokkal. A kapitalizmus valóságos legitimációs krízisének elemzése teret ad a posztmodern értelmezésnek, amennyiben a politikai inkoherencia mellett a végletesen pluralizálódott közvélemény bizalmának elvesztését is hangsúlyosnak tartja a válságot előidéző folyamatban.

---

[1] Schmitt műve, a *Legalität und Legitimität*, 1932-ben jelent meg, a Weimari Köztársaság agóniájának legvégén, amikor már Németország számára nem pusztán teoretikus kérdés volt a változás. (Vö. Schmitt, Carl: *Legalität und Legitimität*. 1932, Verlag von Duncker & Humblot, Berlin, 2005; magyar nyelven lásd Schmitt, Carl: *Legalitás és legitimitás*. Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő, 2006.)

[2] Vö. Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973..

26

Érdekes, jellegzetesen posztmodern mivolta miatt releváns, szempontokat mutat fel Joachim Heidron legitimitáselmélete,[3] amely a társadalmi alapintézmények, alapstruktúrák, államformák helyett, az ezekben bekövetkező, a mindennapok során végbemenő (lényegében állampolgári, alanyi szinten jelentkező) alkalmazkodását teszi meg mércének. Heidron individuális értelmezésében a társadalmi rendszer mindennapi életfolyamatok szintjén lejátszódó elfogadása jelenti a legitimációt, azaz a legitimitás életvilágban lejátszó konstitúciós folyamatát elemzi. Heidron, aki Schmittről jóformán nem is vesz tudomást, az ún. „monisztikus legitimitáskoncepciók" alól húzza ki a talajt, melyek a legitimitást szükségszerűen össztársadalmi konszenzushoz kapcsolják, s ekként a legitimitás előfeltételeként az átfogó, egységes világkép, ideológia, vagy a posztmodern terminológiában, a „nagy elbeszélések" fontosságát hangsúlyozzák.[4] Heidron legitimitáskoncepciójának alanya és mércéje maga a cselekvő egyén, aki közvetlenül cselekvéseiben, állampolgári mivoltának tapasztalataira támaszkodva fogalmazza meg, juttatja kifejezésre politikai értékítéleteit. Ha az egyén egy adott társadalmi rendszerben cselekszik, gyarapodik és így tovább, akkor azt a maga közvetlenségében mintegy legitimálja is. Ezt a fajta ultrademokratikus legitimitást a cselekedetek és a vélemények sokfélesége konstituálja, megalapozva és igazolva ezzel a legalitásra támaszkodó hatalmat, illetve kormányzatot.

Heidron elmélyülten elemzi a mindennapok legitimációs mechanizmusait, melyeket az állampolgári életvilág mindennapi rutinjaiban, valamint a gazdasági, egyszerű kereskedelmi vagy közigazgatási aktusokban azonosít. Heidron szerint tehát az adott társadalmi rendszer elfogadása az egyén részéről a mindennapi életfolyamatok szintjén játszódik le. Amennyiben az életünk társadalmi jellegű, tehát beilleszkedünk és egy adott társadalomnak aktív, produktív tagjai vagyunk, a társadalom pedig mintegy természetes háttere életvezetésünknek, akkor ezzel, anélkül hogy ennek tudatában lennénk, azt legitimáljuk is egyben. Heidron individualista lineáris legitimitáskonstrukciója ennyiben tartalmaz kritikai elemet is, és utal a hagyományképződés tudattalan folyamataira. Úgy vélem azonban, hogy leginkább a tömegtársadalmak pluralizálódást és individualizálódást támogató legális kormányzatokat igazolja. Írásom egy ezzel ellentétes felfogás elkötelezettje, és azon a feltevésen alapul, hogy a jelenlegi helyzetben Carl Schmitt pozitivizmus- és liberalizmuskritikáján alapuló legitimitáselmélet alkalmasabb analitikus eszköz az államfejlődés meghatározó tendenciáinak a megragadására.

---

[3] Vö. Heidron, Joachim: *Legitimität und Regierbarkeit*: *Studien zu den Legitimitätstheorien von M. Weber, N. Luhmann, J. Habermas und der Unregierbarkeitsforschung*, Duncker & Humblot,, Berlin, 1982.

[4] Vö. Lyotard, Jean-Francois: *A posztmodern állapot = A posztmodern állapot*. szerk. Bujalos István, Századvég–Gond, Budapest, 1993, 7–145.

27

Schmitt legitimitás- és legalitáselmélete

Schmitt felfogását egy adott közjogi korpusz, az 1919-es weimari alkotmány kapcsán[5] tárgyaljuk, s ennek során két alapvető munkáját, a *Verfassungslehre*t[6] és a már hivatkozott *Legalitás és Legitimitás*t vesszük alapul.[7] Az ezekben az írásokban, a legalitás és legitimitás fogalompár összefüggésében kidolgozott államkonstrukciók, mint modellek, önmagukban is értékesek, hiszen nemcsak az adott korszak államigazgatási-politikai kondícióit tartalmazzák, hanem történeti premisszákat is használnak, ráadásul Schmitt erősen kritikai jellemzései és következtetései általános érvényűnek tekinthetők. A weimari alkotmányban kimutatott három államtípus (parlamentáris törvényhozó állam, igazságszolgáltató állam, kormányzó vagy igazgató állam) elméleti megkülönböztetését, a parlamentáris törvényhozó állam legalitásrendszerének elemzésének az összefüggésében a két hivatkozott műben hajtja végre.

Schmitt alkotmányelméletében az alkotmány mindig a már előzetesen létező a politikai egység normatív kereteit hozza létre, azaz társadalom (relatív) politikai egységének egzisztenciális előfeltételéhez kötött.[8] Schmitt pontosan ezért tesz különbséget az ún. emberi jogok és az állampolgári jogok között, leginkább az utóbbi javára, tekintettel arra, hogy az állampolgári jogok fejezik ki az adott politikai közösséghez való tartozást. Az állam életében nem mindenki, hanem csak a politikai közösség tagjai vehetnek részt, csak ezen belül értelmezhető a törvény előtti egyenlőség, demokratikus politikai joga. Maga a politikai egység tehát nem az alkotmány megalkotásával jön létre, az alkotmányozáshoz mindig hozzátartozik egy cselekvőképes, egységet konstituáló politikai szubjektum is. Az alkotmány ennek a politikai szubjektumnak az akaratából születik meg, amely nemcsak az állami szuverenitás része vagy eleme, hanem annak metafizikai mozzanata is.[9]

Schmitt kiindulópontja a weimari alkotmány kapcsán, a „parlamentáris törvényhozó állam összeomlásának" helyzete, s az összeomlás okainak feltárását a kor sürgető szükségének tartja. Ez a szükség napjainkban is jelenvaló és aktuális, különösen, mert a modernitást nem posztmodern módon átélők és

---

[5] Die Verfassung des Deutschen Reichs.

[6] Vö. Schmitt, Carl: *Verfassunglehre*. Duncker & Humblot, Berlin, 1928.

[7] Az alkotmány ugyan egy demokratikus, köztársasági alkotmány volt, de 1933 után sem vonták vissza, formálisan érvényben maradt, tekintettel talán arra is, hogy a nemzetiszocialista rendszer ez alapján, lényegében legálisan került hatalomra. A végleges érvénytelenítésére csak a második világháború, a német kapituláció után, 1945-ben került sor.

[8] Az előfeltétel elemzéséhez lásd Schmitt, Carl: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

[9] *Uo.,* 168–169. Itt nem kritérium Schmitt esetében, hogy ez a nép igényeit kielégítse, annak jegyeit nem is kell kritériumszinten hordoznia, lényegében ezért szuverén a híres definíció szerint: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt." (Schmitt, Carl: *Politika teológia.* ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Tempus-program, 1, Budapest, 1992).

28

szemlélők alapélménye hasonló: mi is egy elhúzódó gazdasági és politikai válság közegében az állam változó szerepének korszakát éljük meg.

Az átmeneti korszakokkal kapcsolatosan Schmitt joggal jegyzi meg: „A monarchia, arisztokrácia és demokrácia hagyományos hármas felosztása és ennek változatai nem alkalmazhatók itt (ti. a mai állam leírásánál: P. H. J). Nem mintha az arisztotelészi tan elavult vagy meghaladott lenne. Ma azonban a zárt legalitásrendszer normatív funkciója feltűnő és kibékíthetetlen ellentétbe kerül egy ténylegesen meglévő, jogszerű akarat legitimitásával." Helyeslőleg Otto Kirchheimer megfogalmazását idézi, nem pedig Webert: „a parlamentáris demokrácia legitimitása már csak legalitásában létezik".[10] Ehhez kapcsolódik Schmitt elmélete a modern állam átalakulásáról, amely lényegében készen áll a weimari alkotmányban feltárt államkoncepciók tipológiai konstrukciójában.

A legalitás és a legitimitás szembeállításával kapcsolatos gondolatmenetet jól mutatja Schmitt gyakorlatorientált megközelítését: „»Intézkedés előtti egyenlőség« nem létezik, míg »törvény előtti egyenlőség« igen. A »törvény nevében« helyett nem szolgáltathatok jogot és nem büntethetek a »célszerűség«, a »szakmai szükségszerűség« nevében, a »körülmények kényszere« nevében pedig egyáltalán nem léphetek fel hatalmilag. Nyilvánvalóan groteszk lenne, ha nem a király, a nép vagy a törvény nevében, hanem »egy intézkedés nevében« hirdetnék ki és hajtanák végre a bírósági ítéleteket, vagy ha valakit intézkedésekre esketnének fel, és »intézkedéshez való hűségre« tétetnének vele fogadalmat."[11] A legalitás és a legitimitás gyakorlati alkalmazásában azonban még itt is különbséget tesz, mint például a francia és német hivatalnoki kar esetén. Fontos leszögezni, hogy Schmitt nem alkalmazza, gyakorlatilag „gumicsont-fogalomnak" tartja a jogállam kifejezést, ezért száműzi legitimitáselméletéből: „A »jogállam« kifejezést nem használjuk. A törvényhozó és igazságszolgáltató állam minden további nélkül jogállamnak tekintheti magát; de ezt minden kormányzó és igazgató állam is megteheti, ha tevékenysége során arra hivatkozik, hogy jogot valósít meg, a helytelen régit egy helyes új joggal váltja fel, főleg pedig arra, hogy olyan normális helyzetet teremt, ami nélkül normativizmus csak ámítás. A »jogállam« kifejezés oly sok mindent jelenthet, mint maga a »jog«, s mint amilyen sokfélék az »állam« szóval jelölt szervezetek. Van feudális, rendi, polgári, nemzeti és szociális jogállam, és van természetjogi, észjogi, történeti jogi jogállam is. Ezek után érthető, hogy mindenféle propagandista és ügyvéd szívesen használja ezt a szót, hisz így a jogállam ellenségeként hozhatja rossz hírbe ellenfeleit. Az ő jogállamukról és az ő jogfogalmukról szól a mondás: „A jog azonban előnyös legyen: olyan, amit én és atyámfiai dicsőítünk."[12] A gyakorlatban tehát nagyon is nem mindegy, hogy

---

[10] Schmitt: *Legalitás és legitimitás*. 15.
[11] *Uo.,* 17.
[12] *Uo.,* 20. o.

29

milyen fogalmak mentén és milyen végeredménnyel történik meg egy adott államtípus (kormányzati) hatalomkonstrukciója, s melyek legalitásrendszerének konkrét vonásai.

A jog törvények, a törvények normák révén közvetlen valóság a nép számára, de csak a társadalmi-politikai egyensúly szerencsés, azaz normális helyzetében. Ám ekkor is kérdéses, hogy a normák hogyan mennek át a mindennapi életbe? A normák és a jog hogyan képesek mindennapi szimbiózist képezni? A jog és a törvények ugyanis nem uralkodhatnak, hanem csak – legjobb esetben is – normákként érvényesülnek. Ha a normák a nép számára gyakorlattá válnak, akkor ez a legalitás legitimitását kellene, hogy jelentse. Schmitt szerint azonban nem ez a legitimitás forrása, és a nép ilyen egyszerű boldogulása a (társadalmi) normák mentén szintén nem teremt legitimitást.

Schmitt felfogása, ahogyan az a *Verfassungslehré*ben megjelenik, ambivalens a nép és annak politikai reprezentációjának bevett értelmezésével kapcsolatban. A nép létezik, szervezetlenül, formátlanul, minden (köz)jog nélkül is, puszta társadalmi entitásként, amely nem gyakorol és nem is képez önmagától jogot. Az alkotmányos döntések alanyai azok az állampolgárok, akik lényegében, a maguk lehetőségeihez mérten szuverének. A „nép akarata" azonban nem szorítható be jogi-politikai keretek közé, nyilvánosságban létezik.[13] A „nép akarata" tekintetében Schmitt jellegzetes módon nagyobb kohéziós erőt tulajdonít a politikai ellenség aktív létének, mint egy lehetséges közös akaratnak, így az közelebb áll egy alkotmányos királyság működési képletéhez, mint egy liberális demokráciához.

A legitimitás államonként különbözőképpen keletkezett, mert mindig az adott társadalmi-történeti helyzetben kiküzdött válaszoknak tekinthetők. A Schmitt által leírt államtípusok, felbomlásuk után csak akkor lehetnek képesek visszatérni egy nép életében, ha a felbomlás és újrakeletkezés változási folyamata érvényes társadalmi normák mentén történik, magyarán szólva: a mindennapi élet egyszerű követelményeinek, a legalitás hagyományos kritériumainak a figyelembe vételével. Az „új legitimitás" mindig kétséges, ezért a kialakulásának és meggyökeresedésének a legegyszerűbb feltétele, hogy nem szakítják meg a hagyományon alapulót, azt csak új legalitáseszközökkel aktualizálják. Az államtípusok kifejtése, összehasonlítása, analitikus alkalmazásuk lehetősége e problémafelvetés mentén értendő leginkább. Schmitt, a legalitás- és a legitimitáskonstrukciók függvényében három államtípust különböztet meg.

(a) A *parlamentáris törvényhozó* állam általános normákat alkot az állampolgárok számára, törvények által, melyeknek elsősorban azonban intézményeket, ügyeket rendel alá. A törvényhozó államban nincs kiemelt jelentősége a karizmatikus államférfiaknak, a személytelen normák és a törvényeket megvalósító állami szerkezet, a bíróság, amely a törvényhozóktól elkülönítve műkö-

[13] Vö. Schmitt, *Verfassunglehre*. 238–251.

30

dik sokkal jelentősebb. Ez az állam csak lassan, reformok útján változik, a kontrollt csak parlamentáris-legális eszközökkel képes gyakorolni, a hatalomkonstrukció a legalitáson nyugszik. Nincsen szüksége igazi legitimitásra, leginkább értelmezhetetlen is számára ez a kondíció, mert abban a legalitás elvesztésének veszélye rejlik. A törvényhozó állam legitimitásdeficitje nem implicit, hanem inverz módon van jelen, ezért a legitimitás hiánya csak egy átfogó társadalmi krízisen válik nyilvánvalóvá, ekkor kérhető számon rajta. Ennek az államodellnek a legnagyobb hiányossága a formalitás mindenhatósága, a „működik káprázata", amelyben nincsen igény, a mindennapok rutinja mellett a tartalmi értelemben vett legitimitásra.

(b) Az *igazságszolgáltató* állam az egyik leginkább hipotetikus szerveződési forma Schmitt mátrixában. Itt a bírói hivatal az, amely a társadalomban a végső érvek és ítéletek hordozója. A társadalmi norma alapja a „helyes jog", a bírói-jogi közösség azonban apolitikus közösségként van jelen, és ítéleteiben mégis a politikai egység helyett lép fel. Az igazságszolgáltató állam érvénye, tényleges hatalma nagyobb, mint a törvényhozó államé. Ez az államalakulat nem azonnal teremtődik meg, ráadásul igen képlékeny, hiszen konszolidált politikai előzményt feltételez, amely után az átpolitizált hatalom, mintegy visszaszorul, visszahúzódik, nem tudni, pontosan mitől. Ez az államtípus feltételez valamifajta konszenzusos állampolgári normakövetést, a törvényekben pedig a társadalomban tapasztalatilag igazolt, normatív viselkedésmintákba átformált igazságtartalmak vannak jelen.

(c) A *kormányzó*, illetve *igazgató* államban, mely típusokat Schmitt lényegében összevonja, a legitimitás és a legalitás egy adott aktusban, az intézkedésekben összegződik. A kormányzó államban a végső döntés egy semleges szektorba helyeződik át, az államfőébe, aki autoritással rendelkezik az államban. Az államfői autoritás, mivel természetes, konszenzuson alapul, egyúttal a társadalmi normák része. Ezzel a tekintéllyel van felruházva minden, az államra jellemző és befolyásoló végső tett, ezzel a politikai akarattal van összefüggésben minden rendelkezés, intézkedés. Az igazgató államban más az autoritás jellege, mivel itt nincs ilyesfajta, lényegében karizmatikus tekintély, ezért a rendelkezések, parancsok végrehajtásának a feltétele és garanciája az igazgatási szervezet szakszerűsége és a gyakorlatra irányultsága. A kormányzó államban lehetőség és igény van a karizmára, a tekintély pedig nem közvetítésekkel, hanem organikus módon alakul ki, illetve hagyományozódik. Schmitt nem hagy kételyeket azzal kapcsolatosan, hogy a kormányzó állam rendeletei erősebbek, hatékonyabbak, nagyobb konszenzuson kell, hogy alapuljanak, mint a törvényhozó állam törvényei. A kormányzó állam kapcsán említi a *diktátori* hatalmat, de egyúttal jelzi, hogy ebben a nép ugyanúgy „nem bízik" mint ahogyan a törvényhozó hatalomban sem bízhat, ezért csak *azonos* hatalommal tudja azt felruházni. Sajnálatos, hogy egyes szerzők mindenhol a diktátor igazolását keresik Schmitt írásaiban, így a kormányzó állam kapcsán is, teljesen indokolatlanul, csak ezt az elemet emelik ki. A lényeg a materiális, jogi alkot-

31

mánytételekben van, amelyek kapcsán nem lehet különbséget tenni a „diktátorbiztos" vagy/és a „nem diktátorbiztos" tételek között.[14] Konkrétabban a probléma egyfajta értékvesztés, amelynek előzménye a legalitás formalitása lehet: „Alkotmányelméletileg tulajdonképpen abban áll az állami- és alkotmányjogi zűrzavar oka, hogy a törvényfogalom elfajzott. Nem létezhet törvényhozó állam elismert, megkülönböztethető törvényfogalom nélkül... A törvényhozó államban, melynek egész legalitásrendszere a törvényi normaadás elsőbbségén nyugszik, nem lehetséges a rendeletet törvénynek, a törvényt rendeletnek beállítani. A bíró nem beszélhet a rendelet, csak a törvény nevében... az államelmélet valóságában a törvényhozó maga már régen elárulta a törvény és a rendelet megkülönböztetését. Manapság már aligha akad olyan parlamenti többség, mely komolyan azt gondolná, hogy az általa hozott törvények örökérvényűek lennének. A helyzet nem olyan kevéssé kiszámítható és nem olyan abnormális, hogy a törvény általi normaadás elvesztené korábbi jellegét, és puszta rendeletté válna."[15] A kormányzó állam logikus, és valamennyire organikus válasz is az államiságot, és az állampolgárokat érő rendkívüli helyzetre, változó korszakokra, amikor egy korábban megalkotott rendszer, a parlamentáris törvényhozó állam lehetőségei kifulladnak, s Schmitt fogalmaival élve a törvényfogalom egy elfajzott gyakorlatra irányítja a figyelmet. Önmagában a legalitás már nem elégséges, az államnak a politikai tartalmat is magában hordozó legitimitásra van szüksége. Az átalakítások, a változásokra való reagálás állama a kormányzó állam, amelyben a változások hosszabb távon, leginkább organikusan is történnek, hagyományok mentén, a legitimitás pedig jogszerű lesz, a legalitás pedig ehhez a legitimitáshoz igazodik. A kormányzó állam minden jel szerint egy válaszlehetőség a legalitásrendszer összeomlása következtében létrejött helyzet kihívására.

A kérdés az, ilyen változékony helyzetben hogyan jön létre a legitimitás. Schmitt szerint a legálisan elnyert állami hatalomban rejlik a legitimitás forrása, nem egyfajta demokratikus többség elvében.[16] A többség nem önmagáért kell és hasznos, hanem az állami hatalomért, nincsen helye esélyegyenlőségnek, ez „a *beatus possien* diadala". A legalitás itt látszik, hogy önmagában egyszerűen nem elég a jó rend államának, hiszen a régi legalitás felszámolására törekvő új hatalom ugyanúgy a legális (nem legitim!) hatalom birtokosa lesz, új alapokat támaszt majd és újra berendezkedhet. A fordulópont beáll, „mihelyst eltűnik a kölcsönösen azonos legalitású érzület ezen a rendszerének legalitáshoz tartozó előfeltétel, már nincs kiút ebből a helyzetből."[17]

---

[14] Schmitt: *Legalitás és legitimitás*. 96.
[15] *Uo.,* 97–98., 101.
[16] *Uo.,* 47.
[17] *Uo.,* 45.

32

Schmitt egyik fontos fogalma az állam kritériumainak meghatározása kapcsán a politikai prémium, amely nem pusztán a hatalomkonstrukció része, hanem fokmérője is egyben. A kifejezés azt a politikai többletértéket, vagy legális prémiumot jelenti, amelyhez egy politikai erő a többség elnyerésével jut. Ez a többletérték azonban nem belátható abnormális helyzetben, mivel olyan részekből áll, mint a közbiztonság, a közrend, a szükségállapot (pro és kontra), állam- és alkotmányellenesség, létfontosságú érdekek, a legalitás védelme és az állam rendeleteinek a mindenkori végrehajtása. Ezek mentén képződik a többletérték, vagy hiánya kapcsán a politikai és kormányzati deficit.

Schmitt legitimitás- és legalitásfogalma rugalmas, mivel mindig konkrét történelmi helyzethez, jelen esetben a weimari alkotmányhoz, illetve az ehhez kapcsolható politikai aktivitásokhoz köti. És ezzel szerintem irányt szab az elméletalkotás számára, hiszen fogalmai és a hatalomkonstrukciója kapcsán egyértelművé teszi, hogy az állam- és alkotmányelmélet nem elválasztható, s végső soron mindig az alkotmány jelenti a fő vizsgálódási terepet. A háromfajta, szigorúan véve négy, államkonstrukció átjárhatóságot biztosít, és rekonstruálhatóvá teszi a történelmi államok „életútját", fejlődési fázisait. A következőkben megvizsgáljuk, hogy a jelenlegi magyar államszerkezetben mennyire érvényesek Schmitt koncepciói, fogalmai, meggyőző értelmezési keretet jelent-e számunkra a 21. században.

Az elmélet lehetséges megfeleltetése

Magyarországnak az elmúlt alig több mint hat évtizedben immáron a harmadik alkotmánya van, amelyet az alkotmányozó német mintára alaptörvénynek nevez. A történeti alkotmányhoz fűzhető jogfolytonosságot, párhuzamosan az ország szuverenitásával, 1944 és 1949 között felszámolták, az alkotmányra jellemző kondíciók és a hozzá kapcsolódó politikum, mely a királyság államformájához, és paradox módon a kormányzósághoz, is oly szorosan kötődött, jó időre kiveszett a magyar államiságból. Az ország kétszeres megszállásának, egy szélsőjobboldali diktatúra uralmának, az átmeneti demokratizálódásnak, a szovjetmodell szerint kiépített proletárdiktatúrának, majd parlamentáris többpártrendszerű demokráciának történelmileg változó politikai helyzeteiben a köztársasági államforma történeti változatai (köztársaság, népköztársaság, újra köztársaság) és alkotmányai mint alaptörvények (1949, 1989/1990, 2011) léptek a helyébe.

A változások korszakaiban, komolyabban csak talán 1944-ben merült fel a legitimitás kérdése, amikor a szélsőjobboldali diktatúra puccsal került hatalomra. Ekkor ugyanis, a megszállás helyzetében kellett kísérletet tenni arra, hogy a legalitás eszközeivel tegyék legitimmé az uralmat, különös tekintettel arra a körülményre, hogy a tényleges legitimitással bíró kormányzói államigazgatási adminisztrációval kellett együtt dolgozni. A nyilasdiktatúra léte azon-

33

ban törvénytelenségben fogant, ezért a tartalmi legitimitás az eredeténél fogva sérült, nem beszélve az állami szuverenitás korábbi felszámolásáról.

1945–47 között a törvényhozó állam megalkotására, és egy újfajta legitimitás megteremtésére tettek többen kísérletet, miközben lerombolták egy korábban hatékony államkonstrukciót. Ez a kísérlet azonban az állami szuverenitás hiányában halvaszületettnek bizonyult. A történeti alkotmány ebben a rövid időszakban de facto érvényben maradt ugyan, de tartalma nem nagyon érvényesülhetett.

Az 1949-es kartális alkotmány (1949. évi XX. törvény) „legitimitását" egy, a kommunisták által kierőszakolt politikai többség garantálta az állami-kormányzati hatalom kisajátításával és monopolizálásával. Az állampolgárok, bár szavaztak, de nem szuverénként cselekedtek, s csak látszólag támogatták a hatalmat. Az államhatalom a saját törvényei alapján legális lesz, de nem legitim. Ha erre nem is törekszik, akkor megmarad olyannak amilyen de origine volt, *tyrannus absque titulo*nak,[18] azaz jogcím nélkül, illegálisan hatalomra került kormányzatnak. És ez független attól, hogy a megszerzett hatalmat jóra vagy rosszra fordítják.

A rendszerváltozás utáni „a többpártrendszert, a parlamenti demokráciát és a szociális piacgazdaságot megvalósító független demokratikus jogállam", a második köztársaság leginkább a *törvényhozó* állam kritériumainak felel meg.[19] Az 1949. évi XX. törvényt lényegében alkotmányként kezelték, következetesen *alaptörvény*nek nevezték, hogy hangsúlyozzák a történeti, nem írott magyar alkotmánnyal szembeni különbségét.

Magyarország 2011-ben új alkotmányt (alaptörvényt) kapott új elnevezéssel, ami azonban nem érintette az államformát. Az új normaszöveg 2012. január 1-jén lépett hatályba, ezzel hatályon kívül helyezte az 1949. augusztus 18-án elfogadottat, melynek alapja az 1936. évi szovjet Alkotmány volt. Az alkotmányozók szándéka a kommunista diktatúra legitimitás- és szuverenitásnélküliségének a kifejezése és a totalitárius zsarnoksággal való minden rejtett, áttételes alkotmányjogi kapcsolódás felszámolása. Ezen a ponton, vizsgálódási szempontjaimnak megfelelően, azt kell vizsgálni, hogy mennyire legitim és legális az új magyar alaptörvény, illetve annak elődje.

A legitimitás fontosságát, még az alkotmányozás folyamatában Jakab András vetette fel,[20] aki egy jellegzetesen posztmodern konstrukciót tart érvényesnek a legitimitás vizsgálatában. Jakab a kartális alkotmány mellett érvel, és mind jogtechnikai, mind tartalmi szempontok alapján elveti egy olyan al-

---

[18] *Uo.,* 39.

[19] Ehhez lásd az 1949. XX. tv-t, és legfontosabb módosításait: 1989. évi XXXI. törvény; 1990. évi XL. törvény; 2002. évi LXI. törvény.

[20] Jakab András: *Mire jó egy alkotmány? Avagy az újonnan elkészülő alkotmány legitimitásának kérdése*. Kommentár (2010)/6, 10–24.

34

kotmányos helyreállítás lehetőségét, amelynek az alapja a történeti alkotmány lenne. Ezzel összefüggésben azt is indokolatlannak tartja, hogy egyfajta karizmatikus elem és hagyományon alapuló legitimitás épüljön bele az államszerkezetbe az alkotmány közvetítésével, amely a történeti alkotmány államelméletéből származó Szent Korona-tanon alapulhatna.[21] Jakab András legitimitás-felfogása Joachim Heidron, és megszorításokkal Habermas elméletével rokon, lényegében gyakorlatias jellegű, amennyiben számára a legitimitás kérdése a mellékes, sokadrangú problémák közé sorolódik. A legitimitás ugyanis utólag is keletkezhet és lényegében a kormányzati tevékenység eredményességétől függ.[22] Jakab ezzel kapcsolatosan egyfajta „szimbolikus elfogadásról", de a lényeget tekintve csak legitimációról beszél, amelyben a jogállami, demokratikus és szimbolikus-összetartó funkcióknak megfelelhetnek az oktrojált, megszállók által kreált, illetve sugalmazott alkotmányok is, mint például a modernkori japán és a német alkotmányok. Varga Zs. András hasonlóan fogalmazta meg alkotmánytervezetében a legitimációs problémát, de már inverz módon: „A rendszerváltozás utáni alkotmányos berendezkedés vitathatatlanul elveszítette legitimitását, támogatottságát. Annak ugyanis, hogy a tavaszi választásokon kétharmados törvényhozási felhatalmazottságot adott a kormánypártoknak, ráadásul úgy, hogy kettő kivételével az összes egyéni választókerületből elhozták a mandátumot, olyan következményei vannak, amely kilökte az alkotmányt a hétköznapokból. Mondjuk ki, ez rendkívüli helyzet, aminek a következményeit le kell vonnunk."[23] Varga Zs. szerint a legalitás és a legitimitás közül az egyik elfogyott 2006 után Magyarországon, ebben Jakab is hasonló véleményen van, és így meg is szűnt az 1989-es rendszert fenntartó konszenzus, és új alkotmány kell. Az új alkotmány legitimitása kapcsán egészen konkrétan fogalmaz: „A nemzet szabad és független. Maga döntött arról, hogy a Fidesz–KDNP kétharmados többséggel rendelkezik az Országgyűlésben. Így az új alkotmány a legalitás és legitimitás teljessége mellett jöhet létre."[24] Varga Zs. felvetése azért is érdekes ezzel a kitétellel, mert, Jakabbal szöges ellentétben, fontosnak tartja a tartalmi legitimitást elhozó jogfolytonosság helyreállítást, akár államformaváltással, dinasztikus restaurációval is. Jakab és Varga Zs. érvelési rendszerét lényegében, néha diagnózisként, néha perspektívaként, mi is elfogadjuk, azonban ezeket Schmitt legitimitásfogalmai mentén kibővíteni szeretnénk.

---

[21] *Uo.,* 12., 17. A Szent Korona-tan elvetésének legfontosabb szempontja Jakab esetében, az MTA Jogtudományi Intézetének szakvéleményével összhangban, egy esetleges területi és politikai revizionizmus igazolása.

[22] *Uo.,* 20–22.

[23] Varga Zs. András: *Gondolatok Magyarország új alkotmányáról,* 2010, forrás: http://www.parlament.hu/biz/aeb/info/varga_zs_andras.pdf.

[24] *Uo*.

35

2010-ben talán nem lehetett teljesen látni, hogy az akkori alkotmányozó – a mi esetünkben a legitimációt is kereső, illetve formáló – politikai hatalom milyen hatalomkonstrukciót várt el az alkotmányozó folyamattól, amely kétségkívül legális és formálisan korrekt volt. De azt a kérdést érdemes felvetni, hogy a hatalomkonstrukciót illetően mi az, ami elvárható, sejthető a jövőben ettől a közjogi korpusztól. Schmitt értelmezését elfogadva a kétharmados többség még teremthet legitimitást, konkrétabban azonban mégiscsak a legalitás maximalizálásának a lehetőségét jelenti. A legitimitás ugyanis csak a kormányzati-hatalom és ideológia egysége mentén kialakuló államstruktúrában gyökerezhet. A 2011-ben alkotmányozó magyar kormányzat a következőképpen fogalmazta meg szándékát: „Magyarország az új alkotmány elfogadásával egyrészt szimbolikusan is lezárta a múltat, hiszen az egykori kommunista térség országai közül hazánk volt az utolsó, amely a szovjet mintájú alaptörvényét lecserélte... Az 1949-es dátummal ellátott alaptörvényt immár olyan alkotmány váltja fel, amelyet Magyarország maga írt, a nemzeti és az európai értékek iránt elkötelezve. Másrészt az új normaszöveg megteremti a gazdasági megújuláshoz, az államadósság csökkentéséhez, féken tartásához szükséges alkotmányos garanciákat. Az új magyar alkotmány célja tehát elsősorban nem a közjogi rendszer megváltoztatása, hanem a gazdasági, szellemi megújulás a mögöttünk álló útkereséssel teli húsz év után."[25] Ebben a nyilatkozatban tetten érhetők a hatalom konstrukciójának újfajta elemei. Ezek egyszerre fejezik ki a legitimitás megteremtésének igényét a szimbolikus politikai igazolások és a tisztán pragmatikus kormányzati döntések síkján. Ez utóbbi vonatkozásban egyértelműen a gazdasági prosperitáson nyugvó posztmodern legitimálás síkján helyezhetők el.

A legitimitásdeficit tehát továbbra is jelen van. Ezért tartom relevánsnak a kérdést, hogy léteznek-e más legitimitás-tartalmak, illetve más igazolási technikák is az új alkotmány számára? Mielőtt ezt Schmitt fogalmainak szempontjából megvizsgálnánk, a jelenlegi kormányzat szándékait, törekvéseit is figyelembe véve, fel kell tenni a kérdést: a jelenlegi magyar állam milyen típusba tartozik? Ezzel kapcsolatosan az a jelenlegi tapasztalat, hogy a törvényhozó állam, a meghozott törvények nagy száma ellenére, határozottan a kormányozó, de még inkább az igazgató állam felé mozdul el. Ezt az állítást a kormányrendeletek növekvő száma is bizonyítja. Az elmozdulást nem politikai prekoncepció vagy ideologikus gyakorlat okozza, hanem a gyakorlati kihívásokra adott határozott kormányzati válaszok okozzák, amelyek a gazdasági válság leküzdésére és az állami szuverenitás védelmére irányulnak. Azzal, hogy a magyar állam jelenleg intenzív világpolitikai és világgazdasági változásokra kényszerül reflektálni, és az Országgyűlés összetétele lehetővé teszi a politikai prémium beváltását az állampolgárok számára, létrejött egy újfajta hatalmi

[25] *Az alaptörvény*, http://www.kormany.hu/hu/mo/az-alaptorveny (2015. 01. 18.)

36

konstrukció. A kétharmados országgyűlési többségben, egyáltalán bármilyen többségi választásban gyökerező legitimitás nagyon is kétséges Schmitt szerint, hiszen „a választás általi akaratkinyilvánítás értelme nem a normaadás, hanem egy akarat általi meghozott döntés",[26] mégis, a második világháború utáni korszakban az euroatlanti térség demokráciáiban egy kormányzat számára ez a legitimitás megszerzésének és fenntartásának egyetlen lehetséges módszere. A kérdés tehát nem az, hogy legitimitást teremtett-e a kétharmad a kormányzat számára az alkotmányozáshoz, hanem az, hogy ez a képlékeny legitimitás módosítható, szilárdítható, átstrukturálható-e az állam jelenlegi kihívásainak megfelelően? Itt emlékeztetetni kell arra, hogy a rendszerváltás idején, az államformaváltással kísért alkotmányozáshoz, még ennyi sem állt rendelkezésre.

Schmitt szerint ez az út az auctoritas (tekintélyelv) felé mutat, és a tendencia nem is a politikusokban, hanem magában az alkotmányelméleti helyzetben van. A kormányzatnak egy új hatalomkonstrukcióban nemcsak adminisztratív teendői vannak, hanem tekintélye is kell, hogy legyen. Az autoritás új tartalma a kormányzati teljesítményen és a reaktualizált politikai-közjogi hagyományokon alapulhat, mert ezek a rétegek hordozzák a legitimitást. Schmitt a tekintélyelv kapcsán Sieyés abbét mondását idézi: „Autoritás felülről, bizalom alulról." A mi esetünkben azonban egy konzervatív magyar államférfi, gróf Teleki Pál 20. század első felében megfogalmazott gondolatait, a magyar vonatkozások miatt, relevánsabbnak érezzük: „A tekintélyuralmat bizonyos mértékben ki kell fejleszteni, mert különben nem lesz komolyság, ha nagyon szerte beszélünk. De a magyar néplélek ma nem egységes egy tekintélyuralom befogadására. Az én véleményem szerint a nagy többség és a nemzet tősgyökeres része egyáltalában nem fogadná azt el teljes mivoltában, mint életformát, különösen nem, mint jogi formát; csak a véréből és gondolkodásából eredő tekintélyt hajlandó elfogadni, a született tekintélyt, aminthogy egyébiránt máshol is születik a tekintély és az ember nem törvényben csinálja. Ezt csak a nemzet felfogásával egyértelműen lehet csinálni."[27] A tekintély tehát nem olyasmi, amelyet konstruálni lehetne teljes egészében, de úgy vélem, a politikai, és a hozzákapcsolódó diskurzusokban mégis el kell kezdeni a létező társadalmi, állampolgári bizalom, a közös nemzeti teljesítmények alapján. Vissza lehet térni az autoritás mélyebb forrásaihoz, ami feltétele a magyar hagyomány szellemében történő előrejutásnak.[28] Egy ilyen visszatérésre nincsen általános recept, hiszen a politikai siker is csak az egyik elem lehet a hagyományképződés folyamatában. Magyarország vonatkozásában ezért Schmitt

[26] Schmitt: *I. m.* 110.
[27] Gróf Teleki Pál: *Magyar politikai gondolatok*. (Sajtó alá rendezte: Kovrig Béla) Budapest, 1941.
[28] Schmitt: *I. m*. 111.

37

fontos problémára utalt, amikor „egy demokrácia előtti korszak még meglévő autoriter maradványairól" beszélt. Az államelméletnek ezeket a „maradványokat" kell teoretikusan újrafogalmazni, és ezzel a történelem-, a politika- és jogtudomány, alkalmazott tudományokként, segítségére lehet a magyar politikai osztálynak egy negyedszázados nagy adósság törlesztésében. Ez az adóság a szuverén magyar állam teoretikus megalapozása, a jogfolytonosság helyreállítása, a Szentkorona-tan helyi értékének pontos meghatározása és újrapozícionálása, ami nagymértékben hozzájárulhat az alkotmányfejlődés, az alkotmányos gyakorlat „helyes" értelmezésével kapcsolatos vitákhoz. Schmitt megközelítését és tipológiáját elfogadva, ez a gyakorlat egyértelműen a kormányozó állam kiépítése felé tendál, mert Magyarország köztes helyzetében csak a kormányzó állam képes, a szuverenitását őrizve, hatékony válaszokat adni a jelenlegi kihívásokra, olyan válaszokat, amelyek egyúttal a hagyományképződés elemeivé is válhatnak.

Irodalomjegyzék

Az alaptörvény, http://www.kormany.hu/hu/mo/az-alaptorveny

Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

Heidron, Joachim: *Legitimität und Regierbarkeit*: *Studien zu den Legitimitätstheorien von M. Weber, N. Luhmann, J. Habermas und der Unregierbarkeitsforschung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1982.

Jakab András: Mire *jó egy alkotmány? Avagy az újonnan elkészülő alkotmány legitimitásának kérdése*. Kommentár (2010)/6, 10–24.

Lyotard, Jean-Francois: *A posztmodern állapot = A posztmodern állapot*. szerk. Bujalos István, Századvég–Gond, Budapest, 1993, 7–145.

Schmitt, Carl: *Legalität und Legitimität*. 1932, Verlag von Duncker & Humblot, Berlin, 2005.

Schmitt, Carl: *Politika teológia.* ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Tempus-program, 1, Budapest, 1992.

Schmitt, Carl: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

Schmitt, Carl: *Legalitás és legitimitás*. Attraktor, Gödöllő-Máriabesnyő, 2006.

Schmitt, Carl: *Verfassunglehre*. Duncker & Humblot, Berlin, 1928.

Luhmann, Niklas: *Legitimation durch Verfahren*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969.

Pánczél Hegedűs János: *A legitimitás és legalitás problematikájáról (fogalmak, folyamatok és a gyakorlat) = Miles Christi Évkönyv*. MMXIII szerk. Uő., Budapest, 2013, 167–181.

Gróf Teleki Pál: *Magyar politikai gondolatok*. (Sajtó alá rendezte Kovrig Béla) Budapest, 1941.

Varga Zs. András: *Gondolatok Magyarország új alkotmányáról*, 2010, forrás: http://www.parlament.hu/biz/aeb/info/varga_zs_andras.pdf

1949. XX. tv.; 1989. évi XXXI. tv.; 1990. évi XL. tv.; 2002. évi LXI. tv.

38

HORVÁTH SZILVIA

Viszály

Az itt következő írás fókuszában a politika konfliktuselméleti megközelítése áll, mely kortárs politikaelméleti keretekből indul ki, de utalni kíván az elméletalkotást segítő néhány klasszikus görög fogalomra is. Először a politika identitásának szempontjából foglalkozom a Chantal Mouffe-féle demokratikus agónelmélettel, majd ennek tükrében Carl Schmitt politikai fogalmával, valamint a politikai konfliktust megragadó különböző intenzitású fogalmakkal. Tanulmányom második felének középpontjában olyan klasszikus fogalmak elemzése áll, mint az eredetileg viszályt jelölő „sztaszisz" és kisebb részt az időbeli megszakítottságra utaló „kairosz". Utóbbiak olyan intenzitásfogalmakként értelmezhetőek, amelyek központi szerepet töltenek be a politikai tér konstituálásában. Olyan fogalmi eszköztár kidolgozásának a lehetőségét nyújtják, amellyel a konfliktus, valamint a politikai tér (vagy közösség) közti viszony ragadható meg.

A politika kettős határa

A politika identitását konfliktuselméleti alapon elemzem, kettős határvonás mentén. Általános keretként a politikai agón elméletéből indulok ki, amelyet a politikai konfliktusok intenzitás-kérdéseként közelítek meg.

A politika konfliktuselméleti felfogásában, mint amilyen Mouffe-é is, Carl Schmitt különösen fontos szerepet foglal el. Közismert, hogy Schmitt a politikai mozzanatát a barát és az ellenség közötti megkülönböztetésben éri tetten, ami egyrészről azt sugallja, hogy a politikaiban a megkülönböztetés a döntő, nem az ellenséges állapot,[1] másrészről redukálhatatlanná teszi azt a tényt, hogy a politika konfliktusos, vagyis az álláspontok nem vetíthetőek egymásra, a különbségek nem törölhetőek el vagy békíthetőek ki nem politikai módon.

[1] Szabó Márton: *Politika versus politikai. Carl Schmitt „das Politische" fogalma. = A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések.* Szerk. Szabó Márton: Budapest, L'Harmattan, 2003, 75.

39

Minden bizonnyal igaza van Kari Palonennek, amikor a politika fogalmának 20. századi értelmezései közül az egyik nagy látens irányzatot Schmitthez kapcsolja, és azt állítja, hogy Schmitt rendkívüli hatása jórészt azon alapszik, hogy félreértették őt.[2] De ezt tarthatjuk egyfajta „hasznos félreértésnek " is, amely a politikáról való gondolkodás sajátos útjait nyitja meg, mely rögtön egy ellentmondás feloldását, vagy legalábbis megfogalmazását igényli. A megkülönböztetésre helyezett hangsúly összhangba hozható azzal az elméletalkotási igénnyel, hogy a politikát színtisztán határvonások és megkülönböztetések komplex rendszereként értsük meg. De a megkülönböztetéseknek tartalmuk van, az ellenséges állapot például, ahogyan a bármilyen politikai megkülönböztetés lehetőségének a hiánya is, a politikai élet végét jelenti. Lehetne úgy fogalmazni, hogy ezek a politikába *befelé* vezető és a politikából *kifelé* vezető út kérdését jelentik. Mindezt – schmitti mintára – a politikai konfliktusok *intenzitása* felől is meg lehet közelíteni. Más megfogalmazásban: a politikának intenzitásalapon van egy alsó küszöbe és egy felső határa.

A politika kettős határát jelentő dilemmára adható egyik válasz a politikai agón elmélete, ami egyben segítséget is jelent annak megfogalmazásában, hogy mit jelent a politika kettős határa az intenzitás szempontjából. A politikai ontológiában a politika keletkezése (politikaiba való belépés) feltétele a konfliktus léte vagy annak lehetősége. Ez a feltétel viszont csak arról beszél, hogy kell léteznie olyan különbségnek, ami politikai. A politikai másik feltétele az, hogy kell lennie egy felső intenzitásküszöbnek is.

Általánosságban elmondható, hogy az agonisztikus politikaelméleti pozíció hármas alapzaton nyugszik: egyrészt azt állítja, hogy a politika és a konfliktus közötti kapcsolat *van* kapcsolat és az elemi, másrészről a konfliktus *eltörölhetetlen*, harmadrészt a konfliktus *értékes*.[3] A konfliktus természetes és konstitutív. Mivel konfliktusról van szó, ami mindig csoportok között zajlik, ezért a csoportokat kialakító identifikációk különösen jelentős szereppel rendelkeznek, miközben a konfliktusok egy közösség számára tényleges alternatívákat tárnak fel, vagyis lehetővé teszik a döntést.

Chantal Mouffe esetében a konfliktusok és a politika összekapcsolása egyet jelent a pluralitás melletti elkötelezettséggel. Élesen kritizálja azt az álláspontot, mely szerint a politikából eltüntethetőek a határvonások és megkülönböztetések. Ennek kapcsán állítja azt is, hogy a deliberatív demokrácia védelmezői képtelenek szembenézni a demokratikus közösségek lényegi pluralitásával, sőt demokráciakoncepciójuk alapja a pluralitás megszüntetése. Megfogalmazása szerint bár a kortárs liberálisok rögzítik a „pluralizmus té-

[2] Palonen, Kari: *Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate*. European Political Science, (2007)/6., 69–78.

[3] Deveaux, Monique: *Agonism and pluralism.* Philosophy & Social Criticism, 25(1999)/4., 1–22.

40

nyét", egyből abba fognak bele, hogy megkeressék azokat a procedúrákat, amelyekkel a konszenzusban eltörölhetik őket. Így „a konszenzusteremtés feltételei egyúttal annak feltételévé válnak, hogy a pluralitás eliminálódjon a nyilvánosság szférájából."[4] Ezzel szemben a pluralizmus nem egyszerűen „empirikus tény", hanem felszámolhatatlan „axiológiai alapelv."[5]

Ami a racionális diszkussziót illeti, Mouffe szerint „lehetetlen racionális konszenzust elérni kizárás nélkül",[6] ráadásul absztrakt univerzalitásra nem alapozható társadalmi kohézió és identitás.[7] A politikának pártos formát kell öltenie, vagyis szükségünk van a „szekértáborokra", mert határvonások nélkül politika egyszerűen nem létezhet.[8] A határvonások és megkülönböztetések teszik lehetővé az identitásformálódást és azt, hogy az emberek politikai elkötelezettséggel rendelkezzenek. Mouffe hosszasan érvel amellett, hogy az ember politikai vagy közösségi, még inkább tömeglény, természete részeként identifikációs vággyal. Határvonások és identifikációs lehetőségek két okból is fontosak. Először, szükségesek a politika működéséhez, egyben a demokratikus politika legitimálásához.[9] Másodszor, ha nincsenek jól artikulált variációk, amikkel azonosulni lehet, az emberek olyanok iránt éreznek majd vonzalmat, amelyek valóban jól artikuláltak, mint például a radikális mozgalmak, vagy a populista pártok.

Vagyis kellenek a különbségek, szükségesek a politikában a konfliktusok, de ezeknek nem szükségszerűen kell kizáró ellentét formáját ölteniük. Éppen ellenkezőleg. Meg kell húzni ezt a határt, ami azt is jelenti, hogy a liberális demokráciáknak szükségük van egy globális határvonásra, annak megjelölésére, hogy ki az idegen. A politika határai politikaiak.

Mindazonáltal pont itt fogalmazható meg a politikai felső határának a problémája. Mouffe nehezményezi, hogy a kortárs értelmezések nem tudják a politikát a mi/ők-megkülönböztetés keretén belül megragadni, és ezzel képtelenné válnak annak megkülönböztetésére, hogy valójában mely konfliktusok elfogadhatóak egy demokratikus politikai közösségben és melyek nem. A politika természete szerint konfliktusos, aminek jelentőségét az adja, hogy a politikai identitások akkor is kialakulnak és felszínre bukkannak, ha nem akarják őket. Sőt, akkor jönnek igazán radikális formában létre, amikor nem akarják őket. A kérdés tehát nem az, kellenek-e az érzelmek a politikában vagy hogy vannak-e egymással konfrontálódó csoportok, hanem az, hogy milyenek le-

---

[4] Mouffe, Chantal: *Carl Schmitt on the paradox of liberal democracy = The Challenge of Carl Schmitt,* szerk. Chantal Mouffe, Verso, London – New York, 1999, 46–47.
[5] Mouffe, Chantal: *The Paradox of Democracy.* Verso, London – New York, 2000, 19.
[6] Mouffe, *Carl Schmitt...*, 44.
[7] Lásd *Uo.,* 47., ill. az identitáshoz, Mouffe, Chantal: *A politika és a politikai*. Századvég, (2011)/60, 25–47.
[8] Mouffe, Chantal: *On the Political.* Routledge, London – New York, 2005, 6.
[9] Vö. Mouffe, *The Paradox...*, 4.

41

gyenek ezek a csoportok, pontosabban milyen határvonáson alapuljon az identifikációjuk s milyen legyen a viszonyuk a többi politikai szereplőhöz.[10]

A kortárs politikafelfogásokban van egyfajta általános ódzkodás a politika affektív dimenziójától, ami mind a politikatudományi, mind a politikaelméleti variációkra jellemző. Főrészt azon ok miatt, ami a racionalitás elvesztését vetíti előre, és azt sugallja, hogy a politikai identitások szélsőséges határvonásokra alapozva jönnek létre. Az érzelmek és a politika összekapcsolódásának példaszerű esete a politikai radikalizmusoké, vagy más terminológia keretein belül fogalmazva, az önmaguk tisztaságával telítődő identitásoké.[11] Ezek az érzelmi elköteleződésen alapuló identitások mindig zártak, a politika és a társadalom többi, pontosabban rendszerint néhány kiválasztott szereplőivel szemben kirekesztőek. Pusztítóak a közösségre és a jó kormányzás céljaira nézve. A politikai csoport identitását létrehozó megkülönböztetések (határvonások) homogenizálóan hatnak a csoportra magára, miközben radikális különbségekben gondolkodnak. Az önmaguk tisztaságával telítődő identikus politikai csoportok pluralitása valójában állandósítja a pusztító összecsapások lehetőségét.

E megközelítés az identitásteremtéshez szükséges határvonást a szélső eset felől határozza meg, ezért nem általánosan érvényes, de mégis valós problémára mutat rá. Elvileg minden politikai konfliktus eljuthat abba az állapotba, hogy a csoportokat vészterhes konfrontációkba sodorja. A probléma adott: miképpen értelmezhető a különbség úgy, hogy az ne vezessen el az esszenciális identitások legitimálásához, de ne is csapjon át az ellenkező végletbe, a polgárháborús szétesésbe. Utóbbiak a politika(i) határai, vagyis a politika megszűnik létezni ezekben a határhelyzetekben. Például azért, mert átcsap puszta erőszakba, vagy mert a közös politikai teret semmisíti meg.

Az ezen a ponton felmerülő kérdés arra irányul, hogy a politika konfliktus elméleti felfogásának szükségszerűen az-e a következménye, hogy a politikai tér megsemmisül a benne működő centrifugális erőknek köszönhetően. A mouffe-i agonizmuselmélet ezen a ponton korlátozást vezet be, és kifejti, hogy a demokratikus politika nem öltheti a színtiszta schmitti barát/ellenség-konfrontáció formáját annak a kockázata nélkül, hogy a politikai társulás meg ne semmisülne. De ez egyben a demokrácia értelmezésének a kerete is: „A demokráciaelmélet alapvető kérdése az – írja –, hogy miképpen fogalmazható meg az antagonisztikus dimenzió – ami a politikai szempontjából konstitutív – olyan formában, hogy az ne omlassza össze a politikai társulást."[12]

---

[10] Vö. Mouffe, *On the Political*; Norval, Aletta J.: *Trajectories of future research in discourse theory.* In David Howarth: *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change,* szerk. Aletta J. Norval – Yannis Stavrakakis, Manchester University Press, Manchester – New York, 2000, 219–236.

[11] Pl. Norval, Aletta J.: *The politics of homecoming? Contending identities in contemporary South Africa or identité à venir.* Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 1(1996)/3, 157–170.

42

Politikai intenzitásfogalmak

A politikai fogalmának értelmezései szemlátomást mindig igénylik további politikai intezitásfogalmak keresését, illetve használatát. Mouffe az ellenség helyett az ellenfelet választja, vagy antagonizmus helyett az agonizmust. De ilyennek tekinthető egy másfajta megkülönböztetés az *enemy* és a *foe* között.[13] Én ezeket nem másodlagos vagy metaforikus fogalmakként veszem figyelembe, hanem azt állítom, hogy egy nem egységes, de átfogóan konfliktuselméleti politikafelfogást képviselnek, így lehetővé teszik a politika konfliktusos értelmezését, de az egyes – kívánatos vagy kevésbé kívánatos, normatívan vagy leíróan értett – helyzeteket intenzitásuk alapján differenciálják. Röviden: a politika kortárs felfogásainak egyik paradigmája alá rendelhetőek, de nem egyneműsítik azt. A később tárgyalandó klasszikus intenzitásfogalmak például különösen plasztikusan ábrázolják azt, hogy a konfliktusos állapotban a szembenálló felek összetartoznak. Ebből következően azt is, hogy konfliktus és közösség egymással szorosan összekapcsolódik, bár viszonyukat feszültség jellemzi.

A Mouffe által leírt agónkoncepció fogalmilag az antagonizmustól az agonizmusig való eltolódásban érhető tetten, és némi fényt vet arra, hogy miért jöhet Schmitt a képbe: politikai fogalma redukálhatatlanná teszi a politika megértésében a konfliktus szerepét. Vagyis Schmitt politikaelmélete a politika konfliktusos értelmezését mélyíti el. Ez a politikai formula politikai ontológiai interpretációiban, melyek a politika természetére kérdeznek rá keletkezése és pusztulása, tehát határai vonatkozásában, talán nyilvánvaló. De nem ellentmondásmentes, és az ellentmondás feloldásának a módja – legalábbis Mouffe-ot olvasva – a demokrácia elmélete az agón intenzitásfogalma körül kiépítve.

Érdemes röviden felidézni az agónt és a többi politikai intenzitásfogalmat illetően alapvető barát-ellenség megkülönböztetést. Ennek kapcsán először az a schmitti kérdés a fontos, hogy miképpen határozható meg a jellegzetes politikai minőség egy olyan világban, ahol nem egyértelmű, hogy mi politikai és mi nem. Maga a politikai fogalma ennek az állapotnak az elméleti reflexiója. A „specifikus politikai megkülönböztetés," ami a politikait sajátosan jellemzi, „a barát és az ellenség megkülönböztetése,"[14] és a politikai jelenségek megértésében ez a döntő, azaz a politikai, nem a politika. Értelmezői ezen a ponton kiemelik, hogy ez *fogalmi* meghatározás, vagyis nem egy tárgyterület kimerítő

[12] Mouffe, *On the Political*. 52.

[13] Lásd Schwab, George: *Enemy vagy Foe: A modern politika konfliktusa = Az ellenség neve,* szerk. Szabó Márton, Jószöveg, Budapest, 1998, 39–55.

[14] Schmitt, Carl: *A politikai fogalma = A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok,* Carl Schmitt, Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest, 2002, 19.

43

se, vagy valamilyen politikai lényeg meghatározása.[15] A politikai nem hoz létre önálló tárgyterületet.[16] A politikai formula nem kimerít, hanem Szabó Mártont idézve, *megérint*.[17] Nem lényegről van szó, hanem annak kritériumáról, hogy mi az, ami politikai. Ez egyrészt a barátok és ellenségek elkülönítésének, másrészt az elkülönítés intenzitásának a függvénye.

Ez nem problémamentes megközelítés, mivel szubsztancia és kritérium nem szükségszerűen áll távol egymástól, s ennek éppen a politika kapcsán lehet jelentősége. A politikai formulában a pólusok viszonya aszimmetrikus, az ellenségnek van nagyobb magyarázóereje. Továbbá maga a megkülönböztetés tartalmaz szélső intenzitást. Noha állítható az, hogy ez nem a politikai élet lényege, hanem csak a politikát különösen jellemző minőség, valamint hogy nem a barát és az ellenség a politikai kritérium értelme, hanem a *megkülönböztetés*, a határvonás aktusa maga, a politikai jelleg mégis ilyen módon van megfogalmazva. E megfogalmazhatóság igazolható tapasztalati alapon; a politikai világot azért jellemezheti karakteresen e megkülönböztetés, mert különösen intenzív megjelenési formája olyan jelenségeknek, amelyeket a politikai életben tapasztalunk meg.

A politika eme radikális konfliktuselméleti megfogalmazása felveti a kérdést, ami a politikai közösségek természetére irányul. A specifikus politikai megkülönböztetés, mely egzisztenciális lehetőség, valójában nem a politikai helyzet jellemző sajátossága, hanem a *háborúé*. A háborúnak is vannak szabályai, a nemzetközi politikai tér is különféle módon lehet strukturált. A politikai fogalma azért zavarba ejtő, mert a harc valóságos léthelyzetére utal. Ugyanakkor világos, hogy a háború és a politika fogalmilag *nem* ugyanaz, és Schmitt azt sugallja, hogy a politika megértéséhez a háborús helyzetből kell levezetni a fogalmi elemzés eszközeit.

Általában is igaz lehet, de egy agonisztikus demokráciafelfogás számára bizonyosan az, hogy e definíció csak akkor érvényes, ha a legszélső eset valóságossága zárójelbe kerül. Ellenkező esetben az emberi élet konfliktusaiból táplálkozó „politikai" egyenlő lesz a polgárháborúval, és a politikai nem lesz értelmezhető a belső politikai életben. Erre maga Schmitt is utal, a barát-ellenség megkülönböztetés kapcsán a polgárháborúról mint reális lehetőségről beszélve.[18] A fogalomhasználat miatt érdemes idézni azt a reflexióját, melyben idézi Duverger-től azt, hogy a modern politikai pártok fejlődését *sztaziológiá*nak kellene nevezni, az ógörög *sztaszisz* ('viszály, polgárháború') kifejezés

---

[15] A kritérium meghatározásra Szabó, *I. m.*, a fogalmi nominalizmusra (a politika „mint olyan") Schmittnél, Cs. Kiss Lajos: *Egy keresztény Epimétheusz.* = Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok,* szerk. Cs. Kiss Lajos, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 255.

[16] Lásd Palonen, *I. m.,* 71.

[17] Szabó, *I. m.*, 78.

[18] Schmitt, *I. m.*, 22.

44

alapján. Schmitt ehhez azt a megjegyzést fűzi hozzá, hogy ebben az esetben Duverger-nek fel kellett volna vetnie „a barát-ellenség megkülönböztetés különféle fajtáinak a vizsgálatá[t].”[19] Vagyis a politikai világban, pontosabban a politikai közösségen *belül* a barát-ellenség megkülönböztetések egész skáláját kell feltételezni.

A politikai agónt meg lehetne határozni úgy, mint a *sztaszisz* ellentétét. Mouffe, ha nem is a polgárháborúval, de az antagonizmussal szembeállítja azt, pontosabban az antagonizmust a közösség határára tolja. Részben arra van szükség, hogy létezzen konfliktus, részben pedig arra, hogy ezek ne a maximálisan legintenzívebbekként valósuljanak meg. Itt tulajdonképpen intenzitás-skáláról van szó.

Schmittnél az ellenség kategóriája konstitutív a jelenségek politikai karakterének kialakulásában. Ez hangsúlyossá teszi a politika másik határát, a legintenzívebbet. Mouffe több helyütt utal arra, hogy a konfliktus nem omlasztható össze a politikai közösséget, azaz a politikai cselekvés normál eseteként nem fogalmazható meg a színtiszta ellenségeskedés.[20] Vagyis muszáj az eredeti barát-ellenség megkülönböztetését ama „másodlagos fogalmak” segítségével megérteni, amiket Schmitt sejtetett, de nem fejtett ki.[21] Mouffe válasza az, hogy a demokratikus politika lényege az *agón*, mely már a barát (*friend*) és az ellen*fél* (*adversary*) viszonyát fogja át, nem a barátét és az ellenségét.

Ezek jelentése röviden így foglalható össze. Ellenfél és ellenség közösek abban, hogy ellentétes oldalon álló felek, akik nem rendelkeznek közös alappal és konfliktusaiknak nincs racionális megoldása. A demokrácia ugyanakkor az a politikai keret, amely garantálja az ellenfél legitim helyét a politikában, vagyis redukálhatatlanná teszi a szerepét még akkor is, vagy különösen akkor, amikor a politikai ellenfelek meg akarják semmisíteni azt, vagyis ellenségként viselkednek. Tehát az agónt illetően mind a cselekvőknek, mind a demokratikus rezsimeknek feladatuk van. A politikai másik mint ellenfél nem megsemmisítendő másik, létezése legitim, bírálói jogai kétségbe vonhatatlanok, ugyanakkor a másikkal való egyet nem értés az értékeket illetően nem fundamentális, hanem rangsoroló jellegű. A politizálás olyan szereplők között zajlik, akik elfogadják a demokratikus élet közös alapjait, ami együtt jár azzal, hogy az ellenség helye immár kívülre kerül.[22] Még szeptember 11. tapasztalata előtt írja:

---

[19] *Uo.,* 86.
[20] Lásd Mouffe, *On the Politics*.
[21] Szabó, *I. m.*, 76., 85.
[22] Norval, *Trajectories of future*...; Mouffe, Chantal: *A politika és a politikai*. Századvég, (2011)/60, 25–47.

45

„Az ellenfelek harcolnak ugyan egymással az értelmezésekért és az értékek rangsorolásáért, de a liberális demokrata életformát alkotó értékek iránti elkötelezettségük egy közös »mi«-hez tartozás szolidáris érzését hozza létre bennük. [...] Hangsúlyozni kell, hogy az ellenség kategóriája nem tűnik el; most azonban már azokra vonatkozik, akik nem fogadják el a demokratikus életformát megalapozó értékeket."[23]

A politikai élet kizáró nagy külső határvonása azok között húzódik, akik elfogadják ezt a közös életet, és azok között, akik nem. Akik elfogadják, azok egyben azt is elfogadják, hogy különbségeik kölcsönösen nem számolhatók fel, vagyis konfliktusban állnak majd egymással. A politika szétválaszt és összeköt, méghozzá egyszerre.

Politikai *sztaszisz*fogalom

A klasszikus retorikai és politikai gondolkodásban olyan fogalmakat találunk, amelyek alkalmasak arra, hogy a politikát a konfliktus és az intenzitás aspektusából világítsák meg. Különösen azért lehetnek érdekesek, mert mindeközben a politika közösségi aspektusára is utalnak, köszönhetően annak az általános előfeltevésnek, hogy a konfliktusban álló pólusok összetartoznak. A klasszikus politikai, retorikai és filozófiai intenzitásfogalmak, mint a *sztaszisz* és a *kairosz*, az összekötő kapcsot képezik konfliktus és közösség értelmezésében. E fogalmakat és jelentéseiket gyűjtöm itt össze, Michael Carter, Nicole Loraux, Mogens Herman Hansen, G. B. Kerferd és mások munkáira támaszkodva.

A polgárháború a politikai formula által megragadott konfliktus legintenzívebb formája, megfelelője a *sztaszisz*. Valójában olyan gyűjtőfogalom, ami a polgárháborút, a viszálykodást, ellenségeskedést, az egyet nem értést mind magában foglalja,[24] tehát egy különleges fogalom, ami önmagában a konfliktusok széles spektrumát fogja át.

A politikai *sztaszisz* polgárháború; a politikai gondolkodásban megkülönböztették a háborútól (*polemosz*).[25] A háborút poliszok vívták egymással, vagyis önmagukban egész, kész entitások, amelyeket ebben a relációban az egység jellemzett. Az egységes polisz (és a polisz egysége) a háború legitim aktora. A polgárháború ezzel szemben az a háborús esemény, amely egyazon poliszon belül történik meg, vagyis a háborúzó polisszal szemben a belül megosztott polisz.[26]

---

[23] Idézi Norval, *Trajectories of future...*, 230.
[24] Skultety, Steven C.: *Delimiting Aristotle's conception of stasis in the Politics*. Phronesis, (2009)/54., 347., 356–357.
[25] *Uo.,* 356., Cartledge, Paul: *Ancient Greek Political Thought in Practice.* Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2009, 22.
[26] Loraux, Nicole: *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens.* Zone Books, New York, 2002, 22. és a következő oldalak.

46

A háború legitim, de csak a polisz kapuin kívül; háború és polisz összekapcsolódhat, de csak akkor, ha a polisz megmarad egységesnek. Háború és polgárháború elválik egymástól.

A polgárháborús jelentésű *sztaszisz* fogalomtörténeti eltolódásainak rekonstrukciója érdekes fényt vet arra, hogy mi történik egy megosztott szituációban. A szó eredeti jelentése az, hogy hely, állás vagy pozíció, amely egy szemantikai átvitellel álláspont lett, majd kiterjesztődött a közös nézeteket valló emberek csoportjára, ezt követően az eme csoportok közti viszonyt kezdte jelölni, végül pedig az eme csoportok közti viszony intenzitását, a polgárháborút.[27] Ami a poliszban történik, és a polgárháborút megkülönbözteti a háború helyzetétől, az az adott konkrét helyhez kötődés, nemcsak fizikai, hanem diszkurzív értelemben, vagyis politikai módon, majd e kötődések megsokszorozódása ugyanazon téren belül, végül szétválásuk és ütközésük. A diskurzus helyei nem kitöltik – valójában létrehozzák – a teret, hanem kettéosztják. A konstituálás szituációjában, ahol a *Jó Erisz*, az agón működik, a tér helyekre osztódik; a pusztítás szituációjában, ahol a *Rossz Erisz* működik, a tér két külön térre válik szét.

A viszály a politikai közösség identitásvesztését hozza magával és a polisz mint egység megszűnését. Kérdés, hogy ezzel automatikusan megszűnik-e maga a polisz is, ha ebben az esetben a polisz alapjaiért dúl a küzdelem. A *sztaszisz* polgárra vonatkoztatott fogalma azt sugallja, hogy a polisz ideáján kívülre lehet kerülni, és létezik olyan helynélküli hely, ahol egy ember egyetlen polisz polgára sem lehet. A polisz polgárát *politész*nek nevezték, míg a polgárháborúban állót *sztasziotész*nek. A *sztaszisz* azzal a következménnyel jár, hogy a polisz elveszti polgárai lojalitását. A *sztasziotész* fogalma azt mondja ki, hogy ez a lojalitás a *sztaszisz*hoz pártol; a polisz polgára a viszály polgára. Azt sugallja, hogy nem tartoznak a poliszhoz, és valamilyen más, már kiformálódott partikularitással sem identikusak. Lehet úgy érvelni, hogy egyik állítás sem igaz: a *sztaszisz*hoz való hűség azt jelöli, hogy emberek belebocsátkoznak a küzdelembe csoportjaik oldalán a polisz alapjaiért vívott harcban. A *sztasziotész* egyfajta harmadik nemhez tartozik, és arra utal, hogy a politikai közösség identikusságának biztos alapjai elvesztek, a küzdelem kimenetele bizonytalan, csak az tudható, hogy a megosztottság létezik és a küzdelem elfogadott.

Arisztotelész szerint a *sztaszisz* a legintenzívebb belső konfliktus, erőszakos, és a fennálló helyzet teljes megváltozását eredményezi. A polgárháború a politikai berendezkedések változásának a legfőbb oka. Ezért a *sztaszisz* lehetséges jelentései közül ő a legszélsőségesebbre alkalmazta a fogalmat. Ezzel elválasztotta két lehetséges variációtól: attól, hogy azt az eliten belüli rivalizációra

---

[27] Hansen, Mogens Herman: *Introduction = An Inventory of Archaic and Classical Poleis,* szerk. Mogens Herman Hansen – Thomas Heine Nielsen, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, 126–127., illetve lásd még Loraux, *I. m.*, 24.

47

alkalmazza, vagy a jogi döntéshelyzetet jelölje vele.[28] Röviden, a *sztaszisz*t radikális értelmében használta, a politikai *metabolé* okaként jelölve meg.

Az arisztotelészi *sztaszisz* röviden rendszerváltozás, melynek két fő oka van. Az egyik az egyenlőség hiánya, vagyis az emberek akkor hajlanak *sztaszisz*t szítani, ha úgy érzik, nem bánnak egyenlően velük. A másik ok ennek az ellentéte, a kiemelkedés igénye, hogy megbecsülésre vagy vagyonra akarnak szert tenni. Ezek mögött is számos ok áll, de a legfontosabb az, hogy az emberek akkor döntenek a cselekvés mellett, amikor úgy érzik, hogy az igazságtalanság általános, és az egész politikai berendezkedés rossz.[29] E mozzanattal válik a partikuláris a közösség univerzalitásának a szintjére, és kettős következménnyel jár. Nemcsak intenzitáskérdés lesz, hanem mélységet is nyer: a polisz alapjainak az újraírásáért zajlik a küzdelem.

A *sztaszisz*t más szemszögből is meg lehet vizsgálni. Ismeretes Szolónnak egy törvénye, melyet Arisztotelész is idéz azért, hogy legitimálja felfogását az ember politikai természetéről és a politikai részvételről. Szolón, a demokrácia mitikus alapítója egy törvényben elrendelte azt, hogy *sztaszisz* idején mindenkinek oda kell állnia valamely oldalhoz, vagyis állást kell foglalnia.[30] Végeredményben azt írta elő, hogy a végletes megosztottság esetén az embereknek nem kivonulniuk kell a politikából, hanem *dönteni*. A politikai aktivitás ebben az esetben arra irányul, hogy a polisz egyetlen testületté alakulva döntsön tulajdon sorsáról; a polisz politikai döntőbírósággá válik tulajdon alapjai ügyében. Noha Szolónt lehet másképpen is értelmezni, mégis megmutat valami alapvetőt a politikából annak határán. A *sztaszisz* a döntést sürgeti, vagy a döntés szituációja. A döntés feltétele az, hogy több lehetőség álljon rendelkezésre, de a *sztaszisz* ebből mást is megmutat, azt, hogy a megosztottság szituációja olyan kényszert jelent, amiben választani kell, és ahol nincs harmadik vagy semleges pozíció.[31]

A *sztaszisz* lényege ezeknek az ellentmondásoknak összekapcsolása. Abban a pillanatban, hogy az egymásnak ellentmondók (az ellentétek) összekapcsolódtak, megszületett a helyzet, ami a döntés felé hajt tovább. A *kairosz*, ami inkább punktuális időfogalom, ugyanezt írja le a kivételes oldaláról: a hamleti szituációt, amikor az idő kibillen, és kiköveteli a kérdést, hogy ki lesz, aki helyrebillenti azt. A *sztaszisz* a pont, ahol a meghasonlás történik, a *kairosz* pedig az idő lassú folyását megtörő kivételes pillanat.[32] Mindkettő az egymással összetalálkozók és konfrontálódók pluralitását mutatják fel; a szolóni előírás-

---

[28] Lásd Skultety, *I. m.,* illetve Cartledge, *I. m.*, 22–23.
[29] Skultety, *I. m.,* 350–353.
[30] Lásd Cartledge, *I. m.*, 24.
[31] Vö. Loraux, *I. m.,* 103.
[32] Vö. a barthesi *punctum*mal: Barthes, Roland: *Camera Lucida.* Vintage, London, 2000, 26–27.

48

ban a *sztaszisz* megmutatja ezt az összekapcsolódó szétválást, és egyben kikö-veteli a döntést, a kairotikus idő visszazökkentését.

A politikai *sztaszisz* fogalom arra a rendkívül súlyos politikai tapasztalatra reflektál, hogy a törés a politika legbensejében van, a harc a polisz szívében helyezkedik el. Amikor a gyűlésen döntést hoznak – és ez minden döntésre kiterjeszthető – a Jó Erisz eredménye látható, de minden döntés mögött ott húzódik a Rossz Erisz árnya. Nicole Loraux amellett érvel, hogy a klasszikus görögök minduntalan el akarták rejteni a döntés mögött húzódó politikumot, vagyis azt, hogy a Polisz, az *Egy* valójában *Törés* és *Sok* – és mindenekelőtt a politikummal együtt járó potenciát, az erőszakot, amit a döntés többségi jellege hordoz. Ezért a döntés sohasem lehet Győzelem, Niké, mert ott bujkál benne Erisz, a rossz viszály istennője, a gonosz és pusztító. Ezt a politikumot, pontosabban a politikainak ezt a lehetőségét rejtegette az athéni politika, amikor nem engedte, hogy egy döntést nyíltan dicsőségként ünnepeljenek a polgárok; egy győzelmet polgártársaik felett, ami beárnyékolta volna magát a politikai döntést és időről időre felidézte volna a viszályt.[33]

Ha a *sztaszisz* és a döntés közti eme kapcsolatot a politika egészének megértésére általánosítjuk, akkor az arra mutat rá, hogy a politikai agón mindig képes felidézi saját maga intenzív variációját, a polgárháborút. Az ellenfél diskurzusa mögött a mélyben ott lappang az ellenség árnya, akit majd életre hívnak. A törés minden döntésben megmutatja magát és mindig utalás a polgárháborúban megosztott poliszra. A politikai győzelem dicsőségként való ünneplése mindig valaki más legyőzésének az ünneplése, és ott lappang benne a közösség szétesésének, a politika megszűnésének a lehetősége.

Retorikai *sztaszisz*fogalom

A *sztaszisz* nemcsak a döntésre utal előre, hanem a döntés elhalasztódására és az ellentmondások feloldhatatlanságára is. A *sztaszisz* a viszályhoz viszonyítva depolitizáltan: feszültség, egymással ellentétes pólusok közti összekötő pont.

Ez tükröződik a *sztaszisz*fogalom retorikaelméleti újraértelmezésében (Hermagorasz, Quintilianus és Cicero), ahol egyensúlyi állapotot jelöl, az egymásnak ellentmondó álláspontok összetalálkozásának pontját. Ennek a pontnak a megtalálása jelenti a valódi retorikai tevékenység kezdetét, mert meghatározása adja azt a kérdést, hogy mi az, amin a felek vitatkoznak. A *sztaszisz* összekapcsol.[34]

A *sztaszisz* retorikaelméleti párja a *kairosz*, egyben a szofista filozófia egyik kulcsfogalma, és legjellemzőbb jelentése „kritikus pont az időben vagy a tér-

[33] Loraux, *I. m.,* 22., 36.
[34] Lásd *Uo.,* 121.

49

ben."[35] Untersteiner szerint a püthagóreusoknál a világot konstituáló, egymásnak ellentmondó párok közötti viszony biztosítója, az, ami az ellentéteket harmóniába rendezi, vagyis a *kairosz* a harmónia feltétele és biztosítója az ellentétek mozgása által alkotott világban.[36] A szofista filozófiában, nyomon követhető módon Gorgiasznál, a doxográfiai utalások alapján pedig Prótagorasznál, a beszédbe való kellő és egyben megfelelő módú belépés (idő)pontja; tehát *hely* és *logosz* egyszerre, ahogyan egyébként a *toposz* fogalma is megérthető.[37] A *kairosz* annak a helye és pontja, ahol a különböző logoszok egyazon dolog kapcsán összetalálkoznak, a *disszoi logoi*ban az összekapcsolódás pontja és a döntés olyan pontja is, ami maga soha nem lesz teljesen kimeríthető a logosszal; a törés az antitetikus mozgások rendszerében és egyben a spontaneitásnak az a pillanata, amely lehetővé teszi a döntést. A *kairosz* pontosan az az állapot, ami döntésre, s ezzel gondolkodásra sürget.

A *kairosz* leginkább időmetafora, a *sztaszisz* pedig hely; előbbi jellegzetesen a szofista filozófia hagyományának a része, másik a retorikáé, ezért jelentése és sorsa explicitebb. Hermagorasz retorikaelméletének kulcsmozzanata.

A *sztaszisz* a hermagoraszi értelemben az, amit meg kell határozni a retorika – a vita – tárgyaként. Vagyis melyek azok a mozzanatok, amelyekben a felek nem értenek egyet, és amiről aztán az egész vita folyni fog. Ennek a retorikának a példaszerű helyzete nem a nyilvános előadás vagy a politikai érvelés, hanem a tárgyalás. A *sztaszisz* tehát leginkább egy folyamatként írható le, amelynek a célja annak tisztázása, amelyről a tárgyalás majd szól. A hermagoraszi kifejezés egyáltalán nem véletlen és nem is rossz választás, hiszen pontosan sugallja azt, hogy amiről a vitában szó van, az nem az egyetértés mozzanata, hanem a küzdelem pontja. De rámutat arra is, hogy vita egyáltalán nem lehetséges a vitában – s annak tárgyában – való *egyetértés* nélkül. A *sztaszisz* a konfliktusban való egyetértés folyamatát írja körül. Mindemellett tulajdon megoldását is körülrajzolja, mert a vita tárgyának meghatározásával olyan állapot alakítható ki, amelyben az ellentmondások között végül dönteni lehet.[38]

Az elkövetett tett megnevezése körüli viták azért fontosak, mert a megnevezés a tettet a szándékosság többletjelentésével fedi le, amiben implicit ott van az, hogy az elkövető gonosz volt, és hogy tette jogsértő. Ehhez meg kell határozni azt, amiről azt állítjuk, hogy jogsértő, mint például azt, hogy mi a lopás vagy a házasságtörés. Sokszor nem az a kérdés, hogy *elkövették-e* a tettet,

---

[35] Carter, 1988. Lásd még Sipiora, Phillip: *Introduction: The ancient concept of kairos = Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis,* szerk. Phillip Sipiora, James S. Baumlin, University of New York Press, Albany, NY, 2002, 1–22.

[36] Elemzi Carter, 1988, 101–102.

[37] Lásd Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény.* Atlantisz, Budapest, 1993, a következők: *Prótagorasz* DK 80 A1 52; *Gorgiasz* DK 82 B6; *Disszoi logoi* 2.19–20, 5.9. Prodikosz Platónnál: *Phaidrosz* 267a–b.

[38] Lásd Carter, 1988, 100.

50

hanem az, hogy *miként kell értelmezni* azt, így hogy a megnevezett tett jogsértő-e, majd pedig hogy az ekként definiált tettet valóban elkövették-e, vagy esetleg *mást* követtek el.[39]

A definíciós viták a vita kezdetén egyáltalán nem mellékesek, pontosan azért, mert, miként írja, itt dől el, hogy „a tettes jogsértő és gonosz-e vagy sem," a tett definíciójának a segítségével. „Mert a gonoszság és a jogtalanság a szándékban van, és az olyan szavak, mint lopás, garázdaság, többletjelentésként a szándékot is jelölik."[40] Arisztotelész kicsit később arról is beszél, hogy mit és miképpen lehet vitatni a „vitatott kérdéseket" vagy a vádlottat „terhelő vélekedést", ennek során pedig „vagy a tényállást tagadjuk, vagy azt, hogy kárt okoztunk, vagy azt, hogy a másik félnek okoztunk kárt, vagy azt, hogy ez jogtalanság, vagy azt, hogy alávalóság, vagy azt, hogy súlyos alávalóság."[41]

Arisztotelészéhez képest Hermagorasz retorikája formálisabb, de mindkettőjükre igaz, hogy a vitaszituáció kiinduló pontjának tekintik a vitát magáról a vitáról. Hermagorasznál ez a *sztaszisz*, az ügyállás, bár Quintilianus is egész sor problémát sorol fel tisztázandó azt, mit kell érteni ez alatt.[42] A legjellemzőbb alpontok, melyekkel meghatározható az ügyállás, az, hogy létezik-e az a dolog, amit vitatnak; mi az tulajdonképpen; mi a minősége; bíróság elé kell-e citálni vagy sem.[43] Hermagorasz *perisztaszisz*ai (a *sztaszisz* körülményei vagy feltételei): ki tette, mit tett, hogyan, hol, miért, mikor, milyen eszközökkel.[44]

A bírósági tárgyalás eme modellje kétségkívül maga is rendezett s ezzel egyúttal rendezhető világot feltételez. Arisztotelész viszont olyan kifogásokat hoz a váddal szemben, hogy olyan érzésünk lehet, azok inkább fordulnak elő a politikai vitákban, mint a jogiakban, vagyis kevésbé formálisak és jobban megfelelnek az arisztotelészi értelemben vett retorikai szituáció definíció szerinti nyitottságának. Hermagorasz és Quintilianus retorikaelmélete viszont már azt sugallja, hogy egyáltalán nem lehetséges vita intézményes rendezettség nélkül.

Viszonylag egyértelmű, hogy ebben a helyzetben érvek agonisztikus versengéséről van szó, sőt maga az eljárás szabályossága és a *sztaszisz* diszkurzív gyakorlata az, ami a helyzetet agónná rendezi, pontosabban elvárja azt, hogy a vita ilyen módon folyjon. Az összecsapásoknak van valamilyen kerete, és ezt egy olyan fogalom segítségével határozzák meg az ókori retorikaelméletek, ami elsősorban, legalábbis politikai értelemben, viszályt vagy polgárháborút jelent.

---

[39] Arisztotelész: *Rétorika.* Gondolat, Budapest, 1982.
[40] *Uo.*
[41] *Rétorika,* 1416a.
[42] Quintilianus: *Szónoklattan.* Kalligram, Pozsony, 2009 III.6.
[43] Utóbbi Quintilianusnál *kifogás*, amely a bíróság illetékességét kérdőjelezi meg. A felsoroláshoz Carter, 1988, 100.
[44] Visy, 2004, 114. (Az idő itt *kronosz*.) Quintilianus idéz olyan variációt is, melyben különbséget tettek az időn belül *kronosz* és *kairosz* között, III.6.25.

51

Mindazonáltal a retorikai *sztaszisz* nem fogja garantálni azt, hogy a felek egyetértenek a végén. A *sztaszisz* eltérő véleményeket kapcsol össze, vagy talán pontosabb eltérő nézőpontú cselekvők összekötéséről beszélni. Azt feltételezi, hogy a különbségek összekapcsolhatóak, és hogy azok ellenére lehetséges ugyanarról vitatkozni. Mindennek értelmezőképessége van az agónt illetően. Az agón és az antagonizmus közötti különbség megvilágítható az összemérhetőség és az összemérhetetlenség segítségével. Míg az agón különbségeket ragad meg, de a vélekedések összemérhetőek, addig az antagonisztikus diskurzusok összemérhetetlenek.

E definíciós viták minden valószínűség szerint a politizálás normálhelyzetéhez tartoznak, hiszen egy tisztán politikai helyzetben sosincs eldöntve előre, ki az erősebb, kinek az értelmezése a döntő, miközben a politikai helyzetet pontosan az ilyen különbségek dinamizálják.

Tényszerűen lehetséges olyan antagonisztikus diskurzus, ahol két (vagy több) fél semmit nem fogad el a másikból, amely esetben érdekes kérdés, hogy vitájuk nevezhető-e vitának, vagy csak az tartható annak, amelyben már van eleve valamilyen egyetértés, mint amire a retorikai *sztaszisz* is utalt. A szofisták megkülönböztették a vitát az agonisztikus és antagonisztikus dimenzióik szerint, bár valószínű, hogy az antilogoszok szofista tana nem az antagonisztikus helyzetekre vonatkozik, hanem azokra a vitaszituációkra, ahol az egymással ellentétben álló nézetek között ténylegesen létesíthető kapcsolat. Ennek esete lehet az, amire Reinhart Koselleck figyelmeztet: aki nem vesz át a másik (az „ellenség") diskurzuskészletéből, az maga teszi magát ellenséggé, és ha átvesz a másikéból, akkor kiderülhet, hogy az nem is ellenség.[45] De szó lehet arról a helyzetről is, amit Arisztotelész a retorikai álláspontok váltogatásaként ír le,[46] és ami megköveteli a másik premisszáinak és értékrendjének alapos ismeretét.[47]

Végül a *sztaszisz* eme ellentmondásossága rákérdez arra, hogy érdemes-e már magában a vitatárgy meghatározásában egyetértést feltételezni. Meglehetősen sok esetben fordul elő az, hogy az agonisztikus és az antagonisztikus mozzanatok keverednek egymással, ugyanakkor ez nem szükségszerűen zárja ki, hogy bizonyos dolgokban egyet lehessen érteni. Elképzelhető viszont, hogy a felek soha nem fognak tudni megegyezni, ellenben folyamatosan vitatkoznak arról, hogy minek az esete áll fenn. Ez ugyan mélyen destruktívnak tűnik, de mégiscsak olyan helyzetre mutat rá, amelyben a felek *benne vannak*, és amelyben már vitát folytatnak. Ami azt sugallja, hogy nem a diszkurzív ellent-

[45] Koselleck, Reinhart: *Ellenségfogalmak = Az ellenség neve* Szerk. Szabó Márton, Jószöveg, Budapest, 1998, 12–23.
[46] Idézi Kerferd, G. B.: *A szofista mozgalom.* Osiris, Budapest, 2003, 142.
[47] Illetve vö. Hérakleitosz eme értelmezésével: Loraux, *I. m.*, 108–111.

52

mondás a fontos, hanem a helyzet, amiben az ellentmondás nem egyszerűen csak zajlik, hanem az hozza létre.

A konfliktusos politika azt sugallja, hogy a politika ellentmondó feleinek diszkurzív gyakorlatait inkább úgy kellene megértenünk, mint amelyekben a felek folytonosan váltogatva lépnek be a vita agonisztikus és antagonisztikus dimenzióiba, és a prodikoszi értelemben hol megszakítják, hol pedig újrakezdve folytatják a vitát. Kivételes vagy szélső esetben pedig soha nem fogják tudni megjelölni a vita tárgyát, soha nem jön el az a pillanat, amire a „(majd) fogunk" irányul, tehát a vitáról szóló vita soha nem teljesíti be a magában rejlő ígéretet, azt, amiért egyáltalán belekezdtek; hogy egyszer majd valóban vita fog zajlani. A *sztaszisz* fogalma képes lehet átfogni ezeket a különbségeket, s ha nem is ideális, de politikai állapotként bemutatni az agónnak és az agón határainak a mozgását, röviden azt, hogy az ellentmondások különböző fajtái megszüntethetetlen részét képezik a politikának.

Irodalomjegyzék

Arisztotelész: *Rétorika.* Gondolat, Budapest, 1982.

Barthes, Roland: *Camera Lucida.* Vintage, London, 2000.

Cartledge, Paul: *Ancient Greek Political Thought in Practice.* Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2009.

Cs. Kiss Lajos: *Egy keresztény Epimétheusz.* = Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok,* szerk. Cs. Kiss Lajos, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 241–286.

Deveaux, Monique: *Agonism and pluralism.* Philosophy & Social Criticism, 25(1999)/4., 1–22.

Gyulai Attila: *Nyelv és retorika Carl Schmitt politikaelméletében.* Doktori értekezés, kézirat. ELTE, Politikatudományi Doktori Iskola, Budapest, 2014.

Hansen, Mogens Herman: *Introduction = An Inventory of Archaic and Classical Poleis,* szerk. Mogens Herman Hansen – Thomas Heine Nielsen, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, 1–153.

Kerferd, G. B.: *A szofista mozgalom.* Osiris, Budapest, 2003.

Koselleck, Reinhart: *Ellenségfogalmak = Az ellenség neve,* szerk. Szabó Márton, Jószöveg, Budapest, 1998, 12–23.

Loraux, Nicole: *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens.* Zone Books, New York, 2002.

Mouffe, Chantal: *A politika és a politikai*. Századvég, (2011)/60, 25–47.

Mouffe, Chantal: *Carl Schmitt on the paradox of liberal democracy = The Challenge of Carl Schmitt,* szerk. Chantal Mouffe, Verso, London – New York, 1999, 38–53.

Mouffe, Chantal: *On the Political.* Routledge, London – New York, 2005.

Mouffe, Chantal: *The Paradox of Democracy.* Verso, London – New York, 2000.

Norval, Aletta J.: *The politics of homecoming? Contending identities in contemporary South Africa or identité à venir.* Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 1(1996)/3, 157–170.

Norval, Aletta J.: *Trajectories of future research in discourse theory. In David Howarth = Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change,* szerk.

Aletta J. Norval – Yannis Stavrakakis, Manchester University Press, Manchester – New York, 2000, 219–236.
Palonen, Kari: *Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate*. European Political Science, (2007)/6., 69–78.
Platón: *Phaidrosz.* Atlantisz, Budapest, 2005.
Quintilianus: *Szónoklattan.* Kalligram, Pozsony, 2009.
Rankin, H. D.: *Ouk estin antilegein = The Sophists and their Legacy,* szerk. G. B. Kerferd, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, 25–37.
Schmitt, Carl: *A politikai fogalma = A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok,* Carl Schmitt, Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest, 2002, 5–102.
Schwab, George: *Enemy vagy Foe: A modern politika konfliktusa = Az ellenség neve* szerk. Szabó Márton Jószöveg, Budapest, 1998, 39–55.
Sipiora, Phillip: *Introduction: The ancient concept of kairos = Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis,* szerk. Phillip Sipiora, James S. Baumlin, University of New York Press, Albany, NY, 2002, 1–22.
Skultety, Steven C.: *Delimiting Aristotle's conception of stasis in the Politics*. Phronesis, (2009)/54., 346–370.
Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény.* Atlantisz, Budapest, 1993.
Szabó Márton: *Politika versus politikai. Carl Schmitt „das Politische" fogalma*. = *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések,* szerk. Szabó Márton, Budapest, L'Harmattan, 2003, 71–85.

54

GYULAI ATTILA

Olvasatok között: Rousseau, Schmitt és Paul de Man politikaelmélete

Az alábbi tanulmánynak két célja van.[1] Az első Paul de Man politikaelméletének elemzése, annak vizsgálata, hogy milyen politikaelméleti implikációi lehetnek egy alapvetően irodalomelméleti és irodalomkritikai életműnek. A második cél az előbbi téma vizsgálatának lehetőségére vonatkozik, arra, hogy milyen feltételek mellett beszélhetünk politikaelméleti elemzésről, miként lehetséges egyáltalán szövegek politikaelméleti szempontú olvasata. Mint látható lesz, Paul de Man éppen abból a szempontból lehet érdekes, hogy esetében a két kérdés nem választható el egymástól. A politikaelmélet éppen attól az, ami, hogy miközben kijelöli és értelmezi tárgyát – legtágabban a politika mibenlétének kérdését –, folyamatosan rá is kérdez a kijelölés és értelmezés, tehát saját cselekvése politikai feltételeire. De Man esetében ezek a feltételek a politika nyelviségének és a nyelv politikai voltának kettős problémájához, nyelv és politika egymásba fonódásához vezetnek.

Paul de Man politikaelméletének vizsgálata nem magától értetődő téma, nem olyan, mint – hogy a címben jelzett további szerzőkre utaljak – Jean-Jacques Rousseau vagy Carl Schmitt politikaelméletének elemzése. Utóbbiak esetében a politikaelméleti kérdés magától értetődő, nem igényel különösebb magyarázatot, részben műveik – legalábbis egy részüknek – világosnak látszó besorolhatósága miatt, részben azért, mert helyük szilárdnak látszik bármilyen politikaelméleti kánonban. Ki kell majd térni arra, hogy egyik szempont sem olyan magától értetődő, ahogy elsőre látszik: mind Rousseau, mind Schmitt esetében problémát jelent azoknak a tematikus határoknak az azonosítása, melyek elkülöníthetőnek tüntetik fel a politikai problémákat az életművek más területeitől. De Man esetében azonban még ilyen bizonytalan alapokra sem támaszkodhatunk.

Amennyiben ugyanis kérdés, hogy milyen kapcsolat lehet irodalom és politika között, akkor milyen jelentősége lehet az irodalomelméletnek a politika-

[1] A tanulmány a Magyar Művészeti Akadémia támogatásával készült.

55

elmélet számára? Rousseau természeti állapota kapcsán de Man így teszi fel a kérdést:

> „ez a radikális fikció miért marad továbbra is elengedhetetlen a jelen bármiféle megértése számára [...] [m]iféle episztemológia remélheti, hogy 'jól ismer' egy radikálisan fiktív állapotot?"[2]

Már most érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy könnyen félrevezető lehet a de Man által tárgyalt problémák pusztán tematikus értelemben vett olvasata. Látható lesz majd, hogy Rousseau kapcsán de Mant nem a természeti állapot, de nem is annak a politikai rendnek a jelentése érdekli, amiről a politikaelmélet hagyományosan beszélni szokott, hanem az az idézetben is felsejlő mozgás, amely a jelentésesség feltételeit megteremtve megismerés és politikai cselekvés között lezajlik. Ebben az értelemben de Man számára Rousseau *Társadalmi szerződés*e nem szó szerint olvasandó politikaelméleti értekezés, hanem egy olyan szöveg, amely *mint szöveg* mutat rá a fikció (irodalom) és a politikai cselekvés kapcsolatának lehetőség-feltételeire. Mielőtt tehát arról beszélnénk, hogy mit jelent egy szöveg mint politikaelmélet, azt kell tisztázni, ha ez egyáltalán lehetséges, hogy miként lehet a szöveg egyáltalán politikaelmélet, és ennek implikációjaként: politika.

Paul de Man azonban nem írt politikaelméletet. Munkái bár rendszeresen érintenek az iménti értelemben vett politikai témákat, alapvetően az irodalomról, a modernizmus és a romantika költészetéről, ezek retorikai problémáiról, valamint az ezzel összefüggő filozófiai kérdésekről szólnak. De Man érdeklődési területét többé-kevésbé Mallarmé, Yeats, Baudelaire, Keats, Wordsworth, Hölderlin, Rousseau, Kant és Hegel neve jelöli ki. A politika problémái első látásra csak érintőlegesen, véletlenszerűen kapcsolódnak hozzájuk. Némi leegyszerűsítést megkockáztatva azonban kijelenthető, hogy de Man azt vizsgálta, hogy a modernitás kontextusában a jelentés szükségszerű töredékes volta, a lét egységének megbomlása, pontosabban az ezzel való szembesülés milyen módon jelenik meg azokban a szövegekben, amelyek ezt a problémát nem csupán tárgyukként közelítik meg, de akarva-akaratlanul azon keresztül is, ahogy az eredendő törés problémájáról szólnak. Még rövidebb, de korántsem egyszerűbb módon arról van szó, hogy az esztétika miként válik ideológiává, és miként tölt be a megismerés és a cselekvés, az episztemológia és az etika között szükségszerű kapcsolatot, és a leírás megalapozhatatlanságából miként következhet politika.

Rousseau az egyik legfontosabb, bár messze nem kizárólagos forrása volt de Man ilyen irányú elemzéseinek. A számos tanulmányon keresztül azonban,

---

[2] De Man, Paul: *Az olvasás allegóriái: figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György, Magvető, Budapest, 2006, 161.

56

amelyet de Man Rousseau különféle írásainak szentelt, az imént jelzett problémák pontosan kimutathatóak. Az alábbi elemzés azonban, talán már sejthető okokból is, nem szorítkozik kizárólag de Man Rousseau-olvasataira. Pusztán tematikus értelemben ugyanis már az eddigiek alapján is adódik egy további szerző bekapcsolása, méghozzá Carl Schmitté, akire de Man ugyan soha nem hivatkozott, nevét – legalábbis a jelenleg hozzáférhető források alapján – soha nem említette, de akinek írásai meglepő módon hasonlóak hozzá, amit észrevehetünk, amennyiben hajlandóak vagyunk kilépni a Schmitt-recepció megszokott korlátai közül. De Man és Schmitt megközelítései ugyanis jelentős *szerkezeti* hasonlóságot mutatnak egymással. De Man és Schmitt számára egyaránt központi kérdés volt nyelv és politika összefüggése, az, hogy nem lehetséges a politika semmilyen megragadása a nyelvi közvetítettség figyelembe vétele nélkül, de egyszersmind az is, hogy a nyelvi megismerés problémái nem tárgyalhatóak úgy, mintha az lehetséges lenne a politika érvényesülésétől függetlenül.

Az alábbi tanulmány tehát a legkevésbé sem Rousseau-értelmezés, célja sokkal inkább a de Man és Schmitt közötti szerkezeti hasonlóságok, pontosabban analógiák kimutatása. Rousseau azonban, aki mindkettőjük számára meghatározó jelentőségű szerző volt, alkalmas arra, hogy rajta keresztül a de Man és Schmitt közötti elméleti kapcsolódások feltárhatóak legyenek. Ezek a kapcsolatok számos módon megközelíthetőek, annak vizsgálata, összevetése, hogy de Man és Schmitt miként olvasták Rousseau-t csak az egyik lehetséges mód, tehát az alábbiakban ennek a bonyolult összefüggésnek csak egy szelete kerül majd szóba.

Előzetesen két lehetséges feltevés fogalmazható meg. Az egyik szerint de Man Rousseau-olvasata azt mutatja meg, hogy Schmitt maga milyen jelentős mértékben függ Rousseau írásaitól. A másik feltevés szerint de Man elemzései arra mutatnak rá, hogy ő maga is Schmitt munkáin, de legalábbis schmittiánuson keresztül közelített Rousseau-hoz, még ha ennek egyértelmű filológiai bizonyítékai nem is mutathatóak ki.

Az alábbi tanulmány egyes részei egy-egy olvasatot elemeznek. Elsőként de Man Rousseau-olvasatának azt a részét, ami azzal foglalkozik, hogy milyen lehetőségei vannak magának az olvasásnak, hogy mit jelent az irodalmiság mint nyelvi-retorikai probléma. Ezt követően arról lesz szó, hogy milyen jelentősége van Rousseau szövegeinek Schmitt számára, mennyiben következnek Schmitt állításai – akár pozitív, akár negatív értelemben – Rousseau-ból. Végül, visszatérve de Man Rousseau-olvasataihoz, azt elemzem, hogy annak milyen politikaelméleti implikációi vannak, amelyek valójában nem is Rousseauról, hanem Schmitt és de Man, politika és nyelv kapcsolódásairól szólnak. Az alábbi politikaelméleti értelmezés tehát a Rousseau, Schmitt és de Man közötti olvasatokban megnyilvánuló kapcsolatokról szól, arról, hogy *mi és miként* olvasható ki a három szerző közötti összefüggésekből, hiszen végső soron politikaelméletnek ebben az esetben éppen azt nevezhetjük, ami e kettőségben jelenik meg.

57

De Man – Rousseau I.: Nyelv

Paul de Man az 1960-as évek közepétől kezdve foglalkozott intenzíven Rousseau szövegeivel, és ennek során fogalmazta meg azt a nyelvfelfogást, amelynek politikaelméleti implikációiról szó lesz a későbbiekben. Ahhoz, hogy megértsük, miért vált Rousseau kitüntetett jelentőségűvé számára, röviden ki kell térni, honnan indult ez az érdeklődés. A modernizmus, különösen pedig Mallarmé költészetét vizsgálva de Man az 1950-es évek második felében írt doktori disszertációjában azt a feszültséget állította középpontba, mely az egységteremtő törekvéssel fellépő nyelvi jelölés és ennek a törekvésnek szükségszerű kudarca között feszült, pontosabban azt a folyamatot hangsúlyozta, amelynek során a költői nyelv saját témájává teszi a jelölésre való képtelenségét. Mint írja, a nyelv pusztán formális entitássá válik, saját intencionalitása kudarcának egyértelmű jelévé, amely azonban e kudarccal együtt, éppen abból következően hátrahagyja jelölésre, méghozzá a lét, ember és természet egységének helyreállítására irányuló törekvésének nyomát.[3] A nyelv tehát nem csupán arra szolgál, hogy jelölje az eredendő szétválasztottság állapotát, hanem az egység, a lét egységének helyreállítását célozza, azt, hogy a jelölés által helyreállítsa a megbomlott harmóniát ember és a világ között. A nyelv azonban erre éppen az általa megnyilvánuló és megvalósuló közvetítettség miatt már eleve képtelen.

Talán nem túlzott leegyszerűsítés azt állítani, hogy de Man később azért fordult a romantika felé, hogy a Mallarmé által jelzett és költészete által megtestesített válság[4] eredetét keresse. A romantikáig ekkor de Man azonban még nem jut el, elakad Rousseau-nál. Mint *Az olvasás allegóriái* című könyve bevezetőjében írja, a romantikával kapcsolatos történeti reflexióra törekedett, de Rousseau-val találkozva nem tudott túljutni a „helyi értelmezési nehézségeken", és a könyv végül „az olvasás elméleteként végezte,"[5] amiről később, a halála előtt még általa jóváhagyott *The Rhetoric of Romanticism* című kötet bevezetőjében is hangsúlyozta, hogy semmiképpen sem tekinthető a romantikáról vagy a romantika örökségéről szóló munkának.[6]

Az olvasás allegóriái címmel de Man a nyelv jelölésre való képtelensége és az erről szóló értelmezés közötti kapcsolatra utalt. Rousseau jelentősége számára abból fakad, hogy ennek a problémának szinte egyedülálló példája.[7] De Man szerint Rousseau szövegei nem szorulnak rá arra, hogy kimutassa, szándékai-

---

[3] De Man, Paul: *The Post-Romantic Predicament,* szerk. Martin McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, 43., 67.

[4] De Man, Paul: *Blindness and insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Routledge, London, 1983, 7–8.

[5] De Man: *Az olvasás allegóriái*..., 7.c.

[6] De Man, Paul: *The Rhetoric of Romanticism*. Columbia University Press, New York, 1984, Vii.

58

val ellentétben miért képtelen azt tenni, amit szövegeiben ígér, Rousseau ugyanis ezt világosan láthatóvá teszi, allegorikusan éppen erről szólnak írásai, legyenek azok irodalmi, politikai, pedagógiai, teológiai vagy éppen önéletrajzi szövegek. De Man ezen a ponton bírálja – nem teljesen megalapozottan[8] – Derrida kulcsfontosságú munkáját, amelyben a francia filozófus a logocentrizmus, a jelenlét metafizikájának, vagyis a közvetlen beszédet a közvetett írással szembeállító felfogás kitüntetett példájaként beszél Rousseau-ról.[9] De Man szerint Rousseau szövegeinek nincsen vakfoltja, valójában ugyanazt mutatják ki, mint amit Derrida a nyugati metafizika történetében.[10] De Man szerint Rousseau az a szerző, aki még azelőtt láthatóvá tette a nyelv működésének figurális és allegorikus voltát, hogy a romantika ideológiává rögzítette volna a megismerés és cselekvés közötti esztétikai összefüggést.

De Man szerint a rousseau-i nyelvelmélet egyben társadalomelmélet. A társadalom úgy szerveződik, ahogyan a nyelv működik, a társadalmak kialakulása pedig elválaszthatatlan a nyelv belső feszültségétől, és attól, hogy bármiféle jelölésre csak ennek a törekvésnek a megkérdőjelezésével együtt lehet képes. Ha pedig a nyelv által generált jelentések nem megalapozhatók a nyelven kívül, akkor ez nyilvánvalóan kihat a társadalomra is.

Rousseau *Második értekezése* a kiindulópont. De Man szerint a Rousseauval kapcsolatos félreértések, misztifikációk jelentős részben ennek a szövegnek a belső feszültségeire vezethetők vissza. A probléma abból a politikatudósok és irodalomkritikusok közötti munkamegosztásból ered, ami külön tárgyalja Rousseau politikaelméleti és irodalmi szövegeit,[11] így éppen az válik láthatatlanná, ami pedig de Man szerint kulcskérdés, vagyis a két terület közötti kapcsolat kérdése.

De Man a *Második értekezés* nyelvről szóló kitérőjét Rousseau-nak az *Esszé a nyelvek eredetéről* szövegével hasonlítja össze, és azt mutatja ki, hogy Rousseau mindkét szövegben tudatában volt annak a logikai viszonynak, amely az *Esszé* alapján minden nyelv figurális voltát állítja. Hiába mondja Rousseau az *Értekezés*ben, írja de Man, hogy az első névszók tulajdonnevek voltak, ez a megállapítás az *Esszé*nek azon mondatából vezethető le, hogy az első nyelvnek figurálisnak kellett lennie.[12] A megnevezés, vagyis az *Értekezés* esetében az egyedi tár-

---

[7] De Man, Paul: *Romanticism and Contemporary Criticism*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993, 31–32.

[8] Norris, Christopher: *Paul de Man, deconstruction and the critique of aesthetic ideology*. Routledge, New York, 1988, 8.

[9] Derrida, Jacques: *Of Grammatology*. Ford. Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

[10] De Man, Paul: *Blindness and insight...,* 138–139.

[11] De Man: *Az olvasás allegóriái...*, 159.

[12] de Man: *Az olvasás allegóriái...*, 180.; Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János, Magyar Helikon, 1978, 104.; Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2007, 12.

59

gyak összehasonlításából eredő fogalomalkotás, az *Esszé*ben pedig a másik, idegen emberrel való találkozás, és ennek során egy belső érzés metaforikus kivetítése a külső tárgyra (félelem az óriásként érzékelt idegentől), egyformán oda vezet, hogy a jelölés nem alapozható meg, nem igazolható önmagán kívül. Az ember találkozása egy másik, idegen emberrel félelmet vált ki, a megnevezés ebből az érzésből ered, amit azonban egy újabb metaforikus „tévedés" követ, a félelmet kiváltó „óriásból" így lesz egy a félelemnél semmivel sem megalapozottabb összehasonlítás során „ember".[13] Míg az első metafora a félelmen alapul, a második a félelem semlegesítése, az egyenlőtlenségtől való megrettenés után az egyenlőség megteremtése a figurális szó szerintivé rögzítése által. A szó szerintivé tétel nélkül nem is lenne lehetséges társadalom, ahogyan ez *Az olvasás allegóriái* egy korábbi fejezetében Nietzsche nyomán már megfogalmazódott.

De Man az *Esszé* így értelmezett nyelvfelfogását „olvassa vissza" az *Értekezés* szövegébe, pontosabban a természeti állapot és a társadalom nyelvi összekapcsolódásába. A magyarázat tehát arra a kérdésre, hogy miként lehetséges az átmenet egy „radikálisan fiktív" állapotból a politika és társadalmi viszonyok, intézmények felé, az, hogy az átmenet nem tud nem fiktív lenni, amennyiben a két terület összekapcsolódását leíró nyelv tulajdonképpen nem leír, hanem formálja is ezt a kapcsolatot. Pontosan azért, mert a nyelv alapvetően figurális, vagy, ahogy Nietzsche írja, nem létezik „szó szerinti természetessége",[14] nem lehetséges „visszanyúlni" egy olyan pontig, ahol a nyelven kívülre lehet jutni, ahol a jelölést a megjelölt tárgyak képesek garantálni. A jelölés „igazságát" csak a nyelv garantálhatja, ami viszont nem csupán fikcióra és figurativitásra épül, vagyis csak saját magáról képes beszélni.

Érdemes hangsúlyozni: ez nem azt jelenti, hogy mindenféle jelölés már eleve lehetetlen, hogy a szavak bármit és bárhogy jelenthetnek. Az óriástól az ember fogalmáig tartó elmozdulásban éppen az a lényeg, hogy bekövetkezik a szó szerintivé válás, rögzül a jelentés, elkopik a metaforikus jelentésképződés, és éppen ez az, ami a politikai szerveződést, az ember és ember közötti viszonyt, a természeti állapotból a társadalomba való átmenetet, a jogot és a kormányzatot lehetővé teszi. Csakhogy a metaforák elkopása, az, hogy elhalványul a figuratív feszültség valójában semmi másra nem mutat rá, minthogy a nyelv törekedett túllépni saját keretein, de erre képtelen volt, és allegorikus módon nem is beszél másról, mint ennek a törekvésnek és szükségszerű bukásnak a kettősségéről. De ez nem puszta antagonisztikus szembenállást, és nem is dialektikát jelent, ami majd szintézissé oldódhatna fel, a megkülönböztetés elemei nem is azonos szinten helyezkednek el, hanem egymásba rejtve,

---

[13] De Man: *Az olvasás allegóriái*..., 181.

[14] Nietzsche, Friedrich: *Retorika*. Ford. Farkas Zsolt. = *Az irodalom elmeletei IV.,* szerk. Thomka Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997, 23–24.

60

ahogy a napfény az árnyékban vagy az igazság a tévedésben.[15] Ahogy Mallarmé kapcsán már látható volt, és ez az elképzelés de Man kései írásaiban válik a legkidolgozottabbá, az ebben a mozgásban hátramaradó nyom, a törekvés jelölésére való törekvés az, ami nyelvi, egyúttal történelmi és politikai eseményként értelmezhető.

De Man szerint a nyelv nem csupán Rousseau politikaelméletének alapja, a lényeg nem egyszerűen az, hogy a társadalom a nyelv modellje szerint szerveződik, hanem az, hogy a figurális és az átvitt értelmű jelentés közötti különbség már eleve politikai feszültségként fogható fel. Jellemző, hogy de Man jellegzetesen politikai terminológiával él, amikor arról ír, hogy a jelölésre való törekvés és a jelölés képtelenségének kettőssége nem azt jelenti, hogy mindenféle kontroll elveszett a nyelvi folyamatban, hanem azt, hogy minden konnotáció referenciális autoritásra tart igényt, de pontosan ez az igény az, ami megalapozhatatlan.[16] Amennyiben ez lehetséges lenne, az az esztétikai totalitását, egy tiszta esztétikai olvasat lehetőségét jelentené, ami valóban a jelentésre irányultság teljes felfüggesztése lenne, a referenciális jelentés kényszerétől azonban nem lehet megszabadulni.[17]

A bevezetőben jelzett a szélesebb kontextusra utalva de Man nyelvfelfogása valójában a modernitásra jellemző politikai cselekvés leírását jelenti. Az egység elvesztése, a létben bekövetkezett töréssel való szembesülés, a referenciális autoritással azonos módon leírható szuverenitásprobléma akár nyelvi, akár politikai oldalról oda vezetnek, hogy a törekvések mindig lehetetlen, de mindig szükséges cselekvésekként képzelhetők csak el.

Schmitt – Rousseau: Romantikakritika és politikai cselekvés

Első látásra Carl Schmitt Rousseau-olvasata tökéletesen illeszkedik abba a képbe, ami egy a politikai cselekvőképesség elvesztése miatt aggódó, módszerében radikális, de értékeiben inkább konzervatív politikai gondolkodótól várható. Rousseau Schmitt számára a romantikus gondolkodás modellje, a forradalom hatásaiért felelőssé tehető szerző, aki bár ellentmondásos módon, de mindazt képviseli, ami a modernitásban a megkérdőjelezhetetlen autoritás lerombolásához vezetett. Közelebbről nézve azonban kiderül, hogy a Rousseau és Schmitt közötti összefüggések ennél jóval bonyolultabbak. Schmitt számára Rousseau legalábbis a problémákat pontosan azonosító szerző, akinek való-

[15] De Man, Paul: *Blindness and insight...,* 102–103. Ahogy Carl Schmitt fogalmazna, nincs magasabb harmadik.
[16] De Man: *Az olvasás allegóriái...*, 243.
[17] *Uo.,* 242.

61

jában válaszai sem állnak áthidalhatatlanul távol tőle. Ráadásul Schmitt Rousseau-olvasata korántsem következetes, legalábbis nem következetesen negatív.

Schmitt leginkább két korai munkájában, az 1919-es *Politische Romantik* és az 1922-es *Politische Theologie* című könyveiben foglalkozik Rousseau-val, és ezek közül is az első az, amelyben az említéseken és hivatkozásokon túl Rousseau elméleti tételként is megjelenik, mint a francia romantikának a 19. századi német gondolkodókra – köztük a konzervatívokra is – legnagyobb hatást gyakorló szerzője. Ennek hátterét azonban csak a romantika fogalmából kiindulva lehet megvilágítani.

Kulcsfontosságú, hogy Schmitt szerint a romantika nem pusztán történeti korszak,[18] hanem gondolkodási mód, amelynek hatása messze túlnyúlik azoknak a szerzőknek az idején, akiket romantikusnak szokás nevezni. Amikor Schmitt a romantikáról ír, akkor olyan politikai jelenségeket bírál maga körül, amelyeket a romantikus gondolkodáshoz, a világhoz való specifikusan romantikus viszonyhoz[19] vezet vissza. A parlamentarizmus válsága így korántsem csak az 1920-as évek problémája, az nem egyszerűen a tömegdemokrácia és a parlamentarizmus ellentétéhez vezethető vissza:[20] a végtelen párbeszédben (*ewiges Gespräch*) feltárt cselekvőképtelenség alapja a romantikus irónia, mely egyrészt fikcióként kezelve, mindent egy végtelen regény kezdetének tart,[21] másrészt formaellenességénél fogva a döntések felfüggesztését implikálja.[22] A romantikus cselekvése nem több mint a világ poetizációja.[23]

A romantika Schmitt szerint szubjektív okkazionalizmus: Isten helyének, az isteni beavatkozás lehetőségének ironikus tételezése, azaz végső soron a szuverenitás bitorlása. Mint okkazionalizmus a romantika az abszolút cselekvőképességre utalna, de a szubjektív kitétel, Isten helyére az ént és a zsenit állítva relativizálja a középpontot, ellentmondásos definíciójával így Schmitt a cselekvőképtelenségre utal. Ennek középpontjába Schmitt az esztétikait helyezi, mely a megkülönböztetéseket felfüggesztve és eltörölve totálissá válik, bekebelez és felülír minden más lehetséges viszonyulást, így a politikait is. Mivel a romantika mindenre az esztétikán keresztül tekint, és mivel ennek alapja az ironikus viszonyulás, ami minden döntés felfüggesztése, a romantika politikai problémája egyszerre az, hogy láthatóvá teszi a cselekvés megalapozhatat-

---

[18] De Man, Paul: *The Rhetoric of Romanticism*. Columbia University Press, New York, 1984, 49–50.

[19] A romantika nem sajátos tárgyak és témák gyűjteménye, hanem viszonyulás („die spezifisch romantische Beziehung zur Welt"). Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. Duncker & Humblot, Berlin, 1998 [1919], 20.

[20] Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Duncker & Humblot, Berlin, 1985 [1923].

[21] Schmitt, *Politische Romantik.,* 85.

[22] *Uo.,* 66.

[23] *Uo.,* 93.

62

lanságát és az, hogy elsődlegessé is teszi, vagyis saját poetizáló viszonyulását is zárójelbe teszi. Schmitt ugyan ezt így nem mondja ki, de romantika-felfogása éppen attól nem egyértelmű vagy pusztán kritikus, hogy a romantikában számára az válik láthatóvá, ami a politikai teológia kiindulópontját jelenti: az, hogy a megbomlott egység, a megkérdőjelezhető autoritás helyén is meg kell teremteni a (politikai) cselekvés lehetőségét.

A *Politische Romantik* kitüntetett szerepet ad Rousseau-nak: Schmitt részben a romantika kiindulópontjaként, részben annak szinte tökéletes definíciójaként értelmezi Rousseau-t. Schmitt kérdése az, hogy az általa a forradalommal azonosított Rousseau miként válhatott a német konzervativizmus kiindulópontjává. Az ellentmondás azonban Schmitt elemzése alapján csak látszólagos, hiszen a romantika formaellenessége, a megkülönböztetések semlegesítése, valamint az, hogy önmaga pontos meghatározásának ellehetetlenítésére törekszik, mind olyan vonások, amelyek magyarázatot adnak számára a romantika korlátlanságára.[24]

A romantika és Rousseau kapcsán Schmitt már azokat a problémákat kerülgeti, melyekre majd az 1920-as években írt munkái adnak választ, mind a szuverenitás definíciójának, mind a politikai teológia fogalmának vagy a tiszta megkülönböztetések fontosságának a Politische *Romantik*-ban találhatók meg az előzményei, arról nem is beszélve, hogy a politikai totalitása éppen az esztétikai általánosságával szemben fogalmazódik majd meg *A politikai fogalmá*ban. A teológiai és a politikai közötti későbbi analógiát Schmitt a *Társadalmi szerződés* szövege alapján már láthatóvá teszi, de éppen Rousseau, a forradalom és a romantika negatív megközelítése miatt érdekes, hogy később ugyanez az összefüggés miként kap más megközelítést a *Politikai teológiá*ban, hogy végül a cselekvés lehetőségének helyreállításához vezessen *A politikai fogalmá*ban.

A szubjektív okkazionalizmus definíciója szerint értelmezve, a *Társadalmi szerződés* arról szól, hogy a végtelen hatalommal rendelkező Isten helyére az emberiség kerül, mindazon képességre és autoritásra igényt tartva, melyet Istentől elvitatott. A szerződéselmélet, individuális elemeitől megfosztva a forradalom során Schmitt szerint végül a vallási fanatizmussal azonos karakterűvé válik, és egyenes utat nyit a jakobinizmus felé.[25] A szentimentálisan és alapvetően esztétikai módon felfogott nép végül nem is az általános akaratban jön létre, hanem már ezt megelőzően is univerzális értéken alapuló, szubsztanciális közösségként létezik.[26] A döntés fogalma szempontjából külön jelentősége van annak, hogy Schmitt megemlíti a *Társadalmi szerződés* ok-okozati kapcsolatainak megfordítását: amennyiben ugyanis a közösség már azelőtt homogén

[24] *Uo.,* 128.
[25] *Uo.,* 69., 78.
[26] Pócza Kálmán: *Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja*. Magyar Filozófiai Szemle, 55(2011)/2, 56–74.

63

egység, hogy kinyilvánítaná az általános akaratot, azzal szerinte a szuverenitás decizionista és személyes jellege tűnik el. A szuverén ebben a felfogásban csak tervezője a gépezetnek, akinek legfeljebb annyi a tennivalója, hogy beindítja a gépezetet, de az már tőle függetlenül, magától működik.[27]

Schmitt Rousseau-olvasata nem szűkíthető le arra a kérdésre, hogy miben és hogyan kritizálta, nem is az, hogy rajta keresztül milyen mértékben állította szembe magát a romantikával. Schmitt Rousseau-hoz való viszonya pontosan attól összetett, hogy ő volt az, aki a leginkább láthatóvá tette számára a politikai cselekvést veszélyeztető helyzetet. A *Politikai teológiá*ban, a *Politikai gazdaságtan* szövegére utalva, Schmitt rá is mutat Rousseau jelentőségére ebben a vonatkozásban[28] Schmitt nem azt állítja, hogy Rousseau nem értette volna azt a problémát, amit ő politikai teológiaként fogalmazott meg, sőt még csak azt sem, hogy a romantika ne tette volna világossá, hogy mi a modernitás problémája. A probléma, a romantika politikai hibája az volt, hogy a politikai cselekvőképtelenséget felismerve a politikait akarta semlegesíteni Schmitt szerint és felváltani az esztétikaival, az, hogy az egység, a metafizikai háttér eltűnésére úgy adott választ, hogy elmenekült előle. A romantika csak eljátszadozott a politika esztétizálásával, Rousseau pedig minden komoly figyelmeztetésével és minden – Schmitt felől nézve – komolytalan megoldásával csak lehetővé tette ezt a hozzáállást. Rousseau történelmi jelentősége – írja Schmitt a *Politische Romantik* végén – hogy romanticizálta a 18. század fogalmait és érveit, és ezzel győzelemhez segítette a forradalmat.[29] Ebben a konklúzióban nem Rousseau, hanem Schmitt olvasatának ellentmondásossága válik láthatóvá. Éppen azt ismeri el ugyanis, amit a könyvben mindvégig tagadott: a romantika politikai cselekvőképességét, azt, hogy a politika poétizáltsága valójában nem megszünteti a politikát, csak rámutat annak a szakadéknak az áthidalhatatlanságára, ami egy transzcendens autoritását vesztett korszakban a valóság leírása és alakítása között húzódik. Mindez így nem Rousseau politikai jelentéktelenségéről tanúskodik, hanem sokkal inkább arról, hogy Rousseau-ban Schmitt az első példáját látta annak a lehetetlen törekvésnek, ami az eredendő egység felbomlása után elkerülhetetlenül szükségessé, ugyanakkor szükségszerűen bukással járó követelménnyé tette a politikai cselekvést.

---

[27] Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992, 25.
[28] *Uo.,* 24.
[29] Schmitt, *Politische Romantik,* 167.

64

De Man – Rousseau: Analógia

Paul de Man és Carl Schmitt Rousseau-olvasatai eltérő szempontokból, eltérő alapállásból, de mégis ugyanoda vezettek. Schmitt esetében ugyanakkor olyan olvasatról volt szó, ahol a politikai konfliktus közvetlenül is nyilvánvaló, és Rousseau-értelmezése nyilvánvalóan polemikus, míg de Man esetében erről nincsen szó. Mindketten az esztétika totalizálásáról beszélnek a romantika kapcsán, de míg Schmitt szerint Rousseau ennek egyik legnyilvánvalóbb példája, de Man azt állítja, hogy Rousseau szövegei valójában ráirányítják a figyelmet ennek tarthatatlanságára. Kritikus olvasata alapján Schmitt így olyan pozícióba kerülhetne de Man olvasatában, mint Derrida, aki szerinte tévesen helyezi a logocentrikus jelenlét-metafizika középpontjába Rousseau-t. Bár közvetlenül vagy filológiailag kimutatható módon nincs erről szó, de Man Rousseau-olvasata valójában Schmitt Rousseau-olvasatáról is szól. A kérdés az, hogy Rousseau bekapcsolásával lehetséges-e akár indirekt módon is de Man Schmitt-olvasatáról, illetve egy ennek alapján körvonalazható politikaelméletről beszélni.

Jelenleg nincs semmilyen bizonyítéka annak, hogy de Man olvasata volna Schmitt munkáit, mégis pusztán Rousseau-elemzéseik alapján is feltűnő, hogy mindketten milyen nagy figyelmet fordítanak a nyelv és a politikai cselekvés közötti összefüggésekre vagy a szuverenitás megalapozásának lehetőségére, pontosabban lehetetlenségére.

Látható volt, hogy az alapkérdés de Man és Schmitt számára is az, hogy miként lehetséges az átlépés a nyelv területéről a politikába. De Man ennek kapcsán arról írt, hogy Rousseau tudatában volt annak, hogy ez a mozgás nem alapozható meg önmagán kívül, és bár a nyelv alapvetően figurális, mégis sor kerül a szó szerintivé válásra, ami nélkül a társadalom nem is lenne lehetséges. Tulajdonképpen Schmitt sem mondott mást, hiszen arról beszélt, hogy a romantikus irónia nem teszi lehetővé a döntést és a politikai cselekvést, de még azzal együtt is, hogy Rousseau számára a poetizáció mintapéldája, el kellett ismernie annak lehetőségét, hogy ezzel együtt sem zárja el magát attól, hogy szövegei ne csak leírják, hanem alakítsák is a politikát.

Első látásra sokkal nagyobb az eltérés abban, ahogyan a rousseau-i antropológiát értelmezik. A *Politische Romantik* című könyvben Schmitt jól ismert értelmezési sémákhoz fordul: a romantika alapállása szerint az ember természeténél fogva jó,[30] ami természetesen hozzájárul az autoritás megkérdőjelezéséhez, és a világhoz való ironikus – tehát a cselekvés lehetőségét tételező, majd vissza is vonó – viszony kialakulásához. Pár évvel később azonban a politikai teológia fogalma kapcsán már sokkal kevésbé egyértelmű a kép: Schmitt egy helyen megemlíti, hogy az ember eredendő jósága csak Rousseau későbbi

[30] *Uo.,* 6.

65

munkáiban kerül elő, a *Társadalmi szerződés*ben még nem tekinti természetétől fogva jónak, csak annyit állít, hogy megváltoztatható.[31] Nem érdemes persze túlzott jelentőséget tulajdonítani ennek a nem túl pontosan körvonalazható eltérésnek, a bizonytalanságnak azonban mégis lehet jelentősége. De Man ugyanis az ember tökéletesíthetőség rousseau-i fogalmával kapcsolatban éppen azt emeli ki, hogy a progresszió egyúttal mindig regresszió is,

> „hiszen minden változásnak meg kell kérdőjeleznie az őt lehetővé tevő értékrendet: minden fejlődésként való pozitív értékelés mindig visszafejlődést is implikál, s Rousseau szövege gondosan ügyel rá, hogy fenntartsa ezt az egyensúlyt."[32]

Ennek jelentősége pedig az, hogy de Man szerint az így felfogott tökéletesíthetőség a nyelven keresztül vezet el a társadalomhoz: a szabadságtól a tökéletesíthetőség felé, onnan a nyelvhez, majd az emberhez és végül a politikai társadalomhoz vezető út tehát korántsem arról szól, hogy az emberben bízva tökéletes alapra lenne felépíthető a közösség. A tökéletesíthetőségnek ez az ambivalens fogalma pedig ugyanannyira teszi megalapozhatóvá – pontosabban megalapozhatatlanná – a nyelvet és a jelentést, mint a politikai társadalmat. Ezen a ponton azonban nem is annyira a rousseau-i politikaelmélet tematikus felfogása érdekes, mint inkább a de Man által leírt analógia nyelv és politika között:

> „A nyelv tökéletesíthetősége, ami valójában hanyatlás, az *Esszé a nyelvek eredetéről* című írásban pontosan úgy fejlődik, ahogy a *Második értekezés*ben a társadalom tökéletesíthetősége."[33]

Nyelv és politika de Man és Schmitt esetében azon a ponton kapcsolódik össze, ahol a kérdés az, hogy miként garantálható egy adott nyelvi vagy politikai rendszer jelentése és autoritása. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a politika és a nyelv hasonlítanak egymásra, nem is arról, hogy a politikának szükségszerűen megvan a maga nyelve vagy a nyelvben már eleve jelen vannak politikai feszültségek, ahogy mindez tetten érhető de Man Rousseau-ról szóló írásaiban. Schmitt esetében ez a szuverén és az általa garantált rend közötti kapcsolatban érhető tetten. Ahhoz ugyanis, hogy a szuverén biztosítani legyen képes a tőle függő rend létezését, azon kívül kell állnia, de ez a heterogenitás csak akkor érvényesülhet, ha a renden belül folyamatosan érvényesülni képes, a teljes elválasztottság tehát lehetetlen. A schmitti analógia sajátossága éppen

---

[31] Schmitt, Carl, *Politikai teológia,* 30.
[32] De Man, *Az olvasás allegóriái...,* 166.
[33] De Man, *Az olvasás allegóriái...,* 170.

66

az, hogy a két terület, amely a politikai teológia fogalmában összekapcsolódik, nem lehet teljes mértékben heterogén egymáshoz képest.

Ezért amikor arról van szó, hogy de Man nyelvfelfogása és a schmitti politika között analogikus kapcsolat van, akkor nem egyszerűen arról van szó, hogy a fogalmak kölcsönösen magyarázzák egymást.

De Man arról a viszonyról beszél, ami egy formális rend, és ennek a rendnek a külső lehetőség-feltételei között fennáll. Arról van szó, hogy minden totalizáltan felfogott rend szükségszerűen tartalmaz egy olyan mozzanatot, ami a totalizációt lehetővé teszi, de ez csak rajta kívül helyezkedhet el, különben nem lenne képes önmagából és önmagába zártan garantálni létezését. A politikai rend problémája, ahogy a jelentéses renddé is, az a törekvés, hogy a rend homogén módon jöjjön létre és álljon fenn. De amennyiben nincsen olyan szuverén pozíció, ami ezt a rendet akár felfüggesztése árán is képes biztosítani, akkor a rend és benne minden jelentés és minden politikai cselekvés csak színlelés marad. A nyelv szintjén ugyanakkor nincs magasabb rendű konfliktus, mint ami arról szól, hogy a jelölés valóságos-e vagy csupán fiktív.[34] Ez a tét, valójában minden nyelvhasználat kulcsmozzanata arról szól, hogy fennáll-e a nyelv kritikus helyzete feletti döntés képessége. A szuverenitás ebben az esetben annak eldöntésén múlik, hogy a jelölés képes-e a valóságba való átlépésre, vagyis amiről szó van, az annak a pozíciónak a megléte, ahonnan megítélhető, hogy a nyelv mikor fordul át jelentésbe és mikor színleli csupán ezt a képességét.

Ez pedig pontosan a nyelviségnek az a felfogása, melyet homogenitás és heterogenitás kettőssége határoz meg, amelyben a szöveg fogalma kitágul, és a politikai és jelentéses rendet egyaránt képes lesz magába foglalni, ahogyan de Man ezt a *Társadalmi szerződés* kapcsán megfogalmazza:

> „Szövegnek olyan entitást nevezünk, amely ilyen kettős perspektívában fogható fel: generatív, lezáratlan, nem-referenciális grammatikai rendszerként, valamint olyan figurális rendszer gyanánt, melyet egy olyan transzcendentális jelölés zár le, amely aláássa azt a grammatikai kódot, melynek köszönhetően a szöveg létrejött."[35]

Grammatika és retorika viszonya egymáshoz képest, ami de Man elmélete szempontjából kulcsfontosságú, nem azt jelenti tehát, hogy az előbbi teljes mellőzhető lenne, és csak a retorika lenne fontos, hogy minden egyszerűen figurális lenne. Valójában arról van szó, hogy minden politikai cselekvés lehetősége a jelentés felfüggesztésének lehetőségén múlik. Ha a jelentés önmagából, pusztán a nyelvi rendszerből minden körülmények között megalapozható len-

[34] De Man, *The Rhetoric of Romanticism,* 282.
[35] De Man, *Az olvasás allegóriái...,* 314.

67

ne, akkor válna ténylegesen is lehetetlenné a politika. Ha a rend felfüggeszthetetlen egy hozzá képest külső, heterogén pozícióból, ahogy a grammatika a retorika felől, akkor a nyelvnek semmilyen érdemi külső vonatkozása nem marad. Az analógia, ami a nyelvet és a politikát egymással összefüggésbe hozza, annyiban érvényes, hogy éppen azt mutatja meg, miként *nem* lehet egymástól elválasztani a két területet.

De Man mindezt Rousseau szövegei kapcsán dolgozza ki a legrészletesebben. Ezen a ponton már lehetetlen is eldönteni, hogy analógiáról vagy nyílt politikaelméletről van szó, mindenesetre de Man itt már nem is leplezi (ha máshol egyáltalán lett volna ilyen szándéka), hogy a nyelv és a politika közötti közvetlen összefüggésekről van szó:

> „A textualitás strukturális leírásának modellje a *Társadalmi szerződés*ben a törvény megfogalmazásának és alkalmazásának összeegyeztethetetlenségéből származik, mely megismétli a főhatalom mint aktív és az állam mint statikus elv közötti elidegenedést. Ezért ez a megkülönböztetés, mely nem szembeállítás, a politikai cselekvés és a politikai rendelkezés különbségtételeként is megfogalmazható. A figurális és a grammatikai nyelv közti feszültség megkettőződik az állam mint meghatározott entitás (*État*) és az állam mint cselekvési elv (*Souverain*) megkülönböztetésében, illetve – nyelvészeti terminológiával élve – a nyelv konstatív és performatív funkciója közti különbségtevésben."[36]

A konstatív és performatív közötti megkülönböztetés a nyelv és politika analógiája, de nem az idézett szövegrészletben megjelenő rousseau-i és schmitti fogalomhasználat miatt. A lényeg éppen az, hogy a politikai problémája a konkrét tematikus összefüggéseken túl válik láthatóvá, és függetlenül attól, hogy de Man itt a *Társadalmi szerződés*ről beszél.[37] A konstatív és a performatív közötti átmenet jelentősége abban áll, hogy ezáltal de Man a nyelv jelentésadó működésének módján valójában a politika érvényesülését írja le. A nyelv megnevező, leíró funkciója folyamatosan, elkerülhetetlenül és visszafordíthatatlanul mozdul el a nyelv cselekvő, jelentést rögzítő funkciója felé. Nincsen olyan leírás, ami ne lenne ráutalva saját tételező, cselekvő erejének támogatására, hiszen nélküle semmi sem biztosítaná a megnevezés lehetőségét, márpedig pontosan ez az autoritáshiány volt a kiindulópont. Nem arról van szó azonban, hogy a politika a performatív funkcióval lehetne azonosítható. Az analógia nem az egyik vagy a másik pozíció jelentése, hanem a kettő közötti elmozdulás miatt jön létre. De Man Rousseau-olvasata úgy válik politikaelméletté, hogy rámutat azokra a feltételekre, melyek között minden nyelvi elmozdulás

---

[36] *Uo.,* 314.
[37] Vö. de Man, *Romanticism and Contemporary Criticism,* 133.

68

magában hordozza a politikaivá válás lehetőségét. Ahogyan a nyelvben megtörténő mozgás tételezi a referencialitás létrejöttét, és szuverén módon megteremti a rendet, úgy rá is mutat arra, hogy ezt az eseményt nem igazolja az, amire a nyelven kívül mutat. De Man Rousseau-olvasata a nyelv szuverén pozícióját tételezi, ám ez a szuverenitás csak úgy képes rendet létrehozni, hogy közben hátrahagyja, láthatóvá és olvashatóvá teszi annak nyomát, amit tesz, és ebben a pillanatban meg is nyílik tette megkérdőjelezésének lehetősége. De Man nyíltan állítja a szuverenitásnak ezt az önteremtő és önromboló kettősségét, miközben azt állítja, hogy Rousseau-nál ennek jelei ugyanúgy megvannak, tehát Rousseau is tudatában volt a szuverenitás-törekvés kettősségének. Schmitt tematikus kritikának tűnő Rousseau-olvasata mintha tagadná, elfedné a problémát, de közelebbről nézve látható, hogy a kettősséget ő is érzékeli, és mintha azt tenné világossá, hogy a szuverén pozíciójáról nem lehet elemző módon írni. Rousseau a problémát helyesen azonosítva, nem csak megmutatta, de meg is teremtette a szuverenitás tételezettségét, ami viszont az alapproblémát ahelyett, hogy eltüntetné, beépíti a megoldásba. Nyelvi és politikai értelemben is ez az a lehetetlen, de szükségszerű törekvés, ami nélkül sem jelentés, sem társadalom nem lenne lehetséges. A Schmitt és de Man közötti kapcsolat Rousseau olvasatán keresztül nyelv és politika analógiáját teszi láthatóvá, de mint ilyen, nem kerülheti meg azt a nyelven belüli mozgással analóg törvényszerűséget, a politika természetéről szóló tételt, hogy a politika leírása egyben mindig politikai cselekvés is.

Irodalomjegyzék

Derrida, Jacques: *Of Grammatology*. Ford. Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.

De Man, Paul: *Blindness and insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Routledge, London, 1983.

De Man, Paul: *The Rhetoric of Romanticism*. Columbia University Press, New York, 1984.

De Man, Paul: *Romanticism and Contemporary Criticism*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993.

De Man Paul: *Az olvasás allegóriái: figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György, Magvető, Budapest, 2006.

De Man, Paul: *The Post-Romantic Predicament,* szerk. Martin McQuillan, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Löwith, Karl: *The Occasional Decisionism of Carl Schmitt,* Ford. G. Steiner = *Martin Heidegger and European nihilism*, szerk. R. Wolin, Columbia University Press, New York, 1995.

Nietzsche, Friedrich: *Retorika*. Ford. Farkas Zsolt. = *Az irodalom elmeletei IV.,* szerk. Thomka Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997.

69

Norris, Christopher: *Paul de Man, deconstruction and the critique of aesthetic ideology*. Routledge, New York, 1988.
Pócza, Kálmán: *Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja*. Magyar Filozófiai Szemle, 55(2011)/2, 56–74.
Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János, Magyar Helikon, 1978.
Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2007.
Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Duncker & Humblot, Berlin, 1985 [1923].
Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992.
Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. Duncker & Humblot, Berlin, 1998 [1919].

70

MEGADJA GÁBOR

A modern politika vallásai[1]

A modernség a vallásos meggyőződést a privát szférába utalta, így a vallás nem tarthatott többé igényt arra, hogy normatív elvárásokat fogalmazhasson meg a cselekvéssel, különösen a politikai cselekvéssel szemben. A modernség közkedvelt magyarázata ezért egyrészt empirikus, ti. tényként állapítja meg, hogy a vallás szerepe fakul a modern világban; másrészt tudományelméleti, politikafilozófiai: eszerint a világ értelmezése nem szorul rá a vallásból származó fogalmakra, kategóriákra, szimbólumokra. Harmadrészt, a modern gondolkodás az ember felszabadításának tekinti a vallástól való megválást. Ezzel párhuzamosan a szcientista-technokrata vagy az emberjogi-morális politika vette át a vallás szoteriológiai szerepét.

A modernség eme önképével szemben némely emigráns szerző nagy jelentőséget tulajdonított a vallásosság és a vallásos szimbólumok meglétének a modernségben is. Beszédes, hogy akik közülük foglalkoztak e kérdéssel, szinte mind ugyanazokat a forrásokat találták meg a politikai vallásosságban: az antik és középkori keresztény eretnekek gondolkodását.[2] Szándékukkal szemben a modernek sem tudták kikerülni az alapvető teológiai-politikai problémát: „Miért van valami és nem a semmi?", illetve: „Miért van ez így, ahogy van?"[3]

[1] Az írás egy készülő dolgozat fejezetének rövidített, szerkesztett változata.

[2] A modernséget mint *„minden eretnekség foglalatát"* értelmezte X. Pius pápa *Pascendi Dominis Gregis* c. enciklikájában (1907). Némiképp furcsának találhatjuk, hogy ehhez a hangsúlyosan katolikus értelmezéshez nyúltak sokan, ám a szerzők mégsem idézték. http://www.katolikus-honlap.hu/0707/pascendi.htm (2014. 10. 16.)

[3] Voegelin, Eric: *A politikai vallások*, Századvég, 1(2011)/59, 65–66. Leo Strauss politikai-teológiai problémáról beszélt: vajon a hit ad választ a nagy kérdésekre vagy a racionalitás?

71

Előzmények: a vallásos cselekvés és a khiliazmus

Radványi khilazmusról[4] szóló könyvében abból indul ki, hogy az emberi lét kikerülhetetlensége a tapasztalatiság (*Empirie*). E tapasztalati világgal – mely értékidegen, sőt *ellenséges* az értékekkel – áll szemben a vallás, a *summum bonum* világa, és annak központi „java", a megváltás (*Erlösung*).[5] Ebből azonban az is következik, hogy a *„megváltási vágyból fakadó cselekvések nem immanens-etikusak, tiszta-etikusak, hanem vallási-etikusak; röviden, ezek vallási cselekvések".*[6] A tapasztalatiságtól azonban nem tudunk megszabadulni, *abban* kell cselekedni.[7] A khiliasztikusok egy *empirikus* megváltásvilágot posztulálnak. A khiliaszta nem pusztán a tapasztalati világ*ban* cselekszik, hanem a tapasztalati világ*ért* is.[8] A korábbi éles szembeállítást tagadva a khiliazmus át akarja hidalni az empíria és a megváltás közti szakadékot és fel kívánja oldani a kettő közti antagonizmust.

A khiliazmus radikalizmusa az egyházi hivatalos reformista-evolucionista tanítással szemben válik nyilvánvalóvá: radikális megváltást hirdet. Másodsorban a khiliazmus feltételezi a megváltás *közelségét*, térben és időben egyaránt.[9] A khiliazmus az evilágon beköszönő ezeréves birodalom megvalósítására törekszik.[10] Felfogása univerzalista: a megváltás minden embert érint. A khiliazmus Radványi szerint végső formáját csakis a zsidó-keresztény vallásból meríthette, teljes egészében ahhoz kötődik,[11] így az abból ismert fogalmakra épít.

A zsidó messianizmus egyértelműen empirikus megváltást feltételezett: a messiás megszabadítja népét szenvedésétől, elpusztítja a népe fölött zsarnokoskodókat és megalapítja királyságát az igazak uralmával.[12] A khiliazmus valódi kibontakozása azonban a kereszténységnek köszönhető. Az alapvető feszültséget a kereszténységben épp a zsidó messianisztikus örökség okozta. A korai keresztény közösségek persze még oszcilláltak Isten királyságának várása és az egyház mint Krisztus történelemben megmutatkozó apokalipszisének megértése között. A kérdés az volt, hogy a khiliazmus hogyan egyeztethető össze az egyház létezésével.[13]

---

[4] Radványi Lászlóhoz hasonlóan Mannheim is a khiliazmusban látta a modern forradalmak forrását. Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996, 242.

[5] Radványi, Ladislaus: *Der Chiliasmus*: *ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, Budapest, 1985, 23–25.

[6] *Uo.,* 25.

[7] *Uo.*, 25.

[8] *Uo.*, 33.

[9] Mannheim, *I. m*, 246.

[10] *Uo.*, 242.

[11] Radványi, *I. m.,* 39.

[12] *Uo.,* 44.

[13] Voegelin, Eric: *Új politikatudomány,* NKE MTKK, Budapest, 2014, 89–90.

72

Elméleti szinten csak Szent Ágoston *De civitate Dei* című műve jelenthetett megoldást vagy feloldást erre a dilemmára.[14] A *civitas terrena*ban a hatalomvágy, ambíció és az akarat uralkodik,[15] csak Isten városában van jelen a szeretet és a törvény.[16] Ágoston műve eltörölt minden khiliasztikus-eksztatikus várakozást, amely a földi megváltásra irányul, és elfogadta a *conditio humana* állapotát, lefordítva azt az egyház nyelvére. A látható, profán történelemnek nincs „iránya", *eidos*a, pusztán a láthatatlannak, ahol a *progressio*, az üdvtörténet zajlik.[17] Mivel – Szent Ágoston tanításával megerősítve – az egyház eretnekségnek nyilvánította a khiliazmusokat, azok csakis az egyházon kívül, az egyházzal szemben jelenhettek meg.[18] Így a khiliazmus a középkor végén élte ismét virágkorát, a reformációval együtt jelent meg újra.

A „cselekvő" khiliazmus programja jellemzően negatív és destruktív volt: elsősorban a gonosz, az Antikrisztus elpusztítását akarta elérni, és másodsorban nevezhetjük pozitív programnak, mely a valódi kereszténységet kívánta megvalósítani úgy az egyéni, mint a társadalmi életben.[19] Radványi három fő irányzatot sorol fel: a husziták táborita frakcióját,[20] a münsteri anabaptistákat és az angol khiliasztikus mozgalmat.

„A szellemi alapmomentum, amelyen a khiliasztikus tett nyugszik, a szabadság eszméje, tudata".[21] A megváltásnak a khiliaszta nem pusztán objektuma, hanem szubjektuma is. A khiliasztikus cselekvés kérdése természetesen csak az *aktív* khiliazmust érinti.

A khiliasztikus cselekvés szubjektuma csakis az „igazak", a jók összessége lehet, nem az egész emberiség. A khiliazmus számára a megváltás univerzális abban az értelemben, hogy mindenkire vonatkozik – ám nem mindenkire ugyanúgy.[22] Az üdvösség kérdésében a khiliazmus partikularista, ezért sem tudott kiegyezni a „hivatalos" keresztény apokatasztázissal és az egyetemes üdvözülés lehetőségével. Mindazonáltal a végső „szubjektum" nem a jók serege, hanem maga a megváltó: a megváltást csakis Isten képes véghezvinni.

A kiválasztottak feladata, kötelessége a bűn és a gonoszság (az Antikrisztus, az ördög, az Isten ősellensége) eltörlése, kiirtása a földi világból: amikor a bűnös emberek, intézmények kigyomlálását, radikális destrukcióját tekintik programjuk céljának, sosem az egyes embereket vagy intézményeket tekintik

---

[14] *Uo.,* 90.
[15] ROMA – *Radix Omnia Malorum Avaratia*.
[16] Szent Ágoston: *Isten városáról*, Budapest, Kairosz Kiadó 2005, főként XIV. könyv, XXVIII. fejezet.
[17] Voegelin, *Új politikatudomány.,* 9697.
[18] Radványi, *I. m.,* 49.
[19] *Uo.,* 52.
[20] Vö. Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Liberty or Equality: The Challenge of our Time*, The Caxton Printers, Caldwell, Idaho, 1952, 6. fej.
[21] *Uo.*, 60.
[22] *Uo.*, 64.

73

ellenségüknek, hanem a bűnt, és a bűnös emberek elpusztításán keresztül a bűn princípiumának elpusztítását kívánják elérni.[23] Radványi megállapításai alapján mondhatjuk, hogy a khiliasztikus program minden esetben *kollektivista*, mind tárgyát, mind alanyát tekintve.

Egy másik jellemző konstituáló eleme a khiliazmusnak az erőszak. A khiliazmus szükségszerűnek tartja az erőszakot, mivel csak ezen keresztül lehet a bűnt gyökeresen kitépni a világból, csakis ezen keresztül lehet a megváltás útját előkészíteni. Az Újszövetség megváltásígéretét az Ószövetség büntető, háborús istenével kívánja beteljesíteni: Gideon kardjával.[24] Az erőszak joga etikai és vallási problémát vet fel. Az etikai probléma annak a kérdése, hogy vajon valaki felfüggeszthet-e a másik ember szabadságát, abba beavatkozhat-e, megsemmisítheti-e? A másik probléma a vallási: lehetséges-e a gonoszt gonoszsággal elpusztítani? A khiliazmus nem oldotta meg ezt a kérdést, és Radványi szerint kérdéses, ez a probléma megoldható-e egyáltalán.[25]

A khiliaszta mindig *forradalmár*: az egész tapasztalati világot fel akarja forgatni, mivel az Istentől távoli, Isten*telen*, Istentől idegen és Istennel *ellenséges*. Van azonban egy feloldhatatlan ellentmondás a khiliazmusban: a tapasztalatiság fölötti, tapasztalatiság nélküli megváltás-világ és a megváltásra kijelölt tapasztalati, földi világ ellentmondása. Végső soron minden megoldási kísérlet kudarcot vallott.

A modern szerzetesség

Joachim de Fiore[26] khiliasztikus alapokra építette teológiáját. Három részre osztotta a történelmet: az első az Atya kora, aki a törvényt adta, a második a Fiú kora, a harmadik pedig a Szentlélek kora, mely a szabadságé is egyben – ez a szerzetes spirituális életének kora, a tökéletességé. Az első kor vezére Ábrahám, a másodiké Krisztus, a harmadiké pedig a *Dux e Babylone* lesz. Ezen, utolsó kor kezdetét de Fiore 1260-ra datálta.

---

[23] *Uo.*, 69.

[24] Münzer, Münzer: *A Gideon kardjával*, Európa–Helikon, 1982.

[25] Radványi, *I. m.*, 72–73.

[26] Joachim de Fiore történelmi spekulációinak központi, meghatározó szerepe szinten minden, e témával foglalkozó szerző műveiben megjelenik: Molnár Tamás: *Utópia – Örök eretnekség*. Szent István Társulat 1990; Voegelin, *A politikai vallások...*, 49.; *Új politikatudomány,* 91–93.; Voegelin, Eric: *Science, Politics, and Gnosticism = Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5),* szerk. Manfred Henningsen, University of Missouri, 1999, 300–304.; Voegelin, Eric: *From Enlightenment to Revolution*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1975, 3–4, 11–12. Kuehnelt-Leddihn, 1969, 33.

74

De Fiore szimbolizmusa, ahogy Voegelin fogalmaz, segít bennünket az összes későbbi politikai vallás, tömegmozgalom megértésében. Ugyanezt fogalmazza meg Kuehnelt-Leddihn is, igaz, nem csak de Fioreval kapcsolatosan, hanem általánosságban abban a jelenségben, amit „monaszticizmusnak", illetve „szekuláris monaszticizmusnak", „pszeudomonasztikus" ideológiáknak nevez, vagy amit mindketten a *Religionsersatz* névvel illettek. Kuehnelt-Leddihn szerint de Fiore erős impulzust adott a későbbi reformációnak.[27]

Voegelin szerint a de Fiore által alkotott „trinitárius eszkatológia" a szimbólumok olyan összességét alkotta meg, mely a mai, modern politikai társadalmak önmegértését meghatározza.[28] Fellelhető a humanisták és enciklopédisták munkájában, a történelem antik, középkori és modern történelemre való felosztásában. Ugyanez jelenik meg Turgot és Comte teológiai, metafizikai és tudományos korszakolásában, Voltaire felvilágosodási stádiumaiban, Hegel dialektikájának három stádiumában, a marxi dialektikában, és végül: a nemzetiszocializmus Harmadik Birodalom-szimbólumában.[29] A második szimbólum a *vezéré*. Ezt találjuk meg Machiavelli *principe*-jében, Condorcet, Comte, Marx „szuperembereiben", a Führerben, egészen korunk vezetőiig.

A harmadik szimbólum az „új korszak prófétájáé". Hogy a de Fiore-féle Harmadik Birodalom eszméjét érvényessé tegyük, fel kell tételeznünk a történelem egészének értelmességét, amely felfogására az emberi tudás képes – vagy közvetlen jelenés, vagy a spekulatív *gnózis* (tudás) által. Korábban ezt a szerepet játszotta a spekulatív gnosztikus próféta, a szekularizáció későbbi fázisaiban pedig a gnosztikus *értelmiségi*.

A negyedik szimbólum az autonóm személyek testvérisége. De Fiore ezért is tekintette a harmadik korszakot a szerzetesek korának. E korban az emberek már nem szorulnak semmilyen intézményes közvetítésre vagy autoritásra, így az egyház hatalmára sem, hiszen spirituálisan tökéletessé váltak.[30]

> *„Az elképzelésnek számtalan változatát ismerjük; fölfedezhetjük a nyomát a középkori és reneszánsz szekták megtisztulási törekvéseiben, a puritánok templomaiban és szentjeiben, szekularizált formájában pedig nagyban hozzájárult a demokratikus*

---

[27] Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Timeless Christian*, Fransiscan Herald Press, 1969, 33.

[28] Voegelin, *Új politikatudomány,* 92.

[29] A nemzetiszocialista Harmadik Birodalom Voegelin szerint speciális eset. Noha Hitler nagyon is a Joachim fe Fiore-féle spekulációk hatása alatt állt, német anabaptista közvetítéssel, valamint Fichtén, Hegelen és Schellingen keresztül, a *Dritte Reich* koncepciója provinciálisnak tűnik a német idealizmus nagyjaihoz képest. Ez annak köszönhető, hogy a nacionalista elem inkább kétséges irodalmi forrásokból táplálkozott, semmint spekulatív-filozófiaiakból. Voegelin, *Új poltitkatudomány,* 93.

[30] *Uo.,* 93.; Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism...,* 301–304.

75

hitvallás kortárs sikeréhez. Ez a szimbólum képezi a magját és hajtóerejét a marxi miszticizmusnak, a szabadság birodalmának és az állam elhalásának is".[31]

Kuehnelt-Leddihn szerint is – hogy Voegelin kifejezésével éljünk – formarokonság van a szerzetesi rend és a modern társadalom felépítésének elképzelése között. Ez azonban nem pusztán szimbolizmusában, hanem struktúrájában is megnyilvánul. Igaz, mint minden eretnekség, ez is torz formában adja vissza a szerzetesrendek életmódját:

„Mint oly sok más dolog, ez is a keresztény értékek kiforgatása. A Sátán szeret közel lenni a szentekhez. A gonosz ezért sokszor elérhető távolságban van a jótól, ahogyan az Eucharisztia ellentéte a fekete mise, a Vatikán ellentéte a Kreml, és a király elfajzása a zsarnok."[32]

A középkor vége óta az élet számos, ha nem a legtöbb területét „egyházon kívül és belül" meghódította a monaszticizmus. Még a spirituálisnak nem nevezhető, sőt ateista mozgalmak is magukba szívták ezt a világképet.[33] Hiányzik azonban az áldozatvállalásra irányuló szerzetesi elhivatottság.[34] Ez az összes nem-vallásos szerzetesrendből hiányzik, és ezt mindig kényszerrel pótolják. Ami megmarad, és természetes, az a biztonság iránti vágy.[35]

Gnosztikus modernség

Voegelin a modernség esszenciáját a gnoszticizmus térnyerésében vélte felfedezni.[36] A gnoszticizmus egy sajátos gondolkodásmódot takar, amely elszakad egyrészt a platóni-arisztotelészi *politike episteme*-től, másrészt a középkori keresztény egyház felfogásától. Voegelin szerint a gnosztikus gondolkodás bezárkózást jelent, az emberi értelem elzárását a transzcendens, isteni létigazságoktól.

1. A gnosztikus elégedetlen a helyzetével. Ebben természetesen semmi különleges nincs, hiszen „valamennyiünknek lehet rá okunk, hogy helyzetünknek ezen vagy azon a pontján ne legyünk teljesen elégedettek."
2. A rossz eredendően a világ rossz mivoltának, rossz elrendezésének köszönhető.
3. Az a hit, hogy a világban meglévő rossztól lehetséges megváltás.

---

[31] Voegelin, *Új politikatudomány*, 93. Lásd. még Voegelin, Eric: *From Enlightenment to Revolution*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1975, 4.
[32] Kuehnelt-Leddihn, *The Timeless Christian*., 26.
[33] *Uo.,* 27.
[34] *Uo.,* 28.
[35] *Uo.,* 39–40.
[36] Voegelin, *Új politikatudomány,* 102.

76

4. A világ rendjét történeti folyamattal kell megváltoztatni.
5. A világ rendjének eme megváltoztatása emberi cselekvés révén lehetséges, és a megváltó aktusokra képesek vagyunk emberi erőfeszítések révén.
6. A gnosztikus így egy olyan formulát fog kidolgozni, mellyel lehetséges önmaga és a világ megváltása a *tudás* által.[37]

A gnosztikus tudat így a feje tetejére állítja a keresztény felfogást. Amíg utóbbi a *peccatum originale*-val magyarázta a világban meglévő rosszat, a gnosztikus azt megszüntethetőnek, felszámolhatónak gondolja. A korrupciót, tökéletlenséget, minden hibát az emberi tökéletlenség és bűnösség helyett az intézmények – állam, egyház – cselekvésével vagy épp a cselekvésük hiányával magyarázták.[38]

Mivel a gnosztikus a látható valóságnak nem hisz, azt puszta illúziónak tartja, ezért mindig egy, az érzékelhető dolgok mögött rejlő „igazabb" valóságot[39] fogja posztulálni, és abból indul ki. Arendt ideologikus gondolkodásnak nevezte ezt, ám ugyanarra a jelenségre érvényes a leírása, amit Voegelin is megfogalmazott. Az ideologikus vagy gnosztikus gondolkodás magát a gondolkodást akarja fölszabadítani a valóság és a tapasztalat alól.[40] A gnosztikus gondolkodás így egy *második valóság*ot (Robert Musil)[41] fog megalkotni, abból fog kiindulni gondolkodása során, és annak kereteit tartja majd relevánsnak.

Az antik gnoszticizmus vallásos jellegű volt, vagy legalábbis kamuflázsként megőrizte a keresztény retorikát[42] a „spiritualitás" visszaszerzésének vagy a „reformnak" a jelszavaival. Ezt a kamuflázseffektust látta meg Hooker a puritánok esetében. Később azonban, a mind radikálisabb immanentizáció következtében nyíltan keresztény-ellenessé vált a gnoszticizmus.[43]

Egy elem hiányzott az antik gnoszticizmusból Voegelin szerint, amely azonban fontos építőköve a modernnek: a *kérdéstilalom* (Frageverbot) vagy „logophobia" jelensége.[44] Nem a kutatással szembeni ellenállásról van szó, hiszen az az antikvitásban is jelen volt. A modern gnosztikusok tudják, hogy véleményük nem állná ki a kritika és rákérdezés próbáját, ezért a tiltást dog-

---

[37] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, 297–298; G. Fodor Gábor: *Kérdéstilalom: Eric Voegelin politikai filozófiája,* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 169.
[38] Voegelin, *Új politikatudomány,*108–109.
[39] Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 590.
[40] *Uo.*
[41] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 269. Voegelin, Eric: *On Debate and Existence*, The Intercollegiate Review, 3(1967)/4, 143. skk. E *második valóság* fogalmat érdemes összevetnünk Strauss *második barlang*-képével. Strauss esetében a második barlang ugyancsak egy újabb valóság, amely még a *doxai* világától is eltávolodott.
[42] Voegelin, *Új politikatudomány,*110.
[43] *Uo.,* 128.
[44] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*. 261–265, 273–275, 278, 280; Voegelin, *From Enlightment...,* 259–263.

77

májuk részévé teszik.[45] Így, amikor Marx, Hegel, Nietzsche vagy Heidegger esetében rá akarunk kérdezni filozófiájuk premisszáira, nem választ kapunk, hanem elutasítást: ha „racionálisan" gondolkodunk, e kérdéseket nem tehetjük fel. Ez a „racionalitásfogalom", mint azt Voegelin hangsúlyozza, nem az isteni *Nous* felé nyitott emberi értelem, nem az emberi világ lehetséges közös értelmezéseinek vagy a common sense-nek a talaja, hanem a gnosztikus rendszer axiómája. Voegelin szerint azonban nem pusztán tévedésről van szó, hanem „intellektuális szélhámosságról", és a szélhámos nagyon is tudja, hogy spekulációja helytelen, mégis kitart amellett. Ha Marxnak feltennénk a *miért* kérdéseket, akkor a szavakkal való játékot kapnánk válaszul, a közgazdaságtan és a szociológia valós problémáitól elfordulva „kritikátlan szimbólumok grandiózus dagályát".[46]

A gnosztikus „megfordulás" a platóni megfordulás, a *periagoge* megfelelője, csak épp annak fordítottja, az első valóság elutasítását jelenti. Nem a lélek erotikus megnyitását jelenti, hanem az elfordulást a transzcendenciától, amelyben *„az Isten elleni lázadás jelenik meg okként és célként".*[47] Nem véletlenül választotta Marx Prométheuszt példaképének: „egy szóval, gyűlölök minden istent".[48] A gnosztikus arra fogja kérni az embert, hogy csatlakozzon hozzá elidegenedésében: *„A gnosztikus gondolkodók – mind az ókoriak, mind a modernek – az elidegenedés nagy pszichológusaiként a prométheuszi lázadás örökösei".*[49]

Ahogy a lélek rendjét megfordítják, ahogyan a *periagoge* a platóni megfordulás ellenkezőjét jelenti, ugyanúgy a filozófia értelme is megfordul. Az Isten elleni lázadás egyben a „filozófia" mint a rend és hatalom új forrása fog megjelenni – ez a „filozófia" a megváltás eszköze.[50] Ennek proklamációját Vogelin Hegelnél találja meg, aki a *Szellem fenomenológiájá*ban úgy fogalmazta meg a filozófia célját, hogy az közelebb kerüljön a *tudomány*hoz, azaz a „bölcsesség szeretetéből" *aktuális* tudás váljon. A valóságban azonban a véges ember csak a tudás szerelmese lehet; Voegelin szerint az ezzel próbálkozó gondolkodó nem filozófiát művel, hanem gnosztikussá válik.[51]

---

[45] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 261. G. Fodor Gábor felveti, hogy Voegelin gondolkodása – a saját maga által magyarázott kérdéstilalom jelensége mentén – ugyancsak vádolható a kérdéstilalom technikájával. Ha megkérdőjelezzük azt, hogy a „jó" kritériuma az, hogy az emberi lélek nyitott a transzcendens létigazság felé, erre nem kaphatunk racionális választ. Voegelin ugyanazzal az eszközzel él, amivel a gnosztikus gondolkodókat bírálja: megtéveszt minket. G. Fodor, *I. m.,*154–55

[46] Voegelin, *From Enlightment...,* 262–263.

[47] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 267.

[48] *Uo.,* 269.

[49] Voegelin, Eric: *Order and History Vol. 4. The Ecumenic Age.* University of Missouri, 2000, 65; G. Fodor, *I. m.,* 167–168.

[50] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 270–271.

[51] *Uo.,* 272.

78

A gnosztikus el akarja pusztítani a létezés rendjét, hiszen azt hibásnak, igazságtalannak tekinti, és azt egy tökéletes, igazságos világgal akarja helyettesíteni. A lét rendje azonban eleve adott, nem áll emberi ellenőrzés, irányítás alatt.[52] A gnosztikus cselekvés ezért magától értetődő lesz: a lét „lefejezése", Isten meggyilkolása. Ezt az aktust fogalmazta meg Hegel azzal, hogy a dialektika „túlment" Istenen, hiszen Isten csak a tudat egy fázisa volt, melyen már túlhaladtunk; Nietzsche a *Vidám tudomány*ban – Isten halott, és megölték –; és Marx is abbéli vágyában, hogy az ember nem lehet valóban *szabad,* ameddig valami másnak köszönheti létét.[53] Az istengyilkosság egyben a teremtés vágyát jeleníti meg. A *pneumapatológia* legteljesebb mértékben jelenik meg a mágikus teremtésvágyban, amely szemben áll az isteni renddel, a második valóság az első valósággal.[54]

Szekularizáció

A világi hatalmat elsősorban a kereszténység fosztotta meg isteni jellegétől, hiszen a kereszténység különítette el a világi/temporális, illetve a transzcendens szférákat. A kereszténység forradalmi szubsztanciája épp abban rejlett, hogy *istentelenítette* a világot, ezzel a pogánysággal összeegyeztethetetlenné vált.[55] Voegelin sarkalatos állítása ezért épp az, hogy a reprezentáció modern problémái épp e világi szféra *újraistenítésé*ben keresendők. Ezért *„a modern politikai tömegmozgalmak neopogányként történő kategorizálása [...] félrevezető [...]"*[56] A modernség nem a kereszténység *előtti* időbe nyúlt vissza a világ újraértelmezéséhez, hanem a keresztény eretnekségekhez. Ehhez hasonlóan a szekularizáció értelmezése is eltér a modernekétől:

> *„[a] szekularizáció alatt azt a hozzáállást értjük, amelyben a történelmet, köztük a keresztény vallási jelenségeket, evilági emberi események láncolataként fogják föl, miközben a kereszténységből megmarad az emberi történelem univerzális, jelentéssel teli rendjének gondolata".*[57]

A szekularizmus „megszüntetve megőrzi" a keresztény szimbolizmust, igyekszik megőrizni annak jelentését, vagy inkább értelmét, megfosztva azt sajátosan keresztény jellegétől. E folyamat a *haladás* tizennyolcadik századi eszméjével válik teljessé, amely során a történelem jelentése szigorúan evilágivá válik,

---

[52] *Uo.,* 278.
[53] *Uo.,* 268.
[54] *Uo.,* 280.
[55] Voegelin, *Új politikatudomány,* 84.
[56] *Uo.,* 89, lásd még *uo.* 102, 128.
[57] Voegelin, *From Enlightment...,* 7.

79

és mentesül minden transzcendenciától.[58] Ez a modern haladásgondolat azonban épp a kereszténység szoteriológiai igazságának köszönheti, hogy a korábbi ciklikus szemléletet (felívelés-hanyatlás) felváltotta a transzcendens *progressio*. A De Fiore-féle immanentizációból pedig következik egy elméleti probléma, amellyel *„a klasszikus antikvitásnak vagy az ortodox kereszténységnek nem kellett szembesülnie: az* eidosz *problémájával a történelemben”.*[59]

A *De civitate Dei*-ben megjelenő történelemértelmezés az üdvözlést ugyan a történelem végeként tételezi, ám ez a vég, a megváltás csak a transzcendens üdvtörténet végeként jelenik meg, amely teljesen független az evilági történelemtől.

> *„A történelem folyama a maga egészében nem megtapasztalható: a történelemnek azért nincs* eidosza*, mert az ismeretlen jövőbe nyúlik előre. A történelem jelentése így nem más, mint egy illúzió, ez az illuzorikus* eidosz *pedig azért jött létre, mert a hit egy szimbólumát úgy kezeltük, mint egy immanens tapasztalatra vonatkozó állítást”.*[60]

Szükség van a gnosztikus spekulációt elvégző *szekuláris értelmiségire*, aki tudja, mi a megváltás receptje, milyen fordulatot fog venni a történelem, és épp ezért képes megjósolni a jövőt is.[61] Ez viszont azt is előfeltételezi, hogy ismerjük a történelem egészét a kezdetétől a végéig.[62] Hayek a historicista alapállással kapcsolatban fogalmazta meg e képzet abszurditását:

> *„Olyan tudatról beszélni, melynek szerkezete alapvetően különbözik a miénktől, vagy amellett érvelni, hogy megfigyelhetünk az emberi tudat alapszerkezetében változásokat, nem pusztán lehetetlen: ez egy értelmetlen állítás.*[63] *[...] A historicizmus [...] kihúzza [...] saját lába alól a talajt: ahhoz az ellentmondásos pozícióhoz vezet, hogy olyan tényeket általánosít, melyekről, ha az elmélet helyes, nem lehet tudásunk.”.*[64]

A történelem *eidos*ának konstruálása vezet Voegelin híres tételéhez, a kereszténység eszkaton immanentizációjához. Az immanentizáció két elemet tartalmaz: a *teleológiait* és az *axiológiait*. Az első állandó haladást jelent, míg utóbbi a végső tökéletesség célját. Amely ideológiákban csak a teleológiai elem jelenik meg, azokat *progresszivizmus*nak nevezzük: ezt láthatjuk Diderot-nál és

---

[58] Voegelin, *Új politikatudomány,* 97.
[59] *Uo.,* 97.
[60] *Uo.,* 98.
[61] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 303.
[62] Voegelin, *From Enlightment...,* 8.
[63] Hayek, Friedrich A. von.: *The Counter-Revolution of Science*. Liberty Fund, 1979, 135.
[64] *Uo.,* 137. Vö. Popper, Karl: *A historicizmus nyomorúsága*, Akadémiai Kiadó, 1989.

80

d'Alambert-nél, valamint Kantnál és Condorcetnál.[65] A pusztán teleológiai vízió Voegelin szerint alapvetően konzervatív attitűdöt jelenít meg, és „reakcióssá" válhat, amennyiben az eredeti mércét nem igazítják hozzá a változó történeti helyzethez.[66] A második esetben a hangsúly a tökéletesség állapotán van, és homályos a kép a tekintetben, hogy miként érjük azt el. Ez esetben *utópianizmus*ról beszélhetünk. Itt Voegelin Morus Tamás *Utópiá*ját említi, amelynek utópikus mivoltával kapcsolatban azonban kétségek is megfogalmazhatók.[67] A harmadik típus egyesíti mindkét elemet, és történelemfilozófiát alkot. Ezeket Voegelin *aktív miszticizmus*oknak nevezi: ilyen Comte filozófiája és a marxizmus.[68]

Voegelin az immanenssé tételt nem intellektuális hiányosság eredményeként értékelte, hanem lelki defektusként,[69] *pneumapatológia*ként vagy *nóséma*ként. A konstruktőrök ezzel érik el a *bizonyosságot*, amire e spekulációk nélkül nem tehettek volna szert. A bizonytalanság ugyanis nyugtalansággal töltötte el a moderneket. Ezzel azonban épp a kereszténység egyik leglényegesebb részéről mondtak le: *„A kereszténység lényege nem más, mint maga a bizonytalanság".*[70]

Amíg Isten transzcendens, a létező világ pedig istentelenített, addig ezzel az Istennel csak a nagyon is törékeny és bizonytalan *hit* révén kommunikálhatunk. Voegelin nem véletlenül idézi gyakran a Zsidóknak írt levél 11,1-et: *„A hit a remélt dolgok biztosítéka, a nem látható dolgok bizonyítéka."*[71] Az egyetlen bizonyosság a kereszténységben a hitben rejlik.[72]

Politikai vallások: kollektivizmus

Voegelin gnosztikusnak tekintette a német idealizmus rendszerét, sőt talán a teljes modern német filozófiát is. Ennél is érdekesebb azonban, hogy a kommunizmus, fasizmus és a nemzetiszocializmus egy kalap alá kerül a humaniz-

---

[65] Kettejük közül Kant volt visszafogottabb, ő kételkedett a haladás áldásaiban az egyén szempontjából. Condorcet némiképp türelmetlenebb volt: nem hagyta volna az ember tökéletesítését a végtelen történelmi folyamatra, inkább gyorsította volna azt az értelmiségiek direktóriuma révén. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 299.

[66] Voegelin, *Új politikatudomány,* 98.

[67] Morus utópiája inkább egy *ironikus* képe az utópikus vízióknak. Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Leftism Revisited: From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, Regnery Gateway, 1990, 85. Molnár Attila Károly, *Morus és az utópia*, in: Miles Christi Évkönyv, 2012, MMXII, 39–71.

[68] Voegelin, *Új politikatudomány,* 98–99., Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 298–300.

[69] Voegelin, *Új politikatudomány,* 99.

[70] *Uo.,* 99.

[71] A hit szerepe kulcsfontosságú Voegelin filozófiájában, jóllehet, sokan tudomást sem vesznek róla. McAllister, Ted V.: *The Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order.* University Press of Kansas, 1996, 245.

[72] Voegelin, *Új politikatudomány,* 99.; Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism.,* 309–310.

81

mussal, felvilágosodással, liberalizmussal.[73] Ez abból következik, hogy e modern gnosztikus ideológiákat Voegelin az immanentizmus logikájából vezeti le:*„képzeljük csak el, mit szólna egy humanista liberális, ha közölnénk vele, hogy az általa képviselt immanentista irányzat nem más, mint egy újabb lépés a marxizmus felé vezető úton!”*[74] Ugyanez a felfogás jelenik meg Voegelin Arendt könyvéről írt recenziójában is: *„A valódi megkülönböztetés nem a liberálisok és a totalitariánusok között húzódik, ugyanis a vallási és filozófiai transzcendentalisták állnak az egyik oldalon, a liberális és totalitárius immanens szekták a másikon.”*[75]

Gnosztikus tömegmozgalmak alatt Voegelin olyan mozgalmakat értett, mint a progresszivizmus, pozitivizmus, marxizmus, pszichoanalízis, kommunizmus, fasizmus és nemzeti szocializmus.[76] Felmerül a kérdés: vajon mindegyik tömegmozgalomként kezelhető? Némelyiket – a pozitivizmust, pszichoanalízist – inkább értelmiségi konstrukcióknak kellene tartanunk, nem tömegmozgalmaknak. Ám Voegelin szerint a valóságban a kettő találkozik, és „a tömegek és értelmiségi elitek” közötti különbség talán nem is akkora, mint azt általában feltételezik.[77] *„A fent idézett mozgalmak egyike sem indult tömegmozgalomként; mind értelmiségiektől és kis csoportoktól származott.”*[78]

A kollektivizmus megértéséhez Voegelin szerint elengedhetetlen a vallási szempont érvényesítése: *Politikai vallások* című rövid, korai könyvecskéjének bevezetőjében – a sorok között Thomas Mann-nak válaszolva – fogalmazza meg azt, hogy nem elegendő a nemzetiszocializmus elítélése. A „luciferi” aspektusok ugyanis nem pusztán negatívak, hanem komoly erőt jelentenek, méghozzá meglehetősen vonzó erőt.[79]

> *„A politizáló értelmiség ezen a ponton teljes kudarcot vall. Rettenetes állandóan csak azt hallani, hogy a nemzetiszocializmus a barbárságba, a sötét középkorba, a humanitás előtti időkbe való visszaesés. Akik így beszélnek, aligha sejtik, hogy az élet szekularizálódása, amit a humanitás eszméje hozott magával, éppen azoknak a kereszténységellenes vallási mozgalmaknak a táptalaja, amelyen például a nemzetiszocializmus is kinőhetett. A vallási kérdés ezen szekularizált szellemek számára tabu, és annak komoly és radikális felvetése az ő szempontjukból megfontolandónak tűnik – talán azért, mert ezt is a barbárságba és a sötét középkorba való visszaesésnek tekintik”.*[80]

---

[73] Voegelin, *Új politikatudomány,* 101.
[74] *Uo.,* 101.
[75] Voegelin, Eric: *The Origins of Totalitarianism*, The Review of Politics 15(1953)/1, 75.
[76] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 295; G. Fodor, *I. m.,* 171.
[77] Voegelin, *From Enlightment...,* 72.
[78] Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 295, vö. Hayek, F. A. von: *The Intellectuals and Socialism*. The University of Chicago Law Review (1949), 417–420, 421–423, 425–433.
[79] Voegelin, *A politikai vallások*, 29.
[80] Voegelin, *From Enlightment...,* 28.

82

A kollektivizmus idiómája szorosan kapcsolódik az evilági közösséghez. Hogy ennek politikai-vallási jelentését is megértsük, ismét a szekularizáció jelentéséhez kell nyúlnunk és túl kell lépnünk annak intézményelvűlegális elemzésén. A szekularizáció a politika egy olyan „autonóm szféráját" teremtette meg, amely kívül áll a keresztény emberiség spirituális-temporális egységén. Ez az autonóm szféra az *állam*.[81] A vallás kérdései ugyan nem szűntek meg létezni, azt a szekularizált autonóm állam a magánszférába utalta. Ez az aktus nyitotta meg a *köz* szféráját a *respiritualizáció* forrásainak, melyek elsősorban nem-keresztény források, így pl. a „nacionalizmus, humanitarianizmus, liberális és szocialista ökonomizmus, biologizmus, és pszichologizmus".[82] A keresztény szimbólumokat megőrzik, ám áthelyezik azokat egy közösségbe, melynek központja önmagában található.[83]

Az isteni lélekben résztvevő személy formulája alapján a személy most az új *realissimum* részévé válik, akinek létezése az újonnan megalkotott istenséghez kötődik. Az evilági *realissimum* elképzelése *már* kollektivista: a személy léte a kollektív realitásban feloldódik, a gépezet egyszerű alkotóelemévé válik.[84]

A politikai vallások olyan kollektivista felfogások, melyek az egyént a kollektív szervezet egyszerű részévé, a kollektív cél érdekében elvégzendő cselekvések egyszerű eszközévé teszik: *„Ha Isten helyére a belső világú kollektív létezés kerül, akkor a személy a szakrális világtartalom kiszolgáló részévé válik; eszköz lesz […]."*[85] Mindezen elképzelések egy új, immanens értelmet kívánnak adni a történelemnek, és olyan végső valóságot (*realissimum*) akarnak találni, amely új istenségként, vagy az isteni szubsztancia hordozójaként érvényesül – ez utóbbiakra példa Marxnál a proletariátus, a nemzetiszocializmusban a kiválasztott faj, vagy az népakarat Rousseau-nál.

Az egyénnek többé nincs jelentősége a történelemben, így új „kollektív entitásokat" és „lelkeket" fedeznek fel, saját jelentéssel, tekintet nélkül azokra az egyénekre, akik a „haladásban" részt vettek. Akik a „haladást" hátráltatják, akik nem képesek beilleszkedni, eltávolítandók.

> *„[i]tt ismét a masse totale jelenik meg baljóslatúan – mintha kielégülés volna egy felfordulás áldozatai számára (például azok számára, akiket elégettek Auschwitzban), hogy ők az emberiség haladásának megtermékenyítői. Ám a progresszivista boldog, hiszen »egyetlen felfordulás sem zajlott le valamiféle előnyös változás nélkül«".*[86]

---

[81] *Uo.,* 18.
[82] *Uo.,* 20.
[83] Voegelin, *A politikai vallások,* 51.
[84] *Uo.,* 31–32; vö. Hayek, Friedrich A. von: *The Road to Serfdom: Texts and Documents. The Definitive Edition*. University of Chicago Press, 2007, 162.
[85] *Uo.,* 59.
[86] Voegelin, *From Enlightment...,* 104–105.

83

A haladás gondolata, mint láttuk, ugyancsak a politikai vallások immanentizált eszkatológiájának eredményei. A teljes kozmoszt evilâginak tekinti, a végső birodalmat pedig „a tökéletes emberiség földi állapotának".[87]

A kollektivista felfogásban egy személy megváltása *csakis* „általános" megváltás révén lehetséges.[88] Az emberi lét újrafogalmazása történik meg a politikai vallásokban, ennek döntő lépése Voegelin szerint az emberi értelem elzárása a transzcendens, isteni létalapoktól. A deifikáció tárgya nyomon követhető az Értelemtől a technikai és tervező intellektuson át egy lefelé haladó spirálban az ember gazdasági, pszichológiai, végül biológiai struktúrája felé.[89]

A modernségben egyesülnek a szcientizmus és az evilági vallásosság elemei. Valamennyi modern szcientista elméletben már a kezdetektől jelen voltak a vallásos elemek, így azok megjelenése nem tekinthető deviációinak a korábbi, „tisztán tudományos" elképzelésektől.[90] Ezért nevezi minden modern politikai vallás saját elméletét „tudományosnak" – legyen az „tudományos fajelmélet", „tudományos szocializmus" vagy maga a pozitivizmus.[91] Ami azt illeti, a tudományos és a romantikus vagy vallásos szocializmus közötti különbség sem olyan nagy, ahogy azt általában gondolják.[92] Legyen szó akár Campanella Morelly, Saint-Simon vagy Rousseau elképzeléséről,[93] Fourier falanszteréről, az utolsó birodalmat a történelemben vagy a természetben inherensen meglévő erők tudatos irányításával kell elérni.

Maga az irányítás kérdése önmagában is fontos. Minden szerző, aki valamilyen formában a tekintélyelvű szocializmus irányába mozdult el, tudatában volt az intellektuális-spirituális vezetés kérdésének.[94] Voegelin a szimbólum eredetét De Fiore spekulációiban találja meg a *Dux* képében. A *Dux* vezért (azaz: *Führer*t) jelent,[95] aki az egyetlen kapocs Isten és az ember között, ahogyan Ehnaton volt az egyetlen összekötő kapocs isten és alattvalói között. Amennyiben az istenség evilági, a vezető eme istenség felkent szócsövének szerepét ölti magára. A politikai vezető így válik az evilági istenség megtestesí-

---

[87] Voegelin, *A politikai vallások,* 56.
[88] Talmon, Jacob Leib: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker&Wartburg, 1952, 108.
[89] Voegelin, *From Enlightment...,* 13.
[90] Hayek, *The Counter-Revolution of Science,* 258.
[91] A comte-i pozitivizmus Voegelin szerint az egyik legjobb példa arra, hogyan kapcsolódnak egymáshoz az értelmiségi és tömegmozgalmak. A szándék ugyanis már a kezdetektől tömegmozgalom volt, és az „emberiség-vallás" papjaként Comte próbált is a létező vallásokban szövetségeseket keresni – amiben természetesen kudarcot vallott. Brazília zászlaja azonban még ma is őrzi a pozitivista egyház mottóját (*Rend és Haladás*). Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism,* 296.
[92] Kuehnelt-Leddihn, *Liftism Revisited...,* 101.
[93] Rousseau civil vallása Voegelin szerint a demokratikus politikai vallás leghíresebb megjelenése. Voegelin, *From Enlightment...,* 171.
[94] Hayek, *The Cuonter-Revolution of Science,* 249.
[95] Voegelin, *A politikai vallások,* 49.

84

tőjévé. Voegelin az új politikai közösségeket legjobb esetben is nem-keresztténynek tekintette, legrosszabb esetben keresztény-*ellenesnek*. Ám ettől még Voegelin szerint ezek a közösségek nem lesznek kevésbé „vallásosak" karakterükben:

> *„A belső világú vallásosság egyfajta elszakadás Istentől, amelynek során egy kollektívumot, legyen az az emberiség, nép, osztály, faj vagy állam, realissimumként élnek meg [...] Az emberben mint a jónak és a világ jobbításának forrásában való hit, ahogyan az a felvilágosodást uralja, és a kollektívumban mint titkos isteni szubsztanciában való hit, ahogyan az a 19. század óta egyre inkább elterjedt, az a Frankfurti Névtelen szóhasználatában antikrisztusi, tehát elfordulás. [...] ez elzárja az utat Isten realitásához és eltorzítja az Isten alatti lét fokainak viszonyait".*[96]

A fenti szerzők implicit módon használnak egy vallásfogalmat – amely a hagyományos vallásosság, legfőképpen a kereszténység jellemzésére alkalmas –, és afelől bírálják a *Religionsersatz*okat.[97] Akik bírálnak, arra utalnak, hogy a valódi vallás többet ragad meg a valóságból, nem zárja ki a transzcendenciát. A szerzők ontológiai előfeltevései feltételeznek egy világot a láthatón, tapasztalhatón túl, amit nem tudunk befolyásolni, viszont az befolyásolja életünket. A bírálat egyik iránya tehát a „puszta tapasztalatiság" felfogása ellen irányul. Ehhez kapcsolódik az episztemológiai bírálat, amely különösen Voegelinnél erős. Eszerint a keresztény vallási felfogás tisztában van az ember tudása korlátainak és a hit fontosságának, míg a politikai vallások erről lemondanak. A bírálatot megfogalmazó szerzők implicit vagy explicit módon azt állítják, hogy a transzcendenciát figyelembe vevő ontológia és episztemológia teljesebb, jobb valóság-tapasztalást eredményez, mint az ezt kizáró konkurens modern felfogások.

A modernek Voegelin szerint túlzottan hisznek a tudás mindenhatóságában, és e felismerése valószínűleg nagyban köszönhető annak, hogy korábban a szcientizmus-racionalizmus valóban virágkorát élte – nem véletlen talán, hogy rajta kívül kortársai, Hayek, Arendt és mások is reflektáltak erre a szcientista meggyőződésre –, a tudományos optimizmus átkerült a humán tudományok és a politika világába is. A világ egésze, így a politika is a szcientizmus-technokrácia szerint tudományosan megismerhető, megmagyarázható. Ezek együtthatásaként afféle „kettős optimizmusról" beszélhetünk, melyek egymásba folytak és együtt alakították a modernséget. A transzcendencia, a hit, a Gondviselés szerepének tagadásából és az emberi gnózis mindenhatóságába vetett bizalomból az a meggyőződés született meg a modernekben, hogy az emberi világ kedvünk szerint átalakítható, a rossztól, gonoszságtól, tökélet-

---

[96] *Uo.,* 65.
[97] Ez természetesen Radványira nem igaz: vizsgálatában nincs szó bírálatról.

85

lenségtől megtisztítható. A szerzők a felvilágosodás eme optimizmusát bírálják, és emlékeztetnek tudásunk korlátaira, döntéseink nem szándékolt következményeire és az emberi világ összetett voltára.

Irodalomjegyzék

Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.

G. Fodor Gábor: *Kérdéstilalom: Eric Voegelin politikai filozófiája,* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005.

Hayek, F. A. von: *The Intellectuals and Socialism*. The University of Chicago Law Review, 1949.

Hayek, Friedrich A. von.: *The Counter-Revolution of Science*. Liberty Fund, 1979.

Hayek, Friedrich A. von.: *The Road to Serfdom: Texts and Documents. The Definitive Edition*. University of Chicago Press, 2007.

Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Leftism Revisited: From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, Regnery Gateway, 1990.

Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Liberty or Equality: The Challenge of our Time*, The Caxton Printers, Caldwell, Idaho, 1952.

Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Timeless Christian*, Fransiscan Herald Press, 1969.

Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996.

McAllister, Ted V.: *The Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order.* University Press of Kansas, 1996.

Molnár Attila Károly, *Morus és az utópia*, in: Miles Christi Évkönyv, 2012, MMXII, 39–71.

Molnár Tamás: *Utópia – Örök eretnekség*. Szent István Társulat 1990.

Münzer, Münzer: *A Gideon kardjával*, Európa–Helikon, 1982.

Popper, Karl: *A historicizmus nyomorúsága*, Akadémiai Kiadó, 1989.

Radványi, Ladislaus: *Der Chiliasmus*: *ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, Budapest, 1985.

Szent Ágoston: *Isten városáról*, Budapest, Kairosz Kiadó 2005.

Talmon, Jacob Leib: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker&Wartburg, 1952.

Voegelin, Eric: *A politikai vallások*, Századvég, 1(2011)/59, 27–67.

Voegelin, Eric: *From Enlightenment to Revolution*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1975.

Voegelin, Eric: *On Debate and Existence*, The Intercollegiate Review, 3(1967)/4, 143–152.

Voegelin, Eric: *Order and History Vol. 4. The Ecumenic Age.* University of Missouri, 2000.

Voegelin, Eric: *Science, Politics, and Gnosticism = Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5),* szerk. Manfred Henningsen, University of Missouri, 1999.

Voegelin, Eric: *The Origins of Totalitarianism*, The Review of Politics 15(1953)/1, 68–76.

Voegelin, Eric: *Új politikatudomány,* NKE MTKK, Budapest, 2014.

86

JANI ANNA

Filozófia és teológia: juthatunk-e közös megértésre hit és ész útján?

Az itt vázolt kérdések nem egyedül és sajátosan Heideggernek tulajdonítható kérdések, hanem egy az 1920–30-as évek filozófiai életét meghatározó kérdéscsoport, amely alapvetően a középkori ontológiából eredő létkérdésre irányul, és amely például Edith Stein munkájában[1] a modern filozófia és a keresztény filozófia együttgondolkodásának lehetőségeit vizsgálja: „Lehetséges lenne, hogy a középkor újraéledő filozófiája és a 20. század újra megszülető filozófiája a *philosophia perennis* közös folyammedrében találkozzanak? Egyelőre különböző nyelveken beszélnek még, ezért mindenekelőtt egy olyan nyelvet kell találniuk, amelyen megérthetik egymást."[2] A közös nyelv megtalálásán túl még nagyobb problémát jelent Stein értelmezésében, hogy „még a katolikus filozófusok és teológusok sem értenek egyet egymás között abban, hogy beszélhetünk-e *keresztény filozófiá*ról. Bár az ittlét értelmezési lehetőségeinek vizsgálatáról van szó, a Stein által felvetett probléma nagyon is idekapcsolódik abban a tekintetben, hogy az első filozófiaként értelmezett filozófia másként értelmeződik egy „keresztény" filozófia számára, mint a modern filozófia számára. S ha alapjukban különböző gondolkodásmódot tételezünk, akkor az ittlét értelmezésében, tehát nyelvükben is különbséget kell tennünk. Ezt, az ittlét értelmezésében történő különbségtételt Heidegger egy 1927-es írásában, a *Fenomenológia és teológia*[3] című munkájában fejti ki. A jelen dolgozatban arra teszek kísérletet, hogy Heidegger e tanulmányában a fenomenológia és teológia viszonyára vonatkozóan kifejtett nézetein és kérdésein túl, az ezen keresztül körvonalazódó lét-analízist vázoljam.

[1] Stein Edith: *Ewiges und endliches Sein.* Verlag Herder, Freiburg 1950.
[2] *Uo.,* 7.
[3] Heidegger, Martin: *Phänomenologie und Theologie. Wegmarken. Zweite, erweiterte und durchgesehene Aufgabe,* 1978.

87

Szerkezeti és tartalmi kérdések

Heideggernek ebben a rövid írásában megfogalmazódó kérdései vagy kérdéscsoportjai többszöri újragondolás és a kérdés lényegének újrafogalmazása után, 1969-ben először az *Archives de Philosophie* XXXII. kötetében jelentek meg, és az *Előszó* szerint, a kereszténység kereszténységét és teológiáját, és a filozófiához való viszonyának kérdésességét akarta megfontolni. Egymástól külön nem választható kérdéscsoportokról kell beszélnünk, de ha egyetlen kérdésre akarjuk leszűkíteni az összetett kérdéshalmazt, azaz az itt feltárt kérdéscsoportot egyetlen kérdésre akarjuk visszavezetni, akkor a szöveg címében található rejtett információk között kell a keresést megkezdenünk.

Mint minden kérdés, amit az ember megfogalmazni képes, az ember emberi valóságához kapcsolódóan fogalmazódik meg, és csakis ezen a viszonyon keresztül verbalizálódik, fenomenológia és teológia kapcsolatának a heideggeri kérdésességben megfogalmazott alapjai az 1920-as évek marburgi éveire vezethetők vissza. Rudolf Bultmann 1921-től haláláig élt és tanított Marburgban, és előadásain 1923 és 1924 között Heidegger is részt vett. Jóllehet az együttgondolkodás, fenomenológia és teológia együtt munkálkodásának lehetőségét Heidegger később visszautasította[4] – és ez a tény talán magyarázatot ad a probléma felvetésére és annak értelmezési módjára is – az mégis tagadhatatlan, hogy a két tudományág egymáshoz való viszonya (és itt megelőlegeztem a teológia számára a tudomány címet), foglalkoztatta a filozófust. Ezen a címen először – mint ez az általam használt kiadás[5] előszavából kiderül – 1927-ben Tübingenben tartott előadást, majd ezt az előadást megismétli 1928-ban Marburgban. A marburgi előadásról, és annak gondolati következményeiről egy Elisabeth Blochmann-nak írt levél számol be: „Minden kérdés, melyet Ön teljes joggal és egyértelműséggel feltett, a metafizika területéhez tartozik. Az előadásom azzal a szándékkal és egészen egyoldalúan arra a problémára szűkül, ami számomra az előadás céljaként már előre adott volt: mit tanulhat egy teológus a fenomenológiától és mit nem. Ezzel egyrészről a filozófia csupán tudományelméleti tekintetben és maga is „tudománynak" tekintve merül fel, másrésztől a teológia és – mivel a *keresztényi* teológia a téma – a keresztényi hit előfeltételezett."[6] A levél, amely 1928. augusztus 8-án íródott, egyéb személyes közlemények mellett tartalmazza a vizsgálatunk céljául kitűzött előadásanyag legfontosabb alapkérdéseit: a természettudományok és a filozófia viszonyának kérdését, a teológia tudományosságára vonatkozó kér-

[4] Vö. Pöggeler, Otto: *Braucht Theologie Phielosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann.* Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 2007, 14.
[5] Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*...
[6] Heidegger, Martin, Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar 1989. Hrg. v. Joachim W. Storck, 24.

88

dést, és a prekeresztény és keresztény ontológia egymáshoz való viszonyának kérdését. Mindemellett, a személyes levélből származó, a vizsgálódásunkat megerősítő információk mellett érdekes és elgondolkodtató a kérdés, hogy a Tübingenben megtartott és a Marburgban ismétlésre kitűzött előadás mennyiben tartalmazhatta a vizsgálódási alapkérdések konklúzióit, illetve, egyáltalán konklúzióra vezethetnek-e ezek a kérdések, hogyha ezek még megválaszolásra váró kérdésekként találhatóak meg abban a levélben, amely már a tübingeni és a marburgi előadást is követte.

Az 1969-es kiadás előszava beszámol a két előadást követő nagyobb mértékű változtatásokról. A *Phänomenologie und Theologie* címen megtartott két előadás után „az itt részletezett szöveg a marburgi előadás rövidesen felülvizsgált és függelékek által érthetővé tett második részének – *A teológia pozitivitása és a filozófiához való viszonya* – tartalmát képezi. A fenomenológia ide irányuló fogalmáról és a pozitív tudományokhoz való viszonyáról tájékoztat a Bevezetés a *Lét és Idő*-höz."[7] A szerkezeti és a tartalmi szempontokat tekintve világosan látható, hogy Heidegger az eredeti címet – Phänomenologie und Theologie – meghagyva az előadás második részét vette alapul, azt átdolgozta, és az így elkészített tanulmányt a *Phänomenologie und Theologie* cím alá vette. Az Előszó első bekezdése szerint, a Tübingenben ezen a címen elhangzott előadás Marburgban megismétlődött; e bekezdés egy további része azonban mégis csak a marburgi előadásra hivatkozik, s annak az előadásanyagnak a második részét – *A teológia pozitivitása...* – veszi az átdolgozás alapjául. Úgy tűnik, nem egyszerűen a teológia és a fenomenológia egymáshoz való viszonya a kérdés, hanem a teológia pozitivitásának a fenomenológiához való viszonya, tehát nem önmagában a teológiának, hanem a teológia pozitivitásának van köze a fenomenológiához. Kettős vizsgálódásról van szó: mit jelent a teológia pozitivitása, és ebben való viszonya a filozófiához.

Az előttünk álló szöveg *Phänomenologie und Theologie* címen egy előadásanyagot és Függelékként egy levelet tartalmaz. A levél 1964-ben íródott a Drew-Universityre, ahol Heideggernek a késő filozófiájáról, a hermeneutikáról és a teológiáról kellett volna beszélnie.[8] Heidegger végül lemondta az előadáson való részvételét, és az itt a tanulmányhoz kapcsolt levélben részletezte a szempontjait. Ezek a szempontok majdnem húsz évvel később íródtak, és láthatóan az alapkérdéstől – teológia viszonya a filozófiához – a kérdésfeltevés a teológiára mint a nem objektíválló gondolkodás és nyelv problémájára irányul, és ebben a vizsgálódásban a teológia filozófiához való viszonyának kérdésére csupán csekély érdeklődés irányul. Feladatomnak a fenomenológia és teológia közötti viszony mibenlétét minél mélyrehatóbb vizsgálatát tekintem. Vizsgálódásunkban az előadásanyag szerkezeti felosztását figyelembe véve célunk, a

[7] Heidegger, *Phänomenologie und Theologie...*, 45.
[8] Vö. Pöggeler, *I. m.*, 22.

89

heideggeri értelemben vett „lehetséges teológia" vázolása, és ezen keresztül az ittlét fogalmának feltárása.

A hagyományos értelemben vett teológia-filozófia viszony

Az előadásanyag egy bevezető részre, és ezt követően három kérdéskörre osztható fel. A szöveg szerkezetileg mindvégig két érvsorozatot vonultat fel egymás mellett: a hagyományos értelemben vett teológia, és egy lehetséges teológia filozófiához való viszonyának értelmezését. A bevezető rész, egy a hagyományos teológiát alátámasztó érvvel indul: „Filozófia és teológia vulgáris értelemben vett viszonya szívesen orientálódik a hit és tudás, kinyilatkoztatás és értelem ellentétpárokra. A filozófia a kinyilatkoztatástól távoli, hittől szabad világ és életértelmezés; a teológia ezzel szemben a hit szerinti, a mi esetünkben keresztény világ- és életfelfogás kifejezése, az így vett filozófia és teológia adja a kettős világlátási pozíció feszültségének és küzdelmének kifejeződését."[9] Ebben a bevezető tézisben Heidegger, amelyben a hagyományos értelemben vett fogalmi ellentétpárokra alapozza a filozófia és a teológia „ellentétét", szándékosan félrevezeti az olvasót. Az állítás ugyanis azt sugallja a számunkra, hogy a vizsgálódás a hagyományos értelemben vett filozófia-teológia viszony alapján szándékozik egy probléma végigvitelére. A két fogalom, filozófia és teológia – hagyományos értelemben vett – definíciója után azt várnánk, hogy e két definíció mentén halad tovább a vizsgálódás. De nem ez történik. A következő bekezdésben Heidegger meghatároz két vizsgálódási szempontot, de ezt úgy teszi, hogy az általa nem kívánt vizsgálódási szempontokat elveti. Az első egy alapszempont, a második ennek leszűkítése: „A viszony problémáját eleve *másként* fogjuk fel, mégpedig a *két tudomány viszonyának* kérdéseként... Itt nem két történetileg meglévő tudomány faktikus állapotának összehasonlításáról van szó, eltekintve attól, hogy mindkettő egységes állapotát nehéz lenne ma leírni mindkét oldal eltéréseinek következtében."[10]

Hogy valójában már az első bekezdésben is ellenérvről van szó, csak a negyedik bekezdésből derül ki: „Ahhoz, hogy a probléma alapvető megvitatására alapunk legyen, mindkét tudomány eszméje megalkotásának ideális konstrukciójára van szükség!"[11] Nem a hagyományos teológia-filozófia viszony szellemtörténeti bemutatására vállalkozik a szöveg, mely azzal járna, hogy a vizsgálódás eredményeként vagy a filozófia vagy a teológia oldalára kellene állnunk, amely már nem is ennek a viszonynak a tisztázásáról szólna, hanem világnézeti kérdésekről. Sokkal inkább – mint erre az Elisabeth Blochmannnak írt levél is utal[12] – a szellemtörténetet meghaladó következtetésekre, de

[9] Heidegger, *Phänomenologie und Theologie...*, 47.
[10] *Uo.*
[11] *Uo.*

90

mindenek előtt viszonyukat megalapozó alapjukra való rákérdezésre. A vizsgálódás kiindulásakor teológia és filozófia közös alapja, hogy mindkettőt tudománynak tekintjük. A tudománynak Heidegger két alaplehetőségét különbözteti meg: „Létezők tudományai, ontikus tudományok – és a lét tudománya, az ontologikus tudomány, a filozófia."[13] Mindazon tudományok, amelyek vizsgálódásuk alapjául valamely létezőt vesznek, pozitív tudományok Heidegger értelmezésében. Ebből születik meg az első tétel, mely a teológia pozitivitásából kiindulva, minthogy annak egy a későbbiekben bizonyított létező az alapja, meghatározza a filozófiához való viszonyát: *„A teológia egy pozitív tudomány, és mint olyan, a filozófiától abszolút különböző.* És ehhez meg kell kérdeznünk, hogyan viszonyul a teológia ebben a filozófiától való abszolút különbözőségében a filozófiához?"[14] A kérdés magában hordoz egy továbbgondolásra érdemes kijelentést. A tudományok két félék lehetnek, az egyik oldalon az ontikus tudományok, amelyek közé ebben az értelemben a kémiával és a biológiával együtt a teológia is tartozik, a másik oldalon a filozófia, mint ontologikus tudomány. Azt tudjuk, hogy az ontikus tudományok mindegyike egy létezőt vesz vizsgálódási alapul, és ennek a létezőnek a létét a kérdésen kívülinek tekinti, ennek következtében az egymásra irányuló viszonyuk is egyértelmű. Egy-egy létezőre irányulnak, és így egyik pozitív tudománynak a másikra való áttérése a pozitum megváltoztatását jelenti egyszerűen, az egyes tudományágak módszer-kérdését itt figyelembe nem véve. A pozitív tudományok ilyen összefüggését vagy összetartozását látva feltételeznünk kell, hogy azonos viszonyban állnak tehát az ontologikus tudománnyal. Hogyha a kémia, biológia, stb, teológia azonos halmazba helyezhető, és ennek a halmaznak a filozófiával szembeni radikális különbözősége határozható meg, akkor ebből adódhat számunkra a kérdés, miért kiemelten a teológia vizsgálódási kérdésünk középpontja, miért nem a pozitív tudományok összessége, szemben a filozófiával? Miben áll a teológia pozitivitása, amely mégis e kettő viszonyát határozza meg, a kémiától vagy a biológiától különbözően?

A teológia esetében nyilvánvalóan tudomány volta eredményei a pozitív tudományok közötti kiemelt szerepét, és ez határozza meg a filozófiához való viszonyát. „A kérdés, hogy egyáltalán tudomány-e a teológia, a legcentrálisabb kérdés ugyan; itt azonban el kell halasztani; egyáltalán nem azért, mert ki akartunk térni ez elől a probléma elől, hanem egyedül azért, mert értelemmel ez a kérdés, hogy a teológia tudomány-e, egyáltalán nem állítható, ha előtte az eszméje egy bizonyos területen nem lesz tisztázott".[15] A teológia tudományos-

[12] „Meggyőződésem szerint, természet- és szellemtudományok hagyományos szétválasztása minden formában felszínesség." Heidegger, Blochmann, *I. m.,* 25.
[13] Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*..., 48.
[14] *Uo.,* 49.
[15] *Uo.*

91

ságára vonatkozó kérdés először a teológia pozitivitásán belül tevődik fel. Nem tudni, hogy tudomány-e a teológia, de ha tudomány, akkor biztosan pozitív tudomány. A kérdés tehát, hogy tudománynak nevezhető-e a teológia, a pozitivitásán belül vizsgálandó kérdés. Vizsgálódási alapja ugyan egy létező, és ennek létét nem teszi kérdésessé, de az ehhez való viszonya másként definiálható, mint a kémiának vagy a biológiának a saját tárgyához való viszonya. Az előadás elején Heidegger a vulgáris felfogásra hivatkozva hit és értelem viszonyát állította párhuzamba a teológia és a filozófia viszonyával. Jóllehet a teológiának a filozófiától való abszolút különbözőségéről beszélünk, a hit és értelem ellentétpár részéről történő összehasonlítás mégis az összetartozásukat fejezi ki. Egyik számára a hit, másik számára az értelem a vezérfonal. És ha ez a megkülönböztetés, jóllehet vulgáris értelemben, megtehető, nem veti-e fel mindjárt a kérdést, hogy e kettőben hit és értelem hogyan áll fenn, tehát maga a fennállás módja nem azonosítható-e? És ebből az azonosításból megszülethet számunkra a válasz, hogy miért kérdéses a továbbiakban a teológia tudományossága. Éppen ezért veszi vizsgálat alá Heidegger a teológia pozitivitásának kérdését.

A teológia tudományosságának alapja

A bevezető részt követően, amely a teológia és filozófia közötti viszony problémájának vázolására szolgált, az előadás tartalma három nagy egységre, kérdéscsoportra tagolódik: a) A teológia pozitivitása. b) A teológia tudományossága. c) A teológiának mint pozitív tudománynak a lehetséges viszonya a filozófiához. Az első kérdéskör a teológia pozitivitásának vizsgálata, a „pozitív tudomány" fogalmának tisztázása után, szintén egy a vulgáris értelemben vett teológia-értelmezéssel kezdődik, amelyben ismét az a látszat támad számunkra, s egy pillanatra hiszünk annak a „délibábnak", amely el akarja hitetni velünk, hogy a konvencionális felfogásban megmaradva, nem tudunk semmit sem változtatni teológia és filozófia már meglévő viszonyán. „Azt mondhatnánk: a teológia számára meglévő a kereszténység mint történelmi esemény, a vallás- és szellemtörténet által kinyilvánítva éppen úgy látható a jelenben, mint általános világtörténeti esemény a maga elrendezettségeiben, kultuszaiban, kötelékeiben és csoportjaiban. A kereszténység – a meglévő pozitum, tehát a teológia ennek tudománya."[16] Ebben az értelmezésben a teológia a kereszténységen kívülállóként, önmagát a kereszténységre mint meglévő pozitumra irányítva állítaná fel a maga tudományosságát. Ez nyilvánvalóan, ahogyan Heidegger is mondja, hibás beállítódás lenne, mert a teológia összetartozik a kereszténységgel. „A teológia olyan valami, amely magát világtörténetileg, általánosan történelmileg a kereszténység egészével belső összefüggés-

[16] *Uo.,* 51.

92

ben nyilvánítja ki. Nyilvánvalóan tehát a teológia nem lehet a kereszténységnek mint világtörténeti eseménynek a tudománya, hanem az a tudomány, amely maga a kereszténységnek ehhez a történetéhez tartozik, általa hordozott és őt meghatározza. A teológia tehát egy olyan tudomány, amely maga hozzátartozik a kereszténység történetéhez, úgy, ahogyan minden egyes történeti diszciplína történelmi jelenség, jóllehet úgy, hogy a történelem a maga részéről mindenkor történetileg változó öntudatát reprezentálja?"[17] Ha a teológia a kereszténység történetének tudománya lenne, akkor a kereszténységet mint világtörténeti eseményt a teológia kívülről és felülről határozná meg, a kereszténység történetét tehát a teológia irányítaná, arculatát ez alakítaná. Ezzel szemben, Heidegger értelmezésében „a teológia megismerése annak, ami mindenekelőtt lehetővé teszi, hogy olyan valami mint a kereszténység, világtörténelmi eseményként adott. A teológia fogalmi tudás arról, ami a kereszténységet mindenekelőtt egy történelmi eseménnyé teszi, tudás arról, amit mi tipikusan kereszténységnek nevezünk."[18] (A magyar nyelv kevésbé tudja visszaadni a Heidegger által használt *Christlichkeit* fogalmának főnévi szófaját, mi ezt a szót egyszerűen nem használjuk, csak a melléknévi változatát.) „A teológia fogalmi tudás arról, amit kereszténységnek nevezünk." A *kereszténység* szót a szótőre visszavezetve a *kereszt* főnévhez érkezünk. Ehhez a tőhöz az első képzőt hozzátéve egy kettősszófajú szót kapunk: *keresztény*. Kereszténynek mondjuk a szó főnévi értelmében és ennek a fogalomnak legtágabb értelmében azt az embert, akit keresztvíz alá tartottak, vagy a kereszténylüldözések idején a keresztények közösségéhez tartozónak vallotta magát, és ezért mártírhalált halt, tehát részesült a kereszt*ség*ben. A *keresztény* szót használhatjuk melléknévi értelemben is: keresztény cselekedet, keresztény magaviselet. Ebben az értelemben a *keresztény* jelző mindig a keresztény közösségre jellemző normatívákra utal. A *keresztény* szóhoz az -i képzőt hozzátéve egyértelműen melléknevet kapunk, ezt már a képző típusa is jelzi. „Ez nem éppen *keresztényi* magaviseletre vall!" – mondhatnánk. A *keresztényiség* fogalma a szó történeti horizontjára utal. A főnévvé alakított melléknév értelmezhető úgy, hogy keresztényi cselekedetek, vagy életformák már áthagyományozott sorozata alakította ki a *keresztényiség* fogalmát.

A hit mint egzisztenciamód

Talán helyesen következtettünk a *keresztényiség* szó fogalmi és gondolati hátterére. E fogalom alatt értjük tehát mindazt, ami a keresztényi beállítódás egészét minőségileg jellemzi, és ami ezeket a cselekedeteket történetileg összefogja és magában foglalja. A *keresztényiség* fogalma tehát szűkebb fogalom a *keresz-*

[17] *Uo.,* 51–52.
[18] *Uo.*, 52.

93

ténység fogalmánál; míg az utóbbi a kereszténység történetének egészét átfogó fogalom, a *kereszténységi* fogalma a keresztény életvitel eszméjére és annak emberi megvalósulására irányul. Visszatérve Heidegger értelmezésére és a teológia pozitivitásának meghatározására, amelyre a teológia tudományosságának bizonyítása érdekében van szükség, a teológia a fogalmi tudás arról, amit kereszténységnek nevezünk, tehát *„a meglévő (pozitum) a teológia számára a kereszténység*. És ez eldönti a teológiának mint pozitív tudománynak a lehetséges formáját. A kérdés magából következik: mit jelent azonban a kereszténység?"[19] Egy fogalom jelentését a fogalom eredetével próbáljuk megvilágítani, azt pedig a fogalom használati köre alapján tárjuk fel. Fogalmi tudás, illetve fogalomalkotás csak az adott tárgy lényegi ismeretében születhet. Az elhangzó kérdés a kereszténység lényegi mivoltára irányul. „Kereszténynek a hitet nevezzük. Ennek lényege formálisan így határolódik körül: a hit az emberi ittlét egy egzisztenciamódja, amely saját – ehhez az egzisztenciamódhoz lényegileg hozzátartozó – tanúsága szerint, nem az ittlétből és nem is rajta keresztül önszántából jön létre, hanem abból, ami ebben és ezzel az egzisztenciamóddal nyilvánvalóvá válik, a hittből."[20] A hit tehát olyan egzisztenciamód, amelyet a tárgya határoz meg, amely az ittlét egzisztenciamódja fölé lép az által, hogy az ittlétet a hitt tárgyának viszonylatába helyezi. Ennek következtében, a hitnek a hit tárgyára, azaz a hittre irányultsága által határolódik körül az az egzisztenciamód, amit kereszténynek nevezünk? Az erre a tárgyra vonatkozó irányultság, az irányultság maga határozza meg ezt az egzisztenciamódot, az irányultság már feltételezi és magában foglalja ezt az egzisztenciamódot, amely a hittre vonatkozik és az által válik nyilvánvalóvá? Kérdés, kell-e a hittre irányuló hit szempontjából fokozatokról beszélnünk, szempont-e itt a hit intenzitása, vagy ez már nem tartozik a vizsgálódásunk körébe? Vagy itt csupán két egzisztenciamód összehasonlításáról van szó, és ez a kérdés az egzisztenciamódon belül elhangzó kérdés? De, ha mégis szempont, akkor – miután az intenzitás kérdésének megválaszolása nem objektívválható szempontokhoz kötött – el kell gondolkodnunk azon, vajon nem ez-e a legsúlyosabb szempont a teológia tudományossága ellen.

Mivel ez az egzisztenciamód Heidegger értelmezésében a hittből válik nyilvánvalóvá, érdemes visszatérnünk a hittnek, a hit tárgyának kérdésére. „Ami elsődlegesen a hit számára és csakis az ő számára nyilvánvaló, és nyilvánvalóként mindenekelőtt hitet eredményező létező, az a »keresztény« hit számára Krisztus, a megfeszített Isten."[21] A *keresztény* szó idézőjelben szerepel Heideggernél. Nyilvánvalóan a hit fogalma a kereszténységgel vált kiemelt fogalommá, és keresztény értelemben véve ez a fogalom mindig a hit tárgyával,

[19] *Uo.* 52.
[20] *Uo.*
[21] *Uo*.

94

Krisztussal együtt értendő. A kinyilatkoztatás fogalma ebben az értelemben hit és hit tárgya összefüggésének megvilágítását, és a kettő összekapcsolását jelenti. „Ez a csak az egzisztálásban meglévő részvétel azonban mint olyan, mindig csak hitként és a hit által *adott*."[22] A teológia pozitivitásának szempontjából vizsgálva tovább a kérdést a fentiek összefüggésében, a heideggeri értelmezésben Krisztus az a meglévő pozitum, aki a teológia tudományosságának alapját adja. A kereszténység fogalma, amely számára a teológia a fogalmi bázist megteremti, a hívőséggel kapcsolódik össze, és a hitnek mint valamire irányulónak a tárgya keresztény értelemben Krisztus. „Ennek a létezőnek az egésze, melyet a hit feltár, éspedig úgy, hogy a hit maga a hívőn leleplezett létezőnek ehhez az esemény-összefüggéséhez tartozik, jelenti azt a pozitivitást, amit a teológia maga előtt talál."[23] Ez a viszony, ez az egzisztenciamód azonban csak a hitt által válik nyilvánvalóvá, tehát a hívőnek és a hit tárgyának a hívő aktusban történő egymásra találásában. Ennek az egzisztenciamódnak a nyilvánvalóvá válása az „eseményekben való részvétel" által történik meg ténylegesen, ezért kérdéses számunkra a teológia tudomány volta: jóllehet a teológia egy meghatározott pozitumra irányítja a figyelmét, de ennek a pozitumnak a feltárása nem egyszerűen a kereszténységet alkotó hit tematizálását jelenti. „Figyelembe kell venni, hogy a hit nem csupán a pozitum lelepleződő irányelve, amelyet a teológia tárgyiasít, hanem maga a hit az, ami téma."[24] Az Elisabeth Blochmann-nak írt levélből általunk kiemelt részletben a filozófia és a teológia egy-egy alapfeltétellel értelmezett. A filozófia tudományelméleti tekintetben, magát tudománynak tekintve; a teológia a keresztényi teológia értelmében, amely számára a keresztényi hit előfeltételezett. „Ezzel összefügg, amire Ön utalt, hogy a történeti tudományokban egy sajátos egzisztenciaértelmezés áll fenn, hogy meggyőződésem szerint természet- és szellemtudományok között a hagyományos szétválasztás minden formában felületesség. Metafizikailag tekintve csak *egy* tudomány van."[25] A kérdés tehát nem az, miként viszonyul a teológia a kereszténységet megalapozó hithez, és nem ennek a kérdésnek a megválaszolása magyarázza a teológia filozófiához való viszonyát, hanem az a kérdés, hogy a végső soron hitre alapozódó teológia egyáltalán tudománynak tekinthető-e, tehát a hit tudományt megalapozó-e, és a teológia mint tudomány hogyan viszonyul a filozófiához, az egyedüli ontológiai tudományhoz. A teológia pozitivitása és ebből következően tudományossága is ezért válik kérdésessé: a teológia számára fennálló pozitum a kereszténységnek alapot adó hit, amelynek kinyilatkoztatásként nevezett feltárulása „a hívő odaadásban" történik meg, ez pedig kérdésessé teszi a lehetséges tudomány objektivitását.

---

[22] *Uo.,* 53.
[23] *Uo.,* 54.
[24] *Uo.,* 55.
[25] Heidegger, Blochmann, 25.

95

A teológia mint a hit tudománya

A második kérdéscsoport a teológia tudományosságára vonatkozik. E kérdés felszínre kerülésének körülményeiről szintén a Blochmannak írt levélből tájékozódhatunk: „A kérdés, hogy a teológia egyáltalán tudomány-e, természetesen a megvitatásban felszínre került, és Marburgban jellegzetes módon a tanítványom részéről. Jóllehet a magam részéről meg vagyok győződve arról, hogy a teológia *nem* tudomány – de ma még nem tartok ott, hogy ezt *valóban megmutassam* úgy, hogy emellett a teológia nagy szellemtörténeti funkciója legyen megragadva."[26] *A teológia tudományossága* címen kezdődő vizsgálódás ismét egy hagyományos értelemben vett értelmezés kimondásával indul, mely az elfogadás kényszerét erőlteti ránk: *A teológia a hit tudománya*.[27] Az állítás ez után négy szemponton keresztül, ismét a hagyományos teológiafogalom értelmében kerül részletezésre:[28]

1. A hitben feltártnak, azaz a hittnek a tudománya.
2. A teológia ezzel egyben a hívő magatartásnak, a hívőségnek is a tudománya.
3. A teológia távolabbról a hitnek a tudománya.
4. Végül, a teológia a hit tudománya, amennyiben nemcsak a hitet teszi tárgyául, hanem általa motivált.

A vizsgálódás e négy pont közül leginkább a negyedikre irányul. Az első három pont ugyanis magukban álló pozitumokat vesz tárgyul, így történeti, leíró jelleget tulajdonítanak a teológiának, a negyedik szempont viszont önmagát, a teológiát is a vizsgálandó kérdések közé sorolja. Kérdés, hogy ezzel nem önnön létjogosultságának dilemmáját veti-e fel, s egyben húzza ki a talajt a hagyományos teológiaértelmezés alól. Ha alapfogalmainak létjogosultsága éppenséggel a fogalmaknak alapul szolgáló létező által motivált, tehát ha a teológia relevanciája nem csupán a hitkérdésben való kompetenciáján alapul, hanem a hitre való irányultságán is, akkor ez nem kérdőjelezi meg a teológia tudományosságát is egyben? Heidegger válasza: „A teológia a hívő egzisztencia fogalmi öninterpretációjaként, azaz történelmi megismerésként egyedül a hívőségben nyilvánvalót és határaiban a hívőség által a keresztény történés kontúrozott áttetszőségét célozza. A cél tehát ennek a történelmi tudománynak a keresztény egzisztencia a maga konkréciójában, nem egy a teológiai mondatok önmagában meglévő rendszere általános dologi viszonyokról, egy már többek közt meglévő létképződményen belül."[29] A teológia kettős feladata Heidegger értelmezésében olyan történeti és szisztematikus rendszer kiépí-

[26] *Uo.*
[27] Heidegger: *Phänomenologie und Theologie...*, 55.
[28] *Uo.*
[29] *Uo.*, 56.

96

tése, ahol e kettő egymást támasztja alá, és mindkettő alapja a keresztényi egzisztencia. Történeti rendszer, amennyiben vizsgálódási alapja a hit tárgya, de a hit általi motiváltságában és ennek az egzisztenciamódnak eleget téve, szisztematikus rendszer. „Nem egy rendszer előállításával szisztematikus, hanem fordítva, éppen annak kerülésével abban az értelemben, hogy ez egyedül a keresztényi történés belső szisztémáját mint olyat leplezetlenül napvilágra, azaz a hivőt mint fogalmilag megértőt a kinyilatkoztatás-történetbe próbálja behozni."[30] A fogalmilag megértő válik ennek a „történetnek" a részévé, minthogy a megértés tárgya, a hit csak a megértésben válik nyilvánvalóvá.

A teológia mint pozitív tudomány szisztematikusságából eredően különbözik a többi pozitív tudománytól. „A szófogalom alapján Teo-logia: Isten tudománya. De Isten semmi esetre sem úgy a tárgya ennek a vizsgálódásnak, mint az állatok a zoológiának. A teológia nem spekulatív istenmegismerés. Éppilyen kevéssé találkozunk ezzel a fogalommal, ha kiszélesítjük a témát... Az elmondottak alapján azonban világos: A szisztematikus teológia nem egy a keresztény vallásra vonatkozó vallásfilozófia, éppoly kevéssé, mint ahogyan az egyháztörténet egy a keresztény vallásra korlátozott vallástörténetet ábrázol."[31] A pozitív tudományoktól eltérően, a teológia tárgya bár meglévőként adott, és a hit által adott, a hit tárgyával való azonosulás aktusa, tehát a kinyilatkoztatás állapota nem tekinthető meglévő pozitumként. De a teológia szisztematikussága sem azonosítható a filozófia szisztematikusságával, mert a teológia számára van egy előfeltételezett pozitum, amely a tudományosságának alapját adja. A teológia a keresztény egzisztencia fogalmi interpretációja, amely számára a hit szolgál alapul. A kérdésre a választ, hogy a teológia a maga fogalmiságát hogyan teremti elő, Heidegger a következő választ adja: „A teológia a tulajdonképpeni fogalmiságát csak önmagából tudja megteremteni."[32] A kérdés ebből következően tehát nem az, hogy lehetséges-e egyáltalán a teológia számára a fogalmi közeg megteremtése, hanem az, hogy abban a fogalmi közegben, amelyben a teológia működik, nevezetesen a hit fogalmából megteremtett összefüggésrendszerben, hogyan áll meg a teológia a maga tudományosságában a filozófia viszonylatában. A tényleges kérdés az Elisabeth Blochmann számára írt levél egy általunk is idézett részletében található. A természettudományok és a szellemtudományok felületes szétválasztásán túl, metafizikailag tekintve, hogyan viszonyul a teológia az *egyetlen* tudományhoz, nevezetesen a filozófiához? A vizsgálódás végén nyitva marad a kérdés: A filozófiához képest is – „a hit újjászületés" – sajátos egzisztenciamódot igénylő, de egy meglévő pozitumra irányuló és ez által a pozitív tudományokhoz sorolt teológia tudományossága hogyan viszonyul a filozófiához?

---

[30] *Uo.*, 57.
[31] *Uo.*, 59–60.
[32] *Uo.*, 60.

97

A teológia mint pozitív tudomány viszonya a filozófiához

A kérdés nyitva hagyása éppen hogy nem a kérdés alaptalanságát, hanem rendkívüli megalapozottságát tükrözi. „A hit nem szorul rá a filozófiára, annál inkább a hit *tudománya* mint *pozitív* tudomány. Mármost külön kell választani: a hit pozitív tudománya szemben a filozófiával, nem a pozitivitásának, a kereszténységnek a megalapozására és elsődleges feltárására szorul rá. A hit pozitív tudománya csak tudományosságára visszatekintve szorul rá a filozófiára."[33] A harmadik kérdéskör a teológiának mint pozitív tudománynak a filozófiához való viszonyát vizsgálja. A két alapkérdés kivizsgálása – a teológia pozitivitása, a teológia tudományossága – után a kérdés az így értelmezett teológiának mint tudománynak a filozófiához való viszonya. Heidegger itt megint egy ellentézissel indít: Nem arról van szó, hogy a hit filozófiához való viszonyát kellene vizsgálat alá venni, mert a hit maga lényegéből adódóan nem szorul a filozófiai megalapozásra. Még csak arról sincs szó, hogy a teológia pozitivitásának megalapozására és feltárására van szükség a filozófiára. A teológia történetiségének szisztematizálásához van szükség a filozófiára. A probléma az, hogy ha a teológia a fogalmiságát csak önmagából és önmaga által képes megteremteni, akkor ez a fogalmi keret önmaga zárt rendszerén belül hatékony, önmagát csakis az alapul tekintett pozitum viszonylatában értékelheti, és a filozófiai értelmezés csak külső, kívülről a teológiára ráerőltetett szempontokat ad vissza. „A teológiai fogalmakban kifejeződő létező nem pont a hit által és a hit számára és a hitben feltárt?"[34] Tehát a teológiai visszatekintésnek is nemde a hit által, a hit számára és a hitben kellene történnie, és minden egyéb értelmezés tudományossága identitásának puszta önigazolása lenne? „Így tehát az, amit itt fogalmilag meg kell ragadni, a lényegileg megragadhatatlan, ennélfogva tisztán racionális úton sem tartalmában kikutatni, sem jogában megalapozni nem lehet?"[35] A Heidegger által feltett kérdés két állítást hordoz magában, és a két állítás egymást kizáró volta eredményezi a kérdést. Az egyik állítás szerint a teológia pozituma nem tűri meg a fogalmi kereteket, illetve ezeket a kereteket állandó nyitottságra kényszeríti. A teológia pozitumán tehát egyrészt egy előre meglévő vizsgálódási alapot kell értenünk, másrészt ehhez a vizsgálódási alaphoz való viszony mindenkori újraértelmezését, de a viszony fennállásának megkérdőjelezése nélkül. A másik állítás szerint, amelyet szintén tartalmaz rejtetten az idézett szövegrész, a filozófiának nem feladata, és a teológia szintén nem kompetens ebben, hogy saját tartalmait és jogait racionálisan megalapozza és kikutassa. Ezen értelmezés szerint, ha a filozófiának egy tényállás racionális megalapozásának és fennállásának

[33] *Uo.,* 61.
[34] *Uo.,* 62.
[35] *Uo.*

98

kikutatását tulajdonítjuk, akkor világossá válik számunkra a heideggeri kérdés: „A hívő egzisztenciának ez a megfontolása mégiscsak a teológia dolga. Minek akkor a filozófia?”[36] A kérdés az ontikus tudományok és az ontológiai tudomány viszonyára irányul. Heideggeri értelemben minden ontikus tudomány, amely a létezők egy csoportjával foglalkozik, ezt a létezőt már meglévőnek, a léthez való viszonyát kérdésen kívülinek tekinti. Ez nem jelenti azt, hogy ne ez az ontológiai alap szolgálna mindenkor a vizsgálódás alapjául. „Minden ontikus megfontolás az ontológia először és többnyire rejtett alapja felé mozdul.”[37] Hogyan tárhatóak fel akkor – teszi fel ugyanitt a kérdést Heidegger – a teológiai fogalmak, úgymint *kereszt*, *bűn*, amely fogalmak nyilvánvalóan a kereszténységi létösszefüggéséhez tartoznak, és ez által a filozófiai-ontológiai megítéléstől eltiltottak?[38] A kérdésre a válasz a teológia pozitumát adó tárgyiságban található.

A bűnösség egzisztenciamódja

A teológia a pozitív tudományok közé tartozik, miután vizsgálódásának középpontjában egy létező áll, és ennek a létezőnek – Krisztusnak – a földi léte időkeretek közé helyeződik. Ennek következtében a kereszténységi és az erre irányuló keresztény teológia is rendelkezik egy kiindulási ponttal, és így a teológia fogalmisága is rendelkezik egy kiindulóponttal. „A hitben ugyan egzisztenciál-ontikusan a krisztuselőtti egzisztencia meghaladott. Ennek a hithez mint újjászületéshez hozzátartozó krisztuselőtti egzisztenciának egzisztenciális meghaladása azonban pontosan azt jelenti, hogy a hívő egzisztenciában a meghaladott krisztuselőtti ittlét egzisztenciál-ontológiailag bennfoglalt. A meghaladás nem elszakítást jelent, hanem új rendelkezésbe vételt.”[39] Az „egzisztenciál ontikusan” azaz fogalmilag meghaladott egzisztencia-értelmezés a keresztény hit dimenziójában kerül új alapra. Heidegger, a bűn és a bűnösség fogalmának egzisztenciális alapját vizsgálva, két külön fogalmat használ – a Schuld és a Sünde – az ontológiai bűn és a teológiai bűn meghatározására. A *Schuld* szó eredeti értelmében adósságot, tartozást jelent, és a Sünde szó ténylegesen a magyar bűn szó megfelelője. Ezzel a szinonima-párral, amelyeket talán érdemesebb hasonló jelentésű szavaknak nevezni, egyértelművé válik a prekeresztény ontológiai létdimenzió és a Krisztus utáni, bűnösséget is magában foglaló egzisztencia közötti viszony. Az „adósság, tartozás” értelmében vett bűnfogalom magában foglalja – a magyar nyelvben az *ad* ige által – a tartozás megtérítésének lehetőségét, illetve a tartozás tárgya és alanya közötti

[36] *Uo.*
[37] *Uo.*
[38] *Uo.*
[39] *Uo.,* 63.

99

különbségtételt. A Sünde szó viszont már önmagában bűnt jelent, és a bűnös (Sünder) a bűn állapotában lévő személyt jelenti. A teológia az, heideggeri értelemben, amelyik ezzel a létezővel, a bűnös egzisztencia önértelmezésével foglalkozik. A bűn (Schuld) fogalma „az ittlét egy eredeti ontológiai egzisztencia-meghatározottsága."[40] Metafizikai értelemben a bűn fogalmának a kereszténység elterjedése óta van jelentése, „a bűn (die Sünde) a hitben nyilvánvaló, és egyedül a hívő képes ténylegesen bűnösként egzisztálni."[41] Ontológiailag a bűn egy eredeti egzisztencia-meghatározottság, de ez az egzisztencia-meghatározottság a kereszténységben vált kiemelt és értelmezésre szoruló fogalommá. A teológia pozitivitása a bűnös létező egzisztenciájához nyúl vissza, azt értelmezi a hit dimenziójában. A teológia számára a meglévő pozitum a bűnös egzisztencia, amely a hit dimenziójában egzisztál. A teológia számára tehát az ontológia az alap, de úgy, hogy a krisztuselőtti ontológiai alapról a bűnös létezőt a Krisztus utáni ontológiai alapra ülteti át. „A teológiai fogalmak formális jelentésének tehát nem a megkötés a funkciója, hanem fordítva, a szabadon bocsátás, és a teológiai fogalmak specifikus, azaz hitmértékű forrásfeldolgozása. Az ontológia megjelölt funkciója nem az irányítás, hanem az »együtt-vezető« korrekció."[42] Ontológia és teológia kapcsolata és egymásra irányultsága a prekeresztény ontológiában már eleve meglévő, de a keresztény teológia által kiemeltté és exisztenciál ontológiai jelentőségűvé tett fogalmak mentén húzódik meg. Az „ontológia együtt vezető korrekció"-ja alatt éppen ezért egy krisztuselőtti alap fennállását kell tételeznünk az ontológia részéről, melynek fogalmi rendszeréből a teológia fogalmakat kölcsönzött magának, és azokat új alapra helyezte; de ez az alap rászorul az ontológiai alappal való kapcsolattartásra, mert önnön fogalmi alapját az ontológiának köszönheti. A filozófiának mint ontológiának megvan a lehetősége tehát arra, hogy a teológia karakterisztikus korrektívumainak értelmében vegyék,[43] tehát a teológiailag átértelmezett filozófiai fogalmak mégis filozófiai fogalmak maradnak, ha netán a teológiának a hit fakcitásával faktikusnak kell lennie.[44] A teológiának a hit ténylegességében kell értelmezettnek lennie, a filozófia viszont nem szorul rá erre a ténylegességre. *„A filozófia a lehetséges, formálisan jelző ontológiai korrektívuma a teológiai alapfogalmak ontikus, éspedig pre-keresztény tartalmának. Filozófia azonban az lehet ami, anélkül, hogy ennek korrektívumaként faktikusan működne."*[45]

> „Ennek az *egzisztenciális ellentét*nek a hívőség és az egész ittlét szabad átvétele között, amely már a teológia és a filozófia *előtt* fennállt, és nem ezek által

[40] *Uo.*, 64.
[41] *Uo.*
[42] *Uo.*, 65.
[43] *Uo.*, 66.
[44] *Uo.*
[45] *Uo.*

100

mint tudományok által keletkezett, pontosan ennek az *ellentétnek* kell a teológiának és a filozófiának *mint tudományoknak a lehetséges közösségét* viselni, ha netán ennek a kommunikációnak valódi, minden illúziótól és gyengécske közvetítési kísérlettől szabadnak kell tudni maradni. Ennélfogva nincs olyan, hogy keresztény filozófia, az egyenesen »fából vaskarika«".[46]

Összegzés

Teológia és filozófia között a kapcsolat a hit és értelem, kinyilatkoztatás és értelem fogalmai mentén nemcsak azért nem húzható meg, mert ennél mélyebb összefüggések találhatók a kettő kapcsolatában, hanem azért, mert az egymáshoz való viszonyuk adta probléma nem a tudományosságukban analizálható, hanem tudományelőtti állapotukban. Ennélfogva, mint ahogyan erre a *Lét és idő* harmadik paragrafusa[47] is utal, a probléma az alapstruktúrák különbségében gyökerezik. Amennyiben erről van szó, és a két tudomány tudományelőtti állapotát kell egybevetni, a Heidegger által a *Lét és idő* első paragrafusában először felvetett szempont[48] lesz számunkra is az első szempont, amely egy a vulgáris teológia – filozófia viszonnyal szemben a tényleges viszony kialakítására az alapot megadná. Az ittlét fogalma látszólag csak érintőlegesen kerül elő a jelen vizsgálódásban, valójában az előadás vége erre a kérdésre fut ki. A kétféle tudomány különbségének és fenomenológiai közösségének alapja az ittlét analízise, amelynek a hit dimenziójában működő egzisztencia éppen úgy alávethető, mint a krisztuselőtti vagy hittől szabad egzisztencia. Mindemellett felvethető a kérdés, hogy az ontológiai reflexióra rászoruló és önmagát ehhez tartó teológia számára nem tulajdonítható-e nagyobb függetlenség abban az értelemben, amely viszont sajátja, azaz, hogy az adott egzisztencia melletti elkötelezettsége egyéni döntés eredménye, egy tudatos döntésé, és ez a döntés kerül állandó reflexió, történeti és szisztematikus vizsgálat alá? Kérdés tehát, hogy nem nagyobb-e a teológia filozófiától való különbözősége annál, mint ami itt elemzésre kerül, és a fenomenológia alá vonódik? Képes-e a fenomenológia ennek a tudatos döntésnek az elemzésére, amely éppen hogy nem egy valódi ittlét melletti döntés, hanem a faktikus ittléten túli lét; tehát visszaadhatja-e a fenomenológia azt a rejtett ontológiai alapot, amely a krisztuselőtti ontológiai alapot ontikusan magában foglalón egy létezőt vesz alapul, és ez a

---

[46] *Uo.*

[47] „Egy szakterület alapstruktúráiban való kidolgozása bizonyos módon a létterület tudomány előtti megfontolása és magyarázata által előre kidolgozott, ahová a szakterület korlátozódik. Az így kialakuló »alapfogalmak« lesznek eleinte a vezérfonalak a képződmény első konkrét feltárulásának." Heidegger, Martin: *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979.

[48] „A »lét« a »legáltalánosabb« fogalom. »A lét egy megértése már magában foglalja mindazt, amit valaki a létezőből megért.«"

101

létező vezeti ontológiai alapjaihoz? A teológia tudományának mint ontikusan meglévőnek, a maga önértelmező mechanizmusában szüksége lehet a filozófiára, de ami ontológiailag megalapozza és élteti, módszerének sajátja, az e mellett az egzisztenciamód melletti döntés sajátosan ontológiai. A teológia tudománya önértelmező mechanizmusában jóllehet ontikusan értelmezi önmagát, miután vizsgálódásának alapja egy létező, de ezen a létezőn keresztül arra az ontológiai alapra irányul, amelyet ez által a létező által teremtett meg. Így aztán kérdés, valóban a teológia tanul-e a filozófiától, mint ahogyan az a Blochmann-nak írt levélben megfogalmazódik, vagy tudomány előtti különbségeiknél és az innen eredő kapcsolatuknál fogva, szépen megférnek egymás mellett.

Irodalomjegyzék

Bultmann Rudolf, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament.* Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929.

Descartes, Kant, Husserl, Heidegger: tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére. Szerk. Schmal Dániel, Atlantisz Kiadó, 2002.

Erinnerungen an Martin Heidegger. Hrg. v. Günter Neske. 1977.

Fehér M. István, *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Göncöl Kiadó, 1992.

Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok.* L'Harmattan Kiadó, 2001.

Heidegger, Martin: *Phänomenologie und Theologie. Wegmarken. Zweite, erweiterte und durchgesehene Aufgabe*, 1978.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979.

Heidegger, Martin, Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar 1989. Hrg. v. Joachim W. Storck.

Figal, Günter: *Martin Heidegger zur Einführung.* Junius Verlag, Dresden, 2007.

Pöggeler, Otto: *Braucht Theologie Phielosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann.* Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 2007.

Stein Edith: *Ewiges und endliches Sein.* Verlag Herder, Freiburg, 1950.

Utak és tévutak: A budapesti Heidegger-konferencia előadásai. Szerk. Fehér M. István, Atlantisz Könyvkiadó, 1991.

102

PETŐ ZOLTÁN

Katolicizmus és modernitáskritika Erik von Kuehnelt-Leddihn politikai gondolkodásában[1]

Erik von Kuehnelt-Leddihn politikaelméleti munkásságának megközelítéséhez elengedhetetlen, hogy némi fényt vessünk a szerző politikai és társadalmi megállapításainak hátterében meghúzódó spirituális, antropológiai szemléletre, amely keresztény és katolikus elkötelezettségéből adódik. Úgy véljük, hogy ennek hiányában nem volna érthető sem Kuehnelt-Leddihn kritikája a modernitással, progresszionizmussal és baloldalisággal szemben, az egyenlőségről és a szabadságról alkotott nézetei, sem pedig államelmélete. Kétségtelen, hogy Kuehnelt-Leddihn nem alkotott egységes rendszert, és gondolkodása távolról sem írható le monolitikus struktúrák mentén. A heterogenitás mögött azonban szerves egységet találunk: a kétezer éves keresztény filozófiai hagyományra támaszkodó egységet, amelyből Kuehnelt-Leddihn legalapvetőbb elveit eredezteti, így gondolkodásának konzekvenciái is összhangban vannak a keresztény teológia, morálfilozófia és metafizika princípiumaival: ebből fakad az államról, a társadalomról és az emberről alkotott felfogása. Kuehnelt-Leddihn politikai filozófiája tehát elválaszthatatlannak tekinthető vallási nézeteitől, amelyek a tomizmusban gyökereznek – miközben kritizálta a kortárs tomizmus bizonyos vonulatainak túlzott formalizmusát[2] –, és teológiai nézetei kiegészülnek a teista egzisztencializmus és a fenomenológiai iskola hatásaival is.[3]

---

[1] A tanulmány az MMA–MTKK támogatásával készült.

[2] „Azt gondoljuk, hogy Szent Tamás munkájának igazi jelentősége abban az erőfeszítésben található meg, hogy ellátja a katolikus teológiát egy csodálatos, logikailag konzisztens és egy bizonyos fokig enciklopédikus *csontvázzal.* A *Summa* részben tankönyvként íródott – talán a világ talán legintenzívebb és legkimerítőbb tankönyveként. Ezt a tényt bizonyos neotomistáink semmibe veszik, akik őrülten beleszerettek ebbe a csontvázba, és minden kísérletet, hogy élő húst vigyenek rá, gyanakvással és nehezteléssel figyelik. Éppen ezért vitatták azt – szerintünk helyesen –, hogy maga Szent Tamás tomista volt-e." (Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Liberty or Equality.* Christendom Press, Front Royal, Virginia, 1952; 1993, 165.)

[3] Megadja Gábor: *Az utópia hegemóniája.* Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014, 23.

103

„Mi úgy látjuk, a »tiszta« tomizmus túl könnyen odaadja magát az intellektuális konstrukcióknak, amelyek nemcsak, hogy nem állják ki a gyakorlat próbáját és lényegében »nem meggyőzőek«, hanem szintén kevéssé kapcsolódnak az emberi természet alapvető értékeihez, és olyan koncepciókkal dolgoznak, amelyek sem a pszichológiai sem a filozófiai realitáshoz nem köthetőek. (Itt talán elégséges lenne hivatkozni az »emberek«, »a közösség« vagy »a tömeg« akarati koncepciójára, amely teljes egészében kitalált.) Ha az emberrel foglalkozunk az (Isten-teremtette) személlyel kell kezdenünk, és az (Isten-teremtette) személlyel végeznünk, úgy hogy az ember szubjektív létezését az objektív realitás fényében vizsgáljuk."[4]

A következőkben szeretnénk egy rövid áttekintést nyújtani arról, hogyan illeszthető Kuehnelt-Leddihn gondolkodása a katolikus gondolkodás „ellenforradalmi" hagyományába, majd pedig néhány szemponttal megvilágítani azt, hogy milyen konzekvenciákat nyújt mindez politikaelméletének vonatkozásában, remélve azt, hogy ez a rövid betekintés valamelyest megvilágítja a politika és a vallás eleve problematikus kapcsolatát.

A katolikus egyház, a felvilágosodás kezdeteitől egészen a 19. század elejéig-közepéig, (bizonyos értelemben a modern világ felé nyitást képviselő II. vatikáni zsinatig) , alapvetően szembehelyezkedett a hagyományos társadalmi hierarchiákat, és az ezzel többé-kevésbé összefonódó spirituális szisztémát megkérdőjelező forradalommal: azzal a szellemi áramlattal, amely létrehozta a modernitást (és posztmodernitást). A katolikus keresztény elkötelezettségű gondolkodóknak, filozófusoknak és teológusoknak, ha érdeklődésük a szocio-politikai területre is kiterjedt, óhatatlanul állást kellett foglalniuk a forradalom és az ellenforradalom kérdésében. A legradikálisabb ellenforradalmárok többsége katolikus volt: de Bonald, de Maistre, Maurras, Adam Müller, Metternich vagy Donoso Cortés, de talán megemlíthető e sorban a német „konzervatív forradalom" néhány jelentős képviselője, Othmar Spann, Edgar Julius Jung, és némely tekintetben Carl Schmitt is.[5] A katolicizmus társadalmi doktrínája a 18. század végétől és a 19. század folyamán hozzákapcsolódott az ellenforradalom, a hagyomány, és később a jobboldaliság témáihoz.[6] Eleve kisebbségbe kerültek azok az írók és gondolkodók, akik Lammenais-hoz, Lacordaire-hez vagy Montalembert-hez hasonlóan megpróbálták kibékíteni a katolikus keresztény alapelveket a francia forradalom princípiumaival, és a „baloldali katolicizmus" egészen a II. vatikáni zsinatot megelőző időkig egy

---

[4] Kuehnelt-Leddihn, *I. m.,* 166.

[5] A „konzervatív forradalom" hatása és témái egyértelműen kimutathatóak Kuehnelt-Leddihn korai munkásságában, amelyet még Európában fejtett ki, amerikai emigrációját megelőzően. Lásd különösen: Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Menace of the Herd.* The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1943.

[6] Vö. A IX. Pius pápa által 1864 december 8-án kiadott *Syllabusz Errorum*mal, (a tévedések jegyzéke) ahol a katolikus egyházfő elítélte a szocializmust, a kommunizmust és a liberalizmust.

104

meglehetősen marginális és periférikus jelenség maradt az egyházon belül.[7] Mivel az ateizmust, az agnoszticizmust és „szabadgondolkodást" többnyire igenlő (francia) felvilágosodás és a kinyilatkoztatott vallás között a szakadék egyre nehezebben áthidalhatónak bizonyult, a katolikus gondolkodóknak határozott ítéletet kellett formálniuk a modernitásról. Hogyan értékelendő a továbbiakban az isteni legitimációkon nyugvó hierarchiákat, hagyományokat és legitimitásokat megkérdőjelező modern világ, s egyáltalán, egy következetesen gondolkodó keresztény köthet-e kompromisszumot egy olyan értékrendszerrel, amely az anyagi haladást tekinti az emberiség legfőbb céljának, és a vallást mintegy kedvezőbb esetben egy „kantiánus" morálteológia szubjektív posztulátumaként értékeli, rosszabb esetben pedig tagadja vagy eljelentéktelenîti?

A nemcsak keresztényellenes, hanem határozottan antikatolikus francia forradalom azt bizonyította az olyan hagyományhű katolikusok számára, mint amilyen Cortés, de Maiste vagy de Bonald voltak, hogy az ellenség mindenekelőtt a vallásra készül lecsapni, és hogy a forradalom által képviselt modernitás nem egyeztethető össze a kereszténység morális, etikai, metafizikai és társadalomelméleti posztulátumaival: vagy az egyiket fogadjuk el vagy a másikat, de nem lehetünk egyszerre „haladók" és „katolikusok." A modernitáskritikus gondolkodók egyik legfontosabb érve már a kezdetektől fogva a forradalmárok istentelensége volt, az, hogy a felvilágosodás jól hangzó kritikai programja valójában nem más, mint egy parttalan és cinikus relativizmus, az élet metafizikai alapjainak elárulása, az Istenről leszakított és így önmagába zárt szubjektum hamis és Bábel tornyának építéséhez hasonlatos öntömjénezése; a szabadgondolkodás és az individualizmus örve alatt, valójában az élet mélységi dimenziójának elszegényítése, a kultúra „civilizációvá" való devalválódása megy végbe.[8] A katolikus ellenforradalmárok hatása jól nyomon követhető egészen a20. század közepéig és tetten érhető Maritain korai szövegeiben éppúgy, mint Bernanos-nál vagy Molnár Tamás politikai filozófiájában.[9]

E gondolkodók számára súlyos kérdésként merült fel, az anyagi progresszió által megbabonázott többség szemében, vajon nem veszítette el végleg maga a keresztény kinyilatkoztatás a hitelességét, és az is, hogy vajon a metafizika és a teológia hordozhat-e még egyetemes mondanivalót „pozitív szellem" korában? További problémaként vetődött fel számukra a kereszténységet megosztó protestantizmus: ha a modern világ agnoszticizmusával, szkepticizmusával, relativizmusával és materializmusával a keresztény kinyilatkoztatást állítjuk szembe, lehetséges-e a katolicizmus és a kinyilatkoztatás egymásnak való teljes megfeleltetése? „Vajon mennyi a katolicizmusban a pogány Róma

[7] Hugues Felicité Robert de Lammenais-t, katolikus papot, a liberális katolicizmus egyik szimbolikus vezető figuráját (aki az 1848-as párizsi forradalmakban is szerepet vállalt) az egyház kiközösítéssel sújtotta.

[8] Vö.: Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya.* Európa Kiadó, Budapest, 1995, 67–68.

[9] Vö.: Molnár Tamás: *Az Ellenforradalom.* Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.

105

és a reneszánsz öröksége, és mindez nem jelent-e szakítást a hiteles „őskeresztény" forrásokkal? Protestáns gondolkodók továbbra nem szűntek meg ilyen és ehhez hasonló vádakkal támadni a katolikus egyházat, az olyan ellenforradalmi gondolkodású katolikusok számára, mint Charles Maurras éppen az, amit az egyházban római birodalom örökségének tartott, az egység, a rend, a fegyelem és a hierarchia tisztelete jelentett egy olyan irányt, amit elsődlegesen szembe lehetett állítani az egalitárius forradalommal.

Talán az előbbieknél is nyugtalanítóbb kérdés: vajon a kereszténység *per se* nem járult-e hozzá a modern világ arculatának megalkotásához, és a modernitást mint olyat lehet-e egy különös „keresztény eretnekségnek" tekinteni – ahogyan a keleti ortodox kereszténység egy „rendhagyó" képviselője, Nyikolaj Bergyajev a kommunizmussal kapcsolatban fogalmazott?[10] Vajon a kereszténység a prekeresztény világ „varázstalanításával" és a teremtéstől Krisztus második eljöveteléig tartó lineáris idő koncepciójával együtt nem hordozta-e már eleve magában a szekularizmus princípiumát, amely egy dialektikus történeti folyamat során kibontakozva eljutott saját tagadásához? – teszi fel a kérdést másutt az orosz gondolkodó. [11]

Kuehnelt-Leddihn szerint félrevezető lenne, a modernitás forradalmát *csupán* egy alapvetően antikeresztény jelenségnek tekintenénk. Ha igaz, hogy a francia forradalom nagyrészt kereszténységellenes volt szándékait tekintve, azt is fel kellene ismerni, hogy maga a kifejlett forradalmi jelenség, vagyis a *par excellence* modernitás nem születhetett volna meg más, nem keresztény civilizációkban, és arról sem feledkezhetünk meg, hogy Luther és Cromwell szilárd keresztény háttérrel rendelkeztek s még Rousseau és Robespierre is hittek egy legfelsőbb lényben. A kereszténység és a modernitás viszonya sajátos és paradox: amennyiben a modern nyugati civilizációt meg szeretnénk érteni, ezt csak kereszténységen át, és a kereszténységgel együtt tehetjük,[12] Európát viszont kívülről vagy egy nem keresztény civilizáció szemszögéből kellene szemügyre vennünk, hogy észrevehessük, mit is jelent valójában.[13]

> „Nyugtalanság, kíváncsiság, a létezés lineráis, »nem konzervatív« szemlélete, intellektualizmus és racionalizmus, az objektív realitás érzése, az egyén egzaltációja, a lelkiismeret és a választás szabadságának elsődlegessége, érzék a *suum cuique* iránt, és végül a humanizmus, amely Isten után az embert teszi meg mindenek mércéjének."[14]

---

[10] Bergyajev, Nyikolaj: *A kommunizmus igazságai és hazugságai.* Kairosz Kiadó, 2003, 17.
[11] Vö.: Bergyajev, Nyikolaj: *A történelem értelme*. Aula Kiadó, 1994.
[12] „Európa, ahogyan mi ismerjük, elválaszthatatlan a kereszténységtől. Még 1789, Marx és Comte is elválaszthatatlanok tőle." Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Timeless Christian.* Franciscan Herald Press, Chicago, 1969, 113.
[13] *Uo.,* 114.
[14] *Uo.,* 114–115.

106

Kétségtelen, hogy ezeknek az alapelvek éppenséggel különbözni látszanak az Európán kívüli kultúrák legalapvetőbb értéktételezéseitől és kérdésfeltevéseitől. A modern racionalizmus, a „skolasztika unokája”[15] nem fejlődhetett volna ki a világ más pontjain. A modernitás tehát elgondolhatatlan a keresztény (és görög) filozófiai gondolkodás nélkül, azonban amennyiben a modernitás kibontakozását hanyatlástörténetnek tekintjük, ezt a folyamatot inkább bizonyos alapelvek eltorzulásával, mint evolucionisztikus kibontakoztatásával kellene kapcsolatba hoznunk: valami olyasmivel, mint egy illegitim túlburjánzás amely a csíraszerű lehetőségeket inadekvát területeken alkalmazza.

Különös helyzetben vagyunk a „felszabadítási teológiával” és a „keresztény kommunizmussal” értékelésével kapcsolatban, azokkal a magukat keresztényként értékelő filozófiákkal és teológiákkal, amelyek a kereszténység egalitárius és „forradalmi” aspektusaira helyezték a hangsúlyt. Az ilyen irányzatok azt hangsúlyozták, hogy a baloldaliság elvei már felfedezhetőek voltak olyan radikális millenarista mozgalmakban is, mint amilyen például a táboriták eretneksége volt a 15. században. Félrevezető volna azonban modern baloldali mozgalmak és a kereszténység közötti túlzó párhuzamok felállítása. Kuehnelt-Leddihn szerint az, hogy a kereszténységet sokszor még a történelmi egyházak is úgy próbálták beállítani, mintha az kezdetben a szegények és a tanulatlanok „proletármozgalma” lett volna, csupán azt bizonyítja, hogy „az Újszövetséget ritkán olvasták intelligensen, és szinte semmit sem tudnak a zsidó történelemről és szociológiáról.”[16]

Ha el is fogadhatjuk azt a tényt, hogy a modern világ kezdete a kereszténységbe nyúlik vissza, egyúttal azt is látnunk kell, hogy a kifejlett modernitásban ez a keresztény alap már egy alig felismerhető formában jelentkezik. A modernitás és az „ellenforradalom” konfliktusát is csak akkor értékelhetjük reálisan, ha észrevesszük: itt valójában nem a kereszténység *eo ipso* áll szemben (egy közelebbről meg nem nevezett) „pogánysággal” vagyis a prekeresztény világba való visszacsúszással, hanem a kereszténység és a szekularizált, posztkeresztény világ között feszül kibékíthetetlen ellentmondás.[17]

A kereszténység és a modernitás kapcsolatát kritikailag értékelő megfogalmazások természetesen nem csupán „balról” hanem „jobbról” is érkezhetnek:

---

[15] *Uo.,* 115.

[16] *Uo.,* 112–113.

[17] Vö.: Schmemann, Alexander: *A világ életéért.* Paulus Hungarus – Kairosz, 2001, 144–145. „Mindenekelőtt a szekularizációt valóban keresztény jelenségként kell felismerni, a keresztény revolúció eredményeként, amit csak történeti összefüggésekben lehet magyarázni, s aminek kiindulópontja Athén és Jeruzsálem találkozása. Valóban, a vallásos anti-szekularizmus legsúlyosabb tévedéseinek egyike éppen az, hogy nem látja: a szekularizmus verites *chretiennes devenues folles*-ból, »megbolondult« keresztény igazságokból épül fel és a szekularizmus frontális visszautasításával együtt bizonyos alapvető keresztény törekvéseket és reményeket is visszautasít.”

107

egy ilyen hangvétel jellemző, egy már a 19. század közepétől kezdve (sőt bizonyos csíráit tekintve már a német romantikában), de különösen de Gobineau-nál és az újpogány, romantikus „pángermán" *Völkisch*-mozgalmakban megjelenő „reakciós" színezetű kereszténységkritikára.[18] Ez a gondolat bizonyos szempontból visszavezethető Nietzsche *Antikrisztusára*, ahol a filozófus az ókori kereszténységet, mint a „csandalák lázadását" jellemzi. Nietzsche szerint a lázadás tetőzik majd ismét a protestantizmusban, Luther ugyanis mindenekelőtt naiv volt és plebejus, mert nem tudta értékelni – és nem is értette – „Rómát, és az ő ősi machiavellizmusát."[19] A nietzschei perspektívában a protestantizmus tulajdonképpen az egyszerű ember, az „észak" lázadása volt „dél" és a kifinomult uralom ellen.[20] Amennyiben Nietzsche Luthert tartotta az „igazi kereszténynek" és a katolicizmust csak azért értékelte többre, mert némileg „elpogányosodott", azáltal, hogy sorsát összekapcsolta a birodalmi várossal. Hasonló megközelítés jellemzi a francia konzervatív, monarchista jobboldal meghatározó gondolkodójának, Charles Maurras-nak a „kereszténység nélküli katolicizmus"[21] és a német konzervatív forradalom itáliai képviselőjeként is számon tartható Julius Evola kereszténységgel kapcsolatos bizonyos megközelítéseit.[22] Némileg más hangsúlyokkal, de megemlíthető ezen a ponton nietzschei kritikát továbbgondoló francia „új jobboldal" kortárs teoretikusa, Alain de Benoist is.[23] Látható tehát, hogy a konzervatív-arisztokratikus jobboldal és a „radikális tradicionalizmus" képviselői a 19. és 20. században nem álltak egyöntetűen a katolicizmus mellé, éppen a kereszténységnek nemegyszer a történelmi egyházak által is hangsúlyozott „proletár jellege" miatt.

Kuehnelt-Leddihn hangsúlyozza, hogy a kereszténység bal- és jobboldali kritikusaira egyaránt hatással volt a nietzschei nézet, hogy a keresztény etika valamiképpen a kisember „emancipálódásán" és a gazdagok, a hatalmasok, „e világ fejedelmeinek" megbüntetésén alapszik. Az ilyen és ezekhez hasonló értelmezésekkel szemben hangsúlyozza a baloldaliság eszmetörténeti gyökerei-

---

[18] A *Völkisch*-mozgalmak kimerítő áttekintését lásd: Goodrick-Clark, Nicholas: *A nácizmus okkult gyökerei.* Nemzetek Európája Kiadó, Budapest, 2003.

[19] Vö. Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus.* Attraktor Kiadó, Budapest, 2005.

[20] A lutheri reformációt Kuehnelt-Leddihn nem a liberalizmus kezdeteként, hanem egyfajta fundamentalizmusként értelmezte: a germán irracionalizmus lázadása volt a humanizmus és a reneszánsz ellen. A reformáció szándékolatlan következményeként „szekularizálta a kolostort", vagyis az eddig önkéntes szerzetesi ideált a kolostor megszüntetésével ráerőltette az egész társadalomra: a fegyelem, a kemény munka, az ipar jelentőségének megnövekedését tapasztalhatjuk a protestáns országokban, ugyanakkor nincs igazi egalitarizmus sem Luther, sem Kálvin teológiájában (sőt a predesztináció tanítása brutálisan különválasztotta az embereket).

[21] Vö.: Nolte, Ernst: *A fasizmus korszaka.* Kairosz Kiadó, Martonvásár, 2003, 65–231.

[22] Lásd különösen: *Pogány Imperializmus* és *Lázadás a modern világ ellen.*

[23] Vö. Benoist, Alain de: *Zarathustra Nyomában*, Europa Authetica, 2002.

108

ről írott művében *(Leftism, From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse),* hogy mindez egy alapvetően téves percepción nyugszik, amely többek között radikálisan félreérti az „isten előtt való egyenlőség" gondolatát,[24] és csupán bizonyos, alapvető tévedésben leledző keresztény eretnekségek sajátja.

József nem egy egyszerű zsidó ács volt, hanem Dávid király leszármazottja, ahogyan a görög τέκτων szó egyszerre jelenthet ácsot és építészt. Mária, Jézus Krisztus anyja arámita volt, papi leszármazott, tehát mindketten a társadalom felsőbb osztályaiból származtak, valószínűleg nem voltak gazdagok, de szociális szempontból mégis magas státuszt élveztek. Krisztus későbbi tanítványai közül Péter a halászok főnöke volt, János és Pál pedig „első vonalbeli értelmiségiek." A korai keresztények valójában minden társadalmi osztályban megtalálhatóak voltak, nem csak a szegények között; összehasonlítani őket az arisztokratikus társadalmat aláaknázó „rabszolgahaddal" teljesen történetietlen megközelítés.[25]

> „A baloldaliság valójában, ha össze akarjuk vetni a kereszténységgel, [...] akkor csak mint a keresztény értékek sajátos perverziója jellemezhető: A Sátán szeret a szentek közelében tartózkodni, ahogyan a feketemise sem más, mint az *Eucharisztia* megfordítása, ahogy a Kreml a Vatikáné, a zsarnok pedig a királyé [...] Corruptio optimi pessima."[26]

A reális és elfogadható keresztény antropológiával kapcsolatban Kuehnelt-Leddihn a „királyi papság" kvalitásait hangsúlyozza:

> „Az ideális keresztény embernek éppúgy magában kell foglalnia a királyi, mint a papi kvalitásokat: »Miles Christianus«-nak kellene lennie mechani-

---

[24] „Egy keresztény számára két újszülött csecsemő spirituális értelemben egyenlő, de fizikai és intellektuális kvalitásaik (a második természetesen ekkor még csak potencialitás) a fogantatás pillanatától fogva egyenlőtlenek." (Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Leftism, From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse.* New Rochelle, Arlington House Publishers, New York, 1974, 22.) Az *Isten előtti egyenlőség* keresztény gondolata természetesen azt sem jelenti, hogy Isten előtt, de Sade márki és egy szent egyenlő volna, ahogyan az sem, hogy Isten minden teremtményét ugyanannyira szeretné. Ha mindenki egyenlő volna, az azt is jelentené, hogy mindenki felcserélhető, vagyis nem lenne értelme az egyéni lelkek isten általi teremtésének. Bizonyos, a kereszténység alapvető demokratikusságát hangsúlyozó gondolkozók és teológusok, akik a kereszténység alapvető egalitarianizmusát hangsúlyozzák, elfeledkeznek arról, hogy a kijelentés, miszerint „mindenkinek van lelke", körülbelül annyit számít, mint hogy „mindenkinek van orra." (Kuehnelt-Leddihn, *Leftism*..., 20.) Az viszont igaz, hogy lehetetlen annak az objektív megállapítása, hogy ki van közelebb Istenhez, és pusztán ezért kellene egymást „egyenlőként" kezelnünk, ahogyan a postás kezeli a kézbesítetlen borítékokat: nem tudhatja, milyen levelet rejtenek.

[25] *Uo.*

[26] Kuehnelt-Leddihn, *The Timeless Christian*, 41.

109

kus fegyelem nélkül, aki az igazságot reflektáltan és megértéssel fogadja el, nagylelkű és jó természetű, és aki mindenek előtt szuverén és lojális módon cselekszik. Mindig lesznek pártok az egyházon belül, de a királyi keresztény felettük áll, mindig készen arra, hogy megvédelmezze azt ami harmóniában áll az igazsággal, az igazságossággal és a szeretettel."[27]

A katolikus tradicionalizmussal való azonosulása azonban korántsem egyértelmű. Létezik ennek ugyanis egy olyan formája is, amelyet szerzőnk szerint „integrizmusnak" lehetne nevezni, s amely lényegét tekintve az eredeti katolikus keresztény „integralizmus" (univerzalizmus) eltorzult formájú igenléseként párhuzamba állítható a modern szekularizmusra egyébként jellemző „plurizmussal", a valódi és eredeti pluralizmus karikatúrájával.[28] Ez a forma lényegében nem más, mint a modern mentalitás dialektikus produktuma, amely abban a tényben is megmutatkozik, hogy csupán egy „pszeudomedievalizmusra" képes. Ez nagyrészt annak köszönhető, hogy az integrista mereven szembehelyezkedik a reneszánsszal, amely „megpróbálta megkeresztelni az antikvitást és organikusan beleépíteni azt a kereszténységbe."[29]

Az integrizmus teológiailag szinte teljes egészében a tomizmus „szó szerinti" olvasatára támaszkodik mint a katolikus egyház „hivatalos" tanítására. Ez a teológia – habár meglehetősen kifinomult – a keresztény tanításnak csak egy részét képes megragadni, miközben különböző korlátozásoktól és hiányosságoktól szenved. Ha az integristák által elképzelt világ megvalósulna, az nem a középkori *res publica christianára* emlékeztetne, amelynek valódi pluralizmust, integralizmust és „univerzalizmust" kellene jelentenie.[30] Sokkal inkább a korai modern abszolutizmusokra, mint amilyen a Spanyol Birodalom volt II. Fülöp korában: az inkvizíció és a türelmetlenség uralma alatt, amelyet végeredményben a „homogenizáció" alapvetően modern ösztöne vezérel. Az abszolutizmus a szerző értelmezésében már önmagában szakítást je-

---

[27] *Uo.,* 12.

[28] A modern világban olyannyira hangsúlyozott „pluralizmus" szerzőnk szerint voltaképpen annyit jelent, hogy nem különböző színek valódi pluralizmusáról beszélhetünk, hanem ugyanannak a színnek a különböző árnyalatairól. Film, TV, Mozi: Ugyanazt nézik milliók a világ minden tájáról (szemben a középkori kódexmásoló szerzetessel), ahol is minden termék egyedi és különleges: „Vásárold ugyanazt, idd ugyanazt, használd ugyanazt, gondold ugyanazt". (Kuehnelt-Leddihn, *The Timeless Christian*, 75–76.)

[29] Vö. *Uo.*, 106. A reneszánszot értékelve Kuehnelt-Leddihn, azt a keresztény középkor és az antik humanizmus szintézisének, nem pedig a modern világ egyértelmű kezdetének tartotta. A lutheri reformáció, mint a reneszánsszal való szembehelyezkedés, nem egy „progresszív", hanem egy „fundamentalista" irányvonalat képviselt: éppen a katolikus „integrizmusra" jellemző torz ellenforradalmat, amely csak indirekt módon és mintegy „szándékolatlan következmény" formájában járult hozzá a középkori keresztény οἰκουμένη ogranikus egységének felbomlásához, s így a modern világ geneziséhez.

110

lentett a középkorral és a reneszánsszal, a hitelesebb keresztény élet, világ és államszemlélettel.

Az integrizmus szűkebb értelemben a katolikus tradicionalizmusnak a napóleoni háborúkat követően 1848-al bezáródó korszakához kapcsolható, amely már, mintegy a francia forradalom dialektikus visszahatásaként hangsúlyozottan különbözik 1789 előtti világ univerzalitásától, pluralitásától és „liberalitásától." Az integrista abszolutizmusa valójában egy, a középkorról alkotott hamis képzeten alapul, a cenzúra és a biblikus fundamentalizmus szeretete valójában sokkal inkább a reformátorokra emlékeztet, mint az igazi katolikus középkorra: a szabadság, humanitás, nagylelkűség, a „széles látókör" és a szeretet szavak mindennél jobban megijesztik, emellett kollektivista, militarista. Anélkül hogy rájönne, az integrista tulajdonképpen a baloldal embere, aki mindent feladna, csak hogy az elmélet és a modell érvényesüljön. Az integrista nem katolikus (univerzális) hanem egy szektariánus, sokkal inkább „katolicista" mint katolikus keresztény, vagyis relatívat, a külsőt, a héjat abszolutizálja. Az integrista valójában a plurista „jobboldali" megfelelője: mindketten eredetileg pozitív viszonyulások megrontásait képviselik, társadalmi értelemben az egyik csak az abszolút monarchiát, a másik pedig csak az abszolút demokráciát fogadja el, mindketten árnyalatok nélkül, feketén-fehéren látják a világot.[31] Az integrista Kálvinra, a plurista Rousseau-ra támaszkodik: mindkét esetben Genf győz.[32]

Ha a szerző vallási szemléletének politikaelméleti konzekvenciáit tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy a politika világának Kuehnelt-Leddihn szerint csak egy olyan emberképen kellene nyugodnia, amely tekintetbe veszi az embert mint „Isten képmását" vagyis egy olyan létezőt, amely nem csupán egyén, hanem *személy* is, személy volta pedig éppenséggel összefügg isteni eredetével.[33]

Az „örök dolgokba" vetett hit, vagyis a világ isteni elrendezettségének, a létezés alapvető értelmességének, a szellemi és társadalmi hierarchiának, az

---

[30] Szerzőnk szerint például a keresztény (világ) birodalmi eszmény megvalósításával próbálkozó Szent Római Birodalom sokkal „plurálisabb" volt például az USA-nál. A középkorban egyetlen közös faktor volt: a hit, egyébiránt a diverzitás mindenhol megnyilvánult: az öltözködésben, valutákban, mértékegységekben, szokásokban, dialektusokban és a privilégiumokban. Ma ennek éppen az ellenkezője igaz. (Kueuhnelt-Leddihn, *The Timeless Christian*., 75) „Vásárold ugyanazt, idd ugyanazt, használd ugyanazt, gondold ugyanazt"

[31] *Uo.,* 90–95.

[32] *Uo.,* 106.

[33] A személy fogalma (gör. *πρόσωπον*, lat. *Persona*) éppen a késő antikvitás teológiai vitái során alapozódott meg, természetesen nem kevés filozófiai előzményre visszatekintve, amelyet főként a sztoicizmusban és a platonizmusban kereshetünk. Az isteni személy a *Υποσνασις* mintájára konstruálódik az erkölcsi autonómiával bíró emberi személy fogalma, vagyis az ember, az emberi szellem „istenhasonlósága" révén.

111

autoritásnak, mint az időtlen és az időbeli értékek őrének, az embernek, mint a „transzcendenciára nyitott" lénynek a tagadásával, a modernitás végül is saját létalapjait kérdőjelezte meg. A modernitás „világi megváltásra" irányuló pszeudo vallásai vagy (ahogy Eric Voegelin fogalmazott) „gnoszticizmusa"[34] hamis és utópisztikus *telosz*, amely a remélt megváltás helyett talán egyenesen a pusztulásba viheti a modern civilizációt. Az ilyen utópizmus Kuehnelt-Leddihn értelmezésében éppúgy vonatkoztatható a modern totalitarizmusok, a nácizmus és a kommunizmus gyakorlatára, mint a „világdemokráciát" vizionáló baloldali liberalizmus elméletére.

A modern szekuláris vallást képviselő amerikai baloldal például (amely szerzőnk értelmezésében „liberális" jelzőt nem teljesen jogosan vindikálja magának), valójában nem a személyes szabadság barátja. A „felszabadítást" az állami beavatkozástól várja, mert a materializmusára alapozva idegenkedik a „független személytől." Ez jelenik meg a Szent Ágostont parafrazeáló *Az ember városa, avagy a világdemokrácia deklarációja* című dokumentumban, amely nem más, mint az „amerikai baloldali értelmiség credója": a demokráciát mint „vallást" mutatja be, és „az univerzális humanizmus racionális teokráciájaként" értelmezi. Mivel a demokrácia princípiumai racionálisan bizonyíthatatlanok, a demokráciának vallássá kell válnia, és mindez azt lehetőséget is magában hordozza, hogy a hagyományos vallások csak addig a pontig tolerálandóak, ameddig a demokrácia zsargonját beszélik. A tervezet szerint az „emberiség elnöke" egy globális világállam élén állna, és egy olyan szövetségi hadsereg felett rendelkezne, amely mindenütt beavatkozik, ahol a demokrácia alapelveit fenyegetve érzik. Az *„Ember városának"* 13 pontja éppen megfelel az amerikai pszeudoliberális baloldal programjának, amelynek lényege: utópizmus, tervezés, centralizáció, identitarianizmus, majoritarizmus, ellenségesség a szervezett vallással szemben, „antikapitalizmus", családellenesség, intolerancia, államimádat, messianizmus, antikolonializmus és internacionalizmus.[35] A program végül is Comte víziójának valóra váltását ígéri a szekularizált katolikus egyházról, a világot, mint az Egyesült Államok megnagyobbítását, Amerikát mint messiás és a demokráciát, mint az „ember ősi reményét" amelyet az „emberiség bölcsei" már régen megjövendöltek.[36]

Az, hogy modern zsarnokságok egyáltalán hatalomra kerülhettek, Kuehnelt-Leddihn szerint szoros összefüggésben van a morális relativizmussal és materializmussal, amelyek a francia felvilágosodás örökségeként közös gyökerei voltak a diktatúrának vagy „totális demokráciának." Ha ugyanis nincsenek szilárd, vallási megalapozottságú alapelveink, ha az igazság megismerhetőségé-

[34] Vö. Voegelin, Eric: *Új politikatudomány*. Nemteti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014, 89.
[35] *Uo.,* 220–224.
[36] Kuehnelt-Leddhin, *Leftism...,* 220.

112

vel kapcsolatban szkeptikus alapra helyezkedünk, azzal egy behozhatatlan előnyt biztosítunk a politikai szofistáknak. De éppígy összefüggenek a modern totalitárius ideológiák bizonyos eretnek tendenciákkal, amelyek a középkorban gyökereznek. Ezeknek egyfajta „pszeudomonasztikus" karaktere van: ezért is lehetetlen összeegyeztetni őket a nagy teista világvallásokkal. Ezek az ideológiák nem nőhettek volna ki nem keresztény talajon és éppen az *„anima naturaliter christiana"* tanítása alapján, az egész világon sikeresek, hiszen a nyugatosítás egyben a kereszténység meghamisított és szekularizált elfogadását is jelenti a nem keresztény világ számára.[37]

Azzal, hogy a „haladó értelmiségi" semmisnek nyilvánította az eredendő bűnt, és a politikai gondolkozás szakított a keresztény antropológiai szemlélettel is, amely az embernek a történelem kezdeteivel összefüggő bukásából indult ki. A keresztény filozófia és teológia az antikvitásban és a középkorban a történelmet még jobbára hanyatlástörténetként gondolta el, amelyben az ideális mintához közelebb álló kezdet után nem képzelhető el visszatérés a paradicsomba, az ember tökéletesedése pedig nem lehetséges pusztán immanens, politikai mozgatórugók által, hanem csak a történelemre mintegy merőleges transzcendencia révén. Amikor az emberi természetet nem sikerült egycsapásra megjavítani, és amikor az elképzelt ideális társadalom nem jött létre, az egyenlőség nevében fellépő forradalmárok igen gyakran a terror eszközéhez folyamodtak, hogy az ideális társadalomról alkotott elképzeléseiket kikényszerítsék.[38] Egy olyan emberképből kiindulva, amely egyszerre volt végletesen alulértékelt, állatias (az ember mint „csupasz majom"[39]) ugyanakkor hamisan idealizált („nemes vadember"), Kuehnelt-Leddihn szerint a forradalom prófétái nem vették figyelembe a reális embert, az embert, amilyennek az a valóságban és nem pedig a filozófiai absztrakció világában mutatkozik. Azonban, ha az embert korlátozott és tökéletlen lénynek tekintjük, vagyis a keresztény civilizáció filozófiai antropológiáját tesszük magunkévá (amelyeknek akár öntudatlanul is, de mindannyian az örökösei vagyunk)[40] és ha túllépünk a megkérdőjelezhető előítéleten, hogy az ember alapvetően jó és javítható, a történelem pedig fokozatos javulás, nehezen képzelhetjük azt, hogy az államformák váltakozása egyben szükségszerű javulást is jelentene.

A politikai autoritásnak a vallással való összefüggéseiről szólva Kuehnelt-Leddihn megjegyzi, hogy a hatalom birtokosának minden körülmények kö-

---

[37] Ezek az olyan szélsőséges, „gnosztikus" karakterű eretnek szektáknál jelenik meg, mint a dél-francia *katharok* és *valdensek/albigensek,* valamint a Balkánon elterjedt *bogumilok,* ahol is különös hangsúlyt kapnak az állam és az egyház romlottságáról alkotott apokaliptikus víziók, erős egalitarizmussal párosulva: ezek az eretnekmozgalmak jelentik a Kuehnelt-Leddhin által baloldaliként értékelt gondolkodás csírasejtjeit.

[38] Vö. A francia forradalom leírásával. *Uo.,* 72–101.

[39] Az etológus Desmond Morris kifejezése.

[40] Vö. Kuehnelt-Leddihn, *Leftism…*, *Preface* és *Introduction.*

113

zött az a feladata, hogy tevékenysége a „közös jóra" irányuljon. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az a legitim uralkodó, aki a hatalommal úgy él, hogy eközben összhangban van az ésszerűség és a szeretet legfőbb követelményeivel. Egy ilyen uralkodó a keresztény kultúrkörben *λειτουργός θεός*-nak vagyis „Isten segítőtársának" tekinthető.

> „Ahhoz, hogy *Theoú diákonos*, »Isten szolgája« legyen, egy hatalomnak szükséges ésszerűnek lennie, vagyis a saját természetes célja felé haladnia. Egy uralkodó a hatalom birtokában, aki ezt rosszul használja, azáltal, hogy szándékosan megsérti a közös jót, nem »Isten segítőtársa« *(λειτουργός θεός)* és így nincs joga arra, hogy tekintélyt és engedelmességet követeljen. Még azt is fel lehet vetni, hogy az a hatalom, jól megalapozva és körülbástyázva, amely autoritást követel, de módszeresen destruálja a közös jó értékeit, lényege szerint diabolikus. A korlátlan hatalom azonban, az ember »bukott« természetével összhangban, nagyon könnyen a legrosszabb következményekhez vezethet, ezért a hatalmat mindig kimerítő vizsgálatnak kell alávetnünk azért, hogy megvizsgáljuk eredetét, célját és a hatalom birtokosainak eredendő irányultságait."[41]

Különösen problematikusnak látszik ez a helyzet a népszuverenitásra alapozott modern demokrácia korában, ahol a kormányzat elméletben a népnek, és nem pedig Istennek felelős.

Az igazi felelősség a keresztény számára csakis Isten felé irányított, vagyis valaki felé, akit praktikusan nem lehet becsapni – ezért is különös például a „csak Istennek felelős" uralkodók felelőtlenségéről beszélni –, miközben fenntartani valakinek a népszerűségét „démosz király" előtt egy olyan lehetőség, amely szinte felhívás a minél nagyobb demagógiára.[42] A nép ítélete felettébb bizonytalan valami, hacsak nem feltételezzük, hogy létezik valamiféle „kollektív bölcsesség." Habár bizonyos értelemben akár beszélhetünk is ilyenről, a „népnek" (és ez a kategória egyben a középszerűségre való redukciót is jelent) egyszerűen hiányzik a kellő ismeretanyaga ahhoz, hogy egy politikai döntés vagy egy kormány működésének hosszú távú kihatását egzakt módon meg tudja ítélni. „A laikus választók véleménye ugyan nagy gyakorlati, de kevés etikai, történeti, és »tényszerű« értékkel bír, így az igazi felelősség iránti érzék inkább elvész, mint megnövekszik."[43]

A demokráciában a képviselőt kínzó morális dilemma elé állítja, hogy a saját feje szerint beszéljen, vagy egyszerűen a közvéleményt visszhangozza-e, vagyis hogy „republikánus" vagy „demokrata" módon viszonyuljon-e a kor-

---

[41] Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Equality,* 165.
[42] Kuehnelt-Leddihn, *Leftism...,* 126.
[43] *Uo.*

114

mányzáshoz.[44] Ha keresztény, ilyen értelemben nem lehet igazán demokrata, hiszen a keresztény számára valaki csak akkor cselekszik jól, ha a saját lelkiismerete szerint cselekszik, ekkor azonban a demokrácia „lényegét" tagadja meg, hiszen ellentmond azoknak, akik megválasztották. Ez valószínűleg nem teszi őt népszerűvé a tömeg előtt, s így egyszerűbbnek tűnik, a többség akaratát visszhangozni, akár a saját legjobb meggyőződés ellenére, például egy háború megindítása esetén, hiszen a többségnek való hízelgés óhatatlanul népszerűséget hoz, és a képviselő érdeke az, hogy hatalomban maradjon. De vajon fel lehet-e áldozni az etikai értéket a népszerűség *Moloch*-jának oltárán? Kétségtelen, hogy morálisan problematikus, ha a képviselő azért szavaz saját lelkiismerete ellenében, mert népszerű akar lenni, de még ennél is sokkal rosszabb volna, ha meggyőződés nélkül visszhangozná a többség akaratát egy bizonyos kérdésben. A modern demokráciákban még tovább súlyosbítja a helyzetet, hogy a képviselő egyéni, „gazdasági" sikeressége nagyon sokszor a választások kimenetétől függ, és mivel a személyes egzisztenciát a politikai sikeresség teremti meg, szinte „kényszerítve" lesz arra, hogy a saját helyzeti előnyét helyezze előtérbe meggyőződéseivel szemben.

Találhatunk-e megnyugtató teológiai választ az ilyen és ehhez hasonló kérdésekre? A kérdés nyitottnak tűnik, és a szerző számára mindenre megoldást ígérő univerzális válaszok helyett talán érdemesebb az egyén (személy) irányából közelíteni.

> „Mindezek a kérdések az egyénen nyugszanak, akit a teológia nem láthat el minden szituációban alaposan kidolgozott és megdönthetetlen kazuisztikával. És végül is, itt csak egy puszta részével kerülünk szembe annak a szörnyűséges felelősségnek amely mindannyiunké, nemcsak saját személyünk és a fajtánk felé, hanem a minden valószínség szerint soha véget érő folyamat felé is, amelynek könyörtelen erői folyamatosan hatással vannak az emberiségre – a nagy dráma felé, amelynek Isten az örök nézője – és amely nem más, mint maga a történelem."[45]

Irodalomjegyzék

Benoist, Alain de: *Zarathustra Nyomában.* Europa Authetica, 2002.
Bergyajev, Nyikolaj: *A történelem értelme*. Aula Kiadó, 1994.
Bergyajev, Nyikolaj: *A kommunizmus igazságai és hazugságai.* Kairosz Kiadó, 2003.

[44] Szerzőnk értelmezésében a republikánus politikus a nép által felhatalmazva, de „szuverén" módon cselekszik, a demokratikus pedig mintegy „szócsőként" közvetíti a „nép akaratát." Ebben az értelemben egy keresztény politikus csak republikánus lehet, demokrata soha, hiszen ez adott esetben a saját lelkiismerete ellenében való cselekvést vonná maga után. (Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Euality,* 110–112.)

[45] Kuehnelt-Leddihn, 1952, 178.

115

Evola, Julius: *Pogány Imperializmus.* Nemzetek Európája Kiadó, Budapest, 2003.
Evola, Julius: *Lázadás a modern világ ellen.* Kötet Kiadó, Nyíregyháza, 1997.
Goodrick-Clark, Nicholas: *A nácizmus okkult gyökerei.* Nemzetek Európája Kiadó, Budapest, 2003.
Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Menace of the Herd.* The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1943. („Francis S. Campell" álnéven.)
Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Liberty or Equality.* Christendom Press, Front Royal, Virginia, 1952; 1993.
Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Timeless Christian.* Franciscan Herald Press, Chicago, 1969.
Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Leftism, From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*. New Rochelle, Arlington House Publishers, New York, 1974.
Molnár Tamás: *Az Ellenforradalom.* Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.
Megadja Gábor: *Az utópia hegemóniája.* Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014.
Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus.* Attraktor Kiadó, Budapest, 2005.
Nolte, Ernst: *A fasizmus korszaka.* Kairosz Kiadó, Martonvásár, 2003.
Schmemann, Alexander: *A világ életéért.* Paulus Hungarus – Kairosz, 2001.
Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya.* Európa Kiadó, Budapest, 1995.
Voegelin, Eric: *Új politikatudomány*. Nemteti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014.

116

HORVÁTH PÉTER

Szubjektiváció és metapolitika

Jacques Rancière politikai gondolkodásának alapvonalai

Politika, hatalom és szubjektiváció

„A szubjektiváció bármely formája valamilyen dezidentifikáció – a helyek természetes elrendezéséből történő elmozdulás –, a szubjektum azon terének megnyitása, ahol, bárki számításba van véve, mivel ez azoknak a tere, akikkel eddig nem számoltak [...]"[1] Rancière úgy gondolja, hogy a politika, politikai szubjektumok azon cselekvése, amely útján ezek a szubjektumok beiktatják az egyenlőséget a közösségi térbe. Ez az egyenlőség azonban nem egy felsőbb hatalom által adományozott vagy általa jóváhagyott egyenlőség. A politikai szubjektumok saját maguk vívják ki azt.

A politikai szubjektiváció lényege abban rejlik, hogy a szubjektum (politikai szubjektumok) képes kivonni magát az államhatalmi rend mindent osztályozó és identifikáló rendszere alól. A közösségi testen belüli pozíciók és szerepek kiosztása/elosztása az érzékelhető felosztása által a *police* rendszerén keresztül megy végbe. Ennek a rendszernek a logikája a homogenizálásra törekszik, amelynek lényege, hogy a közösség azonos legyen önmagával. A szubjektiváció rancièri fogalma ezzel szemben arra törekszik, hogy a közösséget heterogenitásában képzelje el, amely állandó vitás (*le litige*) helyzeteket teremt, megnyitva ezzel egy új világot, ami ellenszegül az *érzékelhető felosztásá*nak (*le partage du sensible*) előre meghatározott rendjének, és arra törekszik, hogy a szavak és a dolgok, valamint a látható és a hallható közötti kapcsolatot újragondolja és átalakítsa.[2] A politikai szubjektum ismeretlen a police rendszer számára, felrúgja azokat a szabályokat, amelyeket az *arkhé* logikája szabott ki rá, létrehozva olyan politikai szubjektumokat, amelyek ezzel a logikával szembe mennek.[3]

---

[1] Rancière, Jacques: *La Mésentente: Politique et philosophie*. Galilée, Paris, 1995, 60.
[2] Rancière, Jacques: *Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière*. Diacritics, 30 (2000a)/2, 115.
[3] *Uo.*, 36.

117

A politikai szubjektiváció a dolgok, közösségen belüli természetes elhelyezkedése és működése körüli hasadás eredményeképpen jön létre. A szubjektiváció teremti meg a lehetőséget arra, hogy azok, akiknek eddig nem volt szavuk a közösségben – vagy csak a közösség többi tagja nem hallotta meg –, most hallathassák a hangjukat.

A szubjektiváció fogalmát Rancière szerint a legjobban talán a proletár és a munkás viszonyának vizsgálata által tudjuk megérteni. A munkás egy meghatározott szubjektum, akinek társadalmon belüli pozíciója és kötelességei vannak. A munkás – a police által meghatározott pozíciójánál fogva – nem képes vitás helyzeteket teremteni a közösségen belül, mert ő egyfajta „szociális funkció" része: dolgozik, de nem beszél. A munkás munkájának „szociális funkcióként" történő elkönyvelése visszavezethető Arisztotelész *ergon* érvére, amely az ember „munkáját" egy bizonyos keretek közé szorított funkciójában határozza meg, amitől nem térhet el.[4]

A *polis* rendjét be kell tartani, amihez az is hozzá tartozik, hogy mindenkinek a saját képessége szerint, a társadalmon belül elfoglalt pozíciójához igazodva kell élnie. Ennek az életnek pedig valamilyen céllal kell rendelkeznie, mivel ez nem lehet csak pusztán leélt élet (*zen*). Az embernek jól kell élnie az életét (*eu zen*). A *bios politikos*, a politikus élet, nem adódik meg mindenkinek, mert ehhez különböző erényekre és javakra van szüksége az embernek, de elsősorban a *logos*-ra, az érthető beszédre. Azonban az élet ilyen irányú dichotomikus felosztásához az is hozzá tartozik, hogy emiatt azoknak a köre is szűkül, akik törekednek a politikai élet után. A földművest vagy a kézművest a munkája a földhöz és a műhelyhez köti, ami természetesen megakadályozza abban, hogy részt vegyen a politikai életben. *„Nem lehetnek* más helyen*, mert* a munka nem vár*."* – mondja Rancière.[5] Egyben ezért is ideális Arisztotelész szerint erre az osztályra alapozni a városállamot, azon oknál fogva, hogy ők nem fognak részt venni a politikai döntéshozatalban. Életük a földhöz van kötve, ami nem hagy időt nekik a gyülekezésre.

Az előzőekben arra szerettem volna rámutatni, amit maga Rancière is kihangsúlyoz, hogy a munkás és a proletár közötti alapvető különbség rávilágít arra a tényre, hogy a közösségen belüli identitás kérdése mennyire fontos szerepet játszik a közösségi tér felosztása szempontjából. Az érzékelhető police általi felosztása képtelen identifikálni a proletár alakját, ami vitás helyzetet teremt a police–rendszerben. Ez a vitás helyzet a kiindulópontja annak, amit Rancière politikának nevez, ellentétben a police konszenzusra való törekvésével. A proletár Marx meghatározása alapján egyfajta deklasszifikáló elem, amire Rancière úgy tekint, mint aki kitér az államhatalmi rendszer kategorizálási kísérleteinek az útjából. A proletár egy *köztes* létező, mivel *„…különböző megneve-*

[4] *NE* 1097b 25–27.
[5] Rancière, Jacques: *Esztétika és politika*. Műcsarnok, Budapest, 2009, 10.

118

zések, státuszok és identitások; humanitás és inhumanitás, polgár és annak megtagadása között helyezkedik el...”[6] Zavart kelt a police által felosztott társadalmi térben, mert egyidejűleg jelenik meg benne az egyenlőség és az egyenlőtlenség. Rancière a proletár politikai szubjektumát bizonyosan nem a marxi minta alapján képzeli el, sőt pontosan azt veti Marx szemére, hogy ő valamilyen univerzális áldozattal identifikálja. A proletár metapolitikai meghatározása szerint betagozódik az osztályharc társadalmi folyamatába. Az osztályharc végkimenetelét tekintve (megszüntetni a különböző osztályokat és egységes társadalmat létrehozni) magát a politikát távolítja el a közösségi térből, azáltal hogy kizárja a vita lehetőségét.

Rancière a szubjektiváció fogalmát nem úgy használja, mint Foucault. A szubjektiváció nem a szubjektumok hatalmi stratégiák és technikák általi leírása. Nem hiszi, hogy a biohatalom vagy a biopolitika segítségével a politikai szubjektiváció folyamatát kellő módon ki lehetne bontani.[7] A politika egyetlen dolog elősegítése érdekében jön létre: azoknak az egyenlősége végett, akikre eddig csak szupplementumként tekintettek. Foucault-nál esetében másról beszélünk, mivel az identifikációt a biohatalomban, a biopolitikában érjük tetten, amiben bár megtalálható a szubjektiváció, de ez elválaszthatatlanul kötődik magához a hatalomhoz. Foucault – ellentétben Rancière-rel – a politikában a hatalom szemszögéből próbálta körvonalazni a szubjektumot, nem pedig a közösség oldaláról. Foucault számára a közösség, mint emberek „együtt élése”, soha nem volt a vizsgálatok középpontjában, inkább foglalkozott a hatalom és az állami apparátus életre gyakorolt hatásaival. A szubjektiváció és a hatalom összefüggésének kérdését Rancière a legtisztábban az egyik vele készült riportban fejti ki. Ebben úgy fogalmaz, hogy *„ő* [azaz Foucault] *a politikai koncepcióját a hatalom problémája köré építette fel, és soha nem vonzotta a politikai szubjektiváció kérdése.”*[8]

Rancière és Foucault elgondolása a szubjektivációról bár néhány pontban találkozik, mégis általánosságban véve antagonisztikus jellegű. Mint már említettem, ez két okból ered: a politika és a hatalom szétválaszthatatlanságából, és a közösség pusztán társadalmi testként való kezeléséből. Míg Foucault a politikát elképzelhetetlennek tartja a hatalom tételes analízise nélkül, addig Rancière a politikát csak a hatalom minden megjelenési formájától mentesen határozza meg. A *Ten Theses on Politics* első tézisében Rancière bevett szokásaitól eltérően egy merőben más képet fest a politikáról. A politikát a hatalommal ellentétesként írja le, ami nem egyenlő annak gyakorlásával. A politika nemcsak a hatalommal, de az identitással sem áll semmilyen kapcsolatban.

---

[6] Rancière, Jacques: Politics*, Identification and Subjectivation*. October, 61(1992), 61.
[7] Rancière, Jacques: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Continuum, London/New York, 2010, 96.
[8] *Uo.,* 93.

119

Hogyha a politikával szeretnénk foglalkozni, akkor túl kell lépnünk az identitás problémáján – bizonyos pozíciók, bizonyos kvalitásokhoz, nevekhez kötése. Napjaink identitásválságát nem látja problémának, az csak az *arkhé* logikája felől tűnik annak, mivel a globalizáció hatására veszélybe kerülnek az uralom tradicionális pozíciói.[9] Sőt mi több, az identitásválság védekező mechanizmusai azok, amelyek a politikában résztvevő szubjektumokat (a nép, a polgár, a nő) eltüntetik.

A politika kezdete: a sérelem

A politika az a közösségi tér, ahol a vita teret kap és a disszenzus kialakul. A politikai szubjektum számára a *sérelem* (*le tort*) és annak kezelése, ami a vitát kirobbantja a közösségen belül. Azt is mondhatjuk, hogy a szubjektiváció folyamata segítségére van a politikai szubjektumnak abban, hogy láthatóvá tegye a sérelmeit.[10] Az egyenlőség a sérelem által ölt politikai testet. A sérelem akkor nyilvánul meg, amikor a konszenzust felváltja a disszenzus, túllépve azon a konszenzusos állapoton, amelyet a police a társadalmon belüli pozíciók kiosztása révén tart fenn. A konszenzus ebben az esetben arra vonatkozik, hogy kinek van helye és kinek nincsen a társadalomban. A sérelem az egyenlőségre törekszik, amelynek eredményeképpen valamilyen „egyedi egyetemesként" kezd működni.

A sérelem politikai jellegéből adódóan nem feltételez permanens, időtlen törvényszerűségeket, folyamatos változáson megy keresztül. A sérelem nem tűr meg semmilyen *nomos*-t, ami függhet valamilyen vallási vagy jogi intézménytől. Bár a sérelemnek nincsen jól meghatározott alapja, mégis ez nem jelenti azt, hogy a sérelem folyamatát ne lehetne valahogyan feldogozni. Ez a feldolgozhatóság viszont nem egyenlő azzal, hogy a sérelem által a szubjektiváció előre meghatározható cselekvési modelleket hozna létre. A társadalmi változások ilyen irányú előrejelzése, a szociológia tudományos képének sajátja, ami anticipálja a közösség homogén jellegét és önmagával való megfelelését. Bizonyos ismétlődéseket és mintákat csak olyan társadalom esetében lehet prognosztizálni, aminek részei azonosak annak egészével.

A politika pusztán heterogenitásában létezhet politikaként – vallja Rancière. Heterogenitás alatt pedig nem a hatalmi viszonyok sokféleségét, hanem a különböző „világok" koegzisztenciáját érti. Ezek a világok nem rendelkeznek közös alappal és nem lehet egyiket a másikból meghatározni vagy levezetni, a politikai egyszerre több dologra is utalhat. Rancière a proletár példáján keresztül érzékletesen írja le ezt. A proletár hivatásként történő identifikációja

[9] Rancière, Jacques: *Moments Politiques*. Seven Stories Press, New York, 2014, 42.
[10] Rancière, Jacques: *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, 38.

120

nem lehetséges a police törvényei szabta keretek között, mivel az nem tekinthető foglalkozásnak. Az egyik világban – a politika világában – a proletár elfogadott szakmája harminc millió franciának, a másikban – a police világában – viszont értelmezhetetlen, ennélfogva nem elfogadott.[11] A politika és a police közötti szembenállás a két világ közötti különbségben jelenik meg. Abban, hogy a munkás nem a magasabb bérezés kierőszakolása miatt vonul ki az utcára, hanem az egyenlő bánásmód kivívásáért a felsőbb vezetéssel szemben. Abban, hogy egy politikusnak esze ágában sincs olyan kijelentéseket tenni, hogy „szerényen, de tisztességesen" meg lehet élni egy minimális összegből, hogy megérti azoknak a szavát, akik eddig némák voltak a számára – a nép szavát.[12]

„A sérelem bevezet valamilyen egyedi, polemikus univerzalitást...",[13] amit meg kell különböztetnünk az intézményesített áldozat képétől. Ilyenek a vallás vagy például a háború áldozatai, amelyek Rancière szerint inkább a humanizmus eszméjével állnak kapcsolatban, mintsem a politikáéval.[14] A sérelem pontosan a viktimizáció *(la victime universelle)* ellentéte, mivel az ember nem valamilyen kárpótlást vár szenvedéseinek „kiegyenlítésére", hanem megpróbálja felszínre hozni az érzékelhető felosztásának egyenlőtlenségeit. A politikai szubjektum nem áldozata a közösségnek, hanem tetteivel kinyilvánítja, hogy létezik és rendes tagja annak. Az itt feszülő egyenlőtlenség egy belső, immanens viszonyt feltételez, és nem egy külsőt. Tehát az egyenlőség Rancière számára nem egyfajta igazságosságot feltételez, ami kiegyenlíti az egyik vagy másik embernek okozott károkat, hanem olyan folyamat kiindulópontja, amelyben az előbb említett igények/követelések már a kezdetektől értelmüket vesztik.

A sérelem rancièri és az igazságosság arisztotelészi modelljének ellentéte

Arisztotelész az igazságosságot a *közös* kifejezésére alkalmazza, ezzel is kihangsúlyozva az igazságosság kettős jellegét. Az igazságosság mind partikuláris, mind univerzális szinten a közös térbeli feloszthatóságának a rendje.[15] A *logos* – a nyelv, amely ki tudja fejezni a hasznosat és a károsat – és a *phôné* – csupán

---

[11] *Uo.,* 37.

[12] A nép, ahogyan Rancière is hangsúlyozza, egyet jelent a démosszal, azokkal, akiknek nincsen részük a fennálló államhatalmi rendben. A nép nem valamilyen sokaság, aminek fő jellemzője az elnyomottság és a kizsákmányolás. Ezzel ellentétben egy aktív, cselekvő politikai szubjektum, ami nem az Egy, hanem a Kettő törvényei alapján cselekszik.

[13] *Uo.,* 39.

[14] Rancière a humanizmust és az emberi jogokat üres és értelmezhetetlen fogalomnak tekinti. (Lásd Rancière, *Disagreement...,* 125–130.)

[15] *Uo.,* 5.

121

az öröm és a bánat kifejezésére alkalmas nyelv – Arisztotelész számára két különböző dolog. A *logos*t csak olyanok birtokolhatják, akiknek képességeik okán az uralkodáshoz joguk van.

Arisztotelész Platóntól eltérően a *Politiká*ban nyolc osztályba sorolja a városállam lakosságát. Ezek között az emberek között vannak olyanok, akik az élethez nélkülözhetetlen dolgokat készítik vagy termelik (földművesek, iparosok, piaci árusok), és vannak olyanok, akiknek *„ténykedése a politikai megfontolás”.*[16] A megfontolás alapvetően (*buleusis*) nem a testi szükségletek kielégítésével áll kapcsolatban, ezért az olyan foglalkozásokat, amelyek során a megfontolás szerephez jut, fontosabbnak kell tartanunk más foglalkozásoknál. A városállamban nem a lélek nemessége szerint különíti el a csoportokat, mint ahogyan azt Platón tette, azonban a léleknek alapvető szerepe van a politikai cselekvések szintjén. Bizonyos javak és politikai erények meglétére fekteti a hangsúlyt, amely különbséget tehet az emberek között. A legmarkánsabb megkülönböztetés a szegény és a gazdag közötti különbség.[17]

A sérelem azzal az igazságosság fogalommal megy szembe, melyet Arisztotelész a *Politiká*ban és az *Etiká*kban ír le, vagyis a javak elosztásának értéken alapuló meghatározásával. Hogyha valaki értékes a közösség számára, akkor nemcsak a javak elosztása terén, de politikai szerepvállalás felosztásában is több jut neki. Ezzel Arisztotelész nemcsak azt határozza meg, hogy mi az igazságos egy politika közösség számára, hanem azt is, hogy a javak miként oszlanak el az emberek között. Az igazságos az, ami a politika számára jó – a politikai igazságosság. A polisz közösségét az teszi homogén és harmonikus egésszé, hogy csak egy igazságot ismer el törvénynek: az erényes igazságát a hitvánnyal szemben. Rancière szerint az erényes ember mindig valamilyen fölöttes szereppel bír a hitvánnyal szemben. Hogyha ragaszkodunk ahhoz, ahogyan Arisztotelész az erény fajtáiról beszél, akkor azt láthatjuk, hogy egyes erények birtoklásához kifejezetten nagy szükség van a vagyonra. Ilyenek például a nemes lelkű adakozás és az áldozatkészség erényei. Ezek azok az erények, amelyekkel biztosan nem rendelkezhetett egy szegény ember. Rancière ezt a következőképpen fogalmazza meg a *Disagreement*ben: *„Az i. e. V. századi Athéntól kezdődően, a mai kormányzatokig bezárólag, a gazdagok osztálya mindig csak egy dolgot hangoztatott [...] azoknak nincsen részük a fennálló rendben, akik nem tartoznak ennek a rendnek egyetlen részéhez sem.”*[18] A démosz, a vagyonnal nem rendel-

[16] *Pol* 1291a, 26.

[17] *„Sokan azon a nézeten vannak, hogy a különböző képességek még ugyanazon egyénekben is párosulhatnak, pl. ugyanazok az emberek lehetnek harcosok, földművesek, kézművesek, sőt még tanácstagok és bírák is, mindezek pedig még erényekre is igényt tarthatnak... ámde szegény és gazdag egyszerre ugyanaz az ember nem lehet!” Pol* 1291b, 1–7.

[18] Rancière, *Disagreement...,* 14.

122

kezők összessége nem része egy olyan közösségnek, amelyben a szabadságnak nincsen fizetőértéke.

A gondolkodás e képe a politikafilozófiában tovább él, és máig alakítja a politikáról szóló diskurzust. A politikai szubjektum pontosan az érzékelhető felosztásának ezt az egyenlőtlenségét próbálja demonstrálni azzal, hogy a sérelem megnyilvánulásával vitás helyzetet teremt az államhatalmi renden belül, így a politika alapjának az egyenlőséget tekinti, ami mindenki számára adva van.

Rancière a politika alatt egy közös, aktív „együtt cselekvést" ért, ahol az ember nem a közösségi lét objektumaként, hanem tevőleges résztvevőjeként van jelen.[19] Egyszerűen fogalmazva: ő maga az, aki a politikát alakítja. A szabadság a közösségek számára nem egy elérendő cél betetőződését jelenti, az már eleve adva van a közösségben. Rancière politikai elgondolásaival nem egy új megoldást vagy modellt próbál nyújtani napjaink társadalmi problémáira, hanem lehetőséget a dolgok újragondolására. Todd May reménynek nevezi azt a lehetőséget, amit a rancièrei politikai-esztétikai gondolkodás leír, a passzív, beletörődő állapotból történő kilábalást.[20] Az emberek egyedül a cselekvéseik által vívhatják ki az egyenlőségüket, az nem adott a számukra.

Rancière vallja, hogy az ember nem azért tömörül közösségekbe, mert az az élet természetes rendje és az ettől való mindenfajta eltérés vétkezés annak rendje ellen. A normák lefektetése vagy a kötelességek felsorolása, maximákba ültetése csak egy módja az érzékelhető közösségi tér felosztásának, véli Rancière. A politikai szubjektum abban a pillanatban válik igazán cselekvőképessé, mihelyst képes elszakadni ettől a világtól és be tud lépni egy másikba, fenntartva a különbözőséget, amit ezek a világok magukban hordoznak. A szubjektiváció valójában ennek a mindig fennálló heterogenitásnak a manifesztációja. Az ember az, aki a közösséget létrehozza és alakítja, nem pedig fordítva.

La leçon d'Althusser

Karl Marx munkássága nagy hatással volt több neves gondolkodóra a politikafilozófia, a szociológia vagy a közgazdaságtan területén is. Elvitathatatlan, hogy tanai számos nagyhatású filozófiai elmélet létrejöttéhez (Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre vagy Louis Althusser) és művészeti irányzat (a Guy Debord fémjelezte szituacionista mozgalom) kialakulásához adtak inspirációt.

Bár maga Jacques Rancière is egy marxista gondolkodó – Louis Althusser – tanítványa volt,[21] mégis a '68-as események után mindjobban távolodni kez-

[19] *„Az álmokat a cselekvések hozzák létre, nem fordítva."* – írja Rancière.

[20] May, Todd: *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, 143–144.

[21] Ehhez a tanítványi körhöz tartozott még többek között Alain Badiou, Étienne Balibar vagy Pierre Macherey.

123

dett az althusseri gondolkodástól és észrevehetően magától a marxista filozófiától is. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy 1965-ben még a *Lire le Capital* társszerzőjeként jelent meg a filozófiai élet színpadán, de rá közel tíz évre, 1974-ben már megjelentette Althusser-kritikáját *La Leçon d'Althusser* címen. Ez a könyv azonban még nem tartalmazza azt az érett kritikát, amit később Rancière a *La Mésentente*-ban fogalmaz meg. *„Tisztában kellene lennünk azzal, hogy a könyvnek nem a nyílt cáfolat az egyedüli célja."* – írja a *La Leçon d'Althusser*ben.[22] Rancière nem azt akarja bemutatni, hogy Althusser nem marxista, hanem azt, hogy milyen Althusser szerint a marxizmus. Ennélfogva Rancière marxizmuskritikája két fő pont mentén rajzolódik ki tisztán és érthetően: az egyik az Althusser-kritika, amely a marxizmus egy ágát vette górcső alá, a másik a metapolitikai, amely a saját Marx-kritikájára épül. A továbbiakban Rancière Althusser kritikájával nem szeretnék mélyrehatóbban foglalkozni, helyette inkább a metapolitikai koncepciót vizsgálnám.

Ahhoz, hogy megértsük, Rancière milyen alapon kritizálja Marx filozófiáját, előbb meg kell ismernünk, hogy ő maga hogyan vélekedik a politikáról. Számára a politika nem egy állandóan jelen lévő dolog.[23] Nem áll mindig a közösség rendelkezésére, hogy ennek segítségével részt vállaljon a politikai döntéshozatalban vagy érvényesítse jogait, sőt valójában egy elszórtan előforduló, ritka esemény. A politika nem konstans eleme a különböző politikai berendezkedéseknek, inkább bizonyos pillanatokból tevődik össze, amelyek előre nem jelezhetőek és nem is tartósak. A politika Rancière számára tehát olyan, amely állandó odafigyelést igényel és dolgozni kell rajta, nem áll készen a számunkra. Nem vethetjük bele csak úgy magunkat a politikai életbe, amely az ember természeti sajátossága, mint ahogyan azt Arisztotelésznél megtanultuk. Rancière úgy gondolja, hogy a politika nem az államrend mindent kijelölő és meghatározó logikája által konstituálódik, hanem pontosan ezzel ellentétesen. Sokan emiatt mondják Rancière-t anarchistának, azonban ez a megjelölés téves, mivel Rancière ezt is – sok más fogalommal együtt – másképpen használja. Ez a folyamat egyfajta kilépés az *arkhé* logikájából, egy olyan logikából, ami előre kiosztja a pozíciókat a közösségi testen belül. Az *arkhē* ógörög kifejezés alapvetően kétféle dolgot jelöl: valaminek a kezdetét és a valaki fölötti uralmat. Az *arkhē* terminusát kétségkívül a politikai és a közösségi viszonyrendszerében használták régen és használjuk ma is, ami segít rávilágítani arra a tényre, hogy

[22] Rancière, Jacques: *Althusser's Lesson*. Continuum, London/New York, 2011a, *Preface xx.*

[23] A „politika" alatt Rancière mindig a politika politikafilozófiától vagy szociológiai, tudományos meghatározástól mentes fogalmára gondol. Így tehát a politika csakis esztétikaiként gondolható el, ami nélkülözi a hatalmi mechanizmusok, stratégiák vagy technikák elemzését.

124

„a hatalom gyakorlása egy olyan, már eleve létező felsőbbrendű aktivitása, amely megelőzi és igazolja azt."[24] Rancière tehát az *arkhē* logikájának mindkét aspektusát elítéli, és ezzel együtt a platóni-arisztotelészi örökség fölött is pálcát tör. Ezt bizonyítja, amikor azokról a társadalmi „rögzültségekről" beszél, amelyek Platón és Arisztotelész politikafilozófiájának nélkülözhetetlen elemei.[25]

Az anarchia fogalma Rancière olvasatában – véleményem szerint – többet jelent, mint amit egyesek hinni vélnek, mert feltételez valamilyen szubsztantív egyet nem értést a közösségen belül. Ez az a pont, amikor a szubjektum megkérdőjelezi azt a logikát, amit az *érzékelhető felosztása* (*la partage du sensible*) előzetesen a közösségre testált. (A demokráciát ezért tartja a politika egyetlen igazi formájának, mivel ebben a démosz, a nép, a szubjektum egy speciális esete körvonalazódik.) Ez a *sérelme*k (*le tort*) kinyilatkoztatásában, demonstrációjában nyilvánul meg, amely disszenzusos állapothoz vezet. A politika lényege tehát a disszenzus, amely *„nem különböző érdekek vagy vélemények összeütközése"*,[26] hanem az érzékelhető terében hoz létre valamilyen hasadást. A politika (a politikai hatalom) ugyanúgy nem köthető egy neki megfelelő helyhez vagy szubjektumhoz, mint Foucault-nál. A politika csakis differenciáltan létezik, soha nem eredményezhet egy olyan végső nyugvópontot, amit konszenzusnak nevezünk.

Rancière véleménye az, hogy a konszenzus egy olyan látszategyenlőséget hoz létre, amely a politikafilozófia sajátja. Lényegét tekintve a politikafilozófia Platóntól Marxig a politika eltüntetésének és háttérbe szorításának tudománya volt inkább, mint annak előmozdítója. Egyrészt azért, mert nem a tényleges cselekvés (demonstráció) talaján próbálta megoldani a közösségi problémákat, másrészt pedig azért, mert kizárta azokat a szubjektumokat a politikából, akiknek nincsen helyük a fennálló rendben (*la part des sans-part*).

Rancière másokkal együtt (Badiou, Lacan) azon felismerés eredményeképpen szakított Althusserrel, hogy benne egyfajta mindentudó mester képét látta, aki a Párt, a marxizmus dogmáit közvetíti az emberek, a munkások felé, felsőbb pozícióból. Ezek a munkások pedig pontosan abból az emancipációs folyamatból lettek kizárva, amit a Párt értük indított el. Rancière és a '68-asok vállvetve küzdöttek a tudás és a hatalom bevett, intézményesített formájának megváltoztatásáért, amelyből Althusser „megcsontosodott leninista" kritikája sem hiányzott, de legfőképpen azért, hogy a vezetők, az autoritások meghallják őket és egyenlőként tekintsenek rájuk. Végeredményben az ellen, amit Althusser egy mondatban összefoglalt: *„én megengedem, hogy irányítsa a pro-*

---

[24] Rancière, Jacques: *„Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière" = Reading Rancière,* szerk. Paul Bowman and Richard Stamp, Continuum, London/New York, 2011b, 238.

[25] Platón az *Állam*ban a különböző társadalmi pozíciók szigorú megjelölésével, Arisztotelész pedig az *ergon* érvvel magyarázza a „rögzültségeket".

[26] Rancière, *Dissensus*..., 38.

125

letariátust, ön pedig engedje meg, hogy az elmélettel foglalkozzam." Az elméletnek ez a fajta kisajátítása az, ami Rancière-t a legjobban zavarja az althusserianizmusban és közvetve a marxizmusban is. Emiatt Rancière már ebben az időben érzékenyen fordult olyan problémák felé, mint „ki a közvetítője a tudásnak?" és „a tudás vajon kívülről jön (például a Párt felől) vagy az ember immanens lényege?", hozzá tartozik-e? Ezek a kérdések folyamatosan végigkísérik Rancière pályáját, és az egyenlőség, az oktatás vagy a politika újfajta elképzelései felé terelik őt.

Metapolitika

Rancière munkásságában nagy szerep jut a kritikának, ami nemcsak a különböző rendszerek bírálatával, hanem magának a kritikának a kritikájával is együtt jár. A filozófiának mint kritikának minden korban cselekvően kell megújulnia. Ám Rancière arra is figyelmeztet bennünket, hogy ez utóbbi folyamat feltárhatja a különböző kritikai mechanizmusok visszásságait. *„Ha tehát a kritika valódi kritikáját kívánjuk nyújtani, akkor az interpretációs modell kitartó jelenlétével, illetve az iránya megfordulásával kell* számolnunk."[27] – mondja Rancière. Valami hasonlóról esik szó akkor is, amikor Rancière a metapolitikáról beszél. Ahogyan Marx úgy vélte, hogy Hegel utána a filozófiát a feje tetejéről a talpára kell állítani, úgy Rancière azt gondolja, hogy a marxista filozófiák a kritikának egyfajta inverz módját hozták létre azzal, hogy az igazság helyére az igazságtalanság feltárásának igazságát helyezték. A metapolitika működési mechanizmusa egy gondolat köré épül: a dolgok hamisságának felszínre hozásában találjuk meg a valódi igazságot. Ennek az igazságnak a feltárása pedig a szüntelen kritika mentén jöhet létre.[28] Rancière sommásan fogalmaz, mikor arról beszél, hogy a marxi politikafilozófia hogyan is látja valójában a politikát: *„A politika a társadalmi realitásról szóló hazugság."*[29] Mivel a marxista gondolkodás a dolgok mögött a politikát látja, ezért maga a politika hozza létre – Rancière szavaival élve – azt az „abszolút rosszat", amely annak felszínén látható. A metapolitika állítja, hogy a felszín vizsgálata helyett a dolgok mélyére kell hatolni, azok belsejébe, hogy igazságukat megtaláljuk és a felszínre hozzuk.

Marx az *ideológia* terminusát pontosan ebből a célból hozta létre, mivel csak ez képes a valóság látszat jellegét annak hamisságában feltárni, és ezt az aktust, mint igazságot kodifikálni. Rancière szerint az ideológia nem hasonlít a régi idea fogalmára, ez inkább egyfajta inverziója annak. Platón az isteni és egyetlen igazságot magával az ideával azonosította, ami minden hamisságot és

---

[27] Rancière, Jacques: *A felszabadult néző*. Műcsarnok, Budapest, 2011c, 21.

[28] *„Doktor Marx nem filozófiáról, történelemről, politikáról vagy politikai gazdaságtanról ír könyveket; ő csakis* kritikai *könyveket ír."* (Rancière, 2004, 76.)

[29] Rancière, *Disagreement...,* 83.

126

látszatot nélkülöz, ezzel szemben Marx igazságnak a dolgok hamisságát nevezi meg. Az igazság Marxnál soha nem áll magában és nem veszi körül isteni dicsfény, hanem mindig a politika mögött vagy alatt található.[30] Vagyis Rancière lényegében arra a megállapításra jut, hogy a metapolitika – politikafilozófiai gyökerei eredményeképpen – az igazság feltárásának aktusával magát a politikát számolja fel. Az ideológia tartalmazza azt az igazságot, amely a politika negációjához, szublimációjához vezet. *„Röviden, az ideológia az a fogalom, amely minden politikát kiolt, akár múlandóságának kinyilatkoztatásával, akár – ezzel ellentétesen – azzal a kijelentésével, hogy minden politika. […] a politika csupán élősködik az igazságon. Az ideológia hozzájárul a politika szédítő határai felé tartó, vég nélküli eltolódásához: a politika végének kinyilatkoztatásához."*[31]

A metapolitikai koncepció az, ahol tetten érhető a politikafilozófia és a szociológia összetalálkozása. Pontosabban: a gazdag és a szegény vagy a proletár és a polgár közötti viszony. Még pontosabban: a „tiszta" politika humán és a szociológia természettudományos jellegének találkozása. Rancière a metapolitikát a politika „tudományos kísérőjeként" említi. A szociológia számára nem több, mint egyfajta illúzió kergetésének tudományosan megalapozott politikai módszere. A *La Mésentente*-ban úgy beszél az effajta politikáról, mintha az az eredeti paradicsomi állapottal lenne azonosítható *„ahol az egyének és a csoportok a beszéd képességét abból a célból használják, hogy ezzel az egyedi emberi tulajdonsággal ö*sszebékítsék egyéni érdekeiket, az általános érdek égisze alatt."[32] Az előző néhány sorból már következtetni lehet arra, hogy Rancière magát a kommunizmust is fenntartásokkal kezeli, míg a marxizmus kritikája végérvényesen el nem dönti, hogy a kommunizmus valójában egy program vagy valamilyen processzus.[33] Azt a fajta inszeparáltságot, amit a kommunizmus létre kíván hozni, Rancière nem tudja elfogadni, mivel kitűzött célját sohasem érheti el: a materiális dolgok egy immateriális egészbe történő összeolvadását. Még akkor sem tud közösséget vállalni ezzel a gondolattal, hogyha beismeri: a mai kapitalista gondolkodás is átvett bizonyos elemeket a kommunizmustól. Szerinte az igazi erő a szeparáltságban rejlik, abban, hogy azokat is bevonják az érzékelhető közös terébe, akik eddig csak rész nélküliként léteztek benne.

---

[30] *Uo.*, 82.
[31] *Uo.*, 86.
[32] *Uo.*, 86.
[33] A kommunizmus jövője saját maga kritikájától függ, attól, hogy szembe mer-e nézni azzal, amit Marx maga nem tett meg. Választ kell adni arra a kérdésre, hogy a kommunizmus vajon egy program vagy egy processzus. Rancière véleménye az, hogy mindkettő nem lehet egyszerre, mert hogyha egy program, akkor kollektív intelligenciák egy közösségbe történő összeállásáról beszélünk. Hogyha viszont egyfajta processzus, akkor csak és kizárólag a kommunista intelligenciák által létrehozott érzékelhető világ hálózatáról beszélhetünk, ami akárkinek a képességeiről véleményt mondhat. A kommunizmus, mint az emancipáció eszméje, nem létezhet egy társadalmi testben, hanem az egyének szintjén – mondja Rancière.

127

A disszenzusos állapot fenntartása is pontosan emiatt annyira fontos a számára, mivel ez a széttagoltság valóságát állítja szembe a konszenzusos állapot pszeudoegységével szemben. Rancière úgy véli, hogy Marx egyik legnagyobb sikere abban rejlett, hogy elhitette az emberekkel, hogy a kommunizmus nem egy ideál, hanem valóságos életforma, amelyben megszűnik az osztályok közötti ellentét, mivel már osztályok sem fognak létezni, ennek egyenes következménye, hogy a politika is eltűnik. Tette ezt úgy, hogy egy olyan társadalmi entitásra támaszkodott, amely akkor még nem is létezett: a proletariátusra.[34] A metapolitika lényegében a heterogenitást úgy szemléli, mint egyfajta illúziót, amely egyenesen a dolgok hamisságát jeleníti meg. Egy olyan közösségben, ahol nincsenek konfliktusok és különbségek ember és ember között, ott politikára sincsen szükség többé, azonban Rancière szerint ez nem lehetséges, mivel a politika nem érdekek ütközése eredményeképpen jön létre (a szegény és a gazdag közötti ellentét, amit a javak jobb elosztása révén meg lehet oldani). Politika csakis az érzékelhető közösségi tér újrarendezésén, újrafelosztásán keresztül történik, így minden egyes politikai aktust a politikai szubjektum demonstrációja vezet be, és ez már eleve egy heterogén kapcsolatot hordoz magában. Ez az oka annak, hogy Marx sem tudott túllépni Platón vagy Arisztotelész örökségén, mivel számára a politika ugyanúgy egyet jelentett egy antagonisztikus viszony kibékítésével, amelynek gyümölcse a konszenzusos állapot háborítatlan nyugalma.

A politika pusztán heterogenitásában létezhet politikaként – vallja Rancière. Ez a fajta heterogenitás ellentmond a kommunizmus homogenizáló képének: minden egy egészbe olvad össze. Érdemes ennél a pontnál megnéznünk, hogy Alain Badiou, a kortárs francia gondolkodás erősen marxista beállítottságú filozófusa miképp gondolkodik erről. Badiou *A század* című nagyhatású, tizenhárom előadást tartalmazó könyvében egy fejezetet szentel az Egy és a Kettő kérdésének, másképpen fogalmazva a homogenitás és a heterogenitás problémájának. Lényegében arról beszél, amire Rancière is utal – az igazi újító tettek mindig az Egy Kettővé válásával valósulnak meg –, bár ő ehhez Maót és a kulturális forradalmat veszi alapul. Kínában ebben az időben Mao „jobboldalinak" számított, mert úgy gondolta, hogy *„a szocialista állam nem lehet a tömegpolitika megrendszabályozott és rendőri végkifejlete, épp ellenkezőleg, úgy kell eljárnia, hogy ösztönözze a tömegpolitika elszabadulását"*.[35] (Rancière ezt nevezi a szubjektiváció folyamatának, amikor a nép az államhatalmi renddel szemben (*police*) fellépve az egyenlőség kivívásáért kezd demonstrálni.) Emellett azt is

[34] Rancière az olvasó tudtára akarja hozni, hogy a kommunista párt legitimációja nem a valóságosan létező párt erejéből adódott, hanem a burzsoázia ellenállásából a kommunista eszmékkel szemben. „Kísértet járja be Európát." (Lásd Rancière, 2004, 91.)

[35] Badiou, Alain: *A század*. Typotex, Budapest, 2010, 112.

128

fontos megjegyeznünk, hogy Badiou a valóság iránti szenvedély alatt nem a valóság teljes lerombolását érti.[36]

Ez a fajta heterogenitás az ember alapvető diszpozíciójában is megjelenik, mint az önmagunk belső megosztottsága, felosztottsága. A marxizmus nyelvén ez a heterogenitás az elidegenülés, vagy ahogyan Schiller fejezi ki: az *Entzweiung*, azaz megkettőződés. Ez a fajta belső felosztottság Rancière szerint nem akkora skandallum, mint ahogyan azt a metapolitika megbélyegzi, sőt *„Az a politika gyakorlásának alapvető feltétele."*[37] Vagyis a szubjektum csakis belső felosztottságában képes politikaiként létezni. Ez a fajta szubjektum nemkülönben a proletár képében is visszatükröződik Rancière-nél, egyértelműen kihangsúlyozva *köztes* (*entre, in-between*) szerepét. A proletárt nem (osztály)harcos jellege miatt emeli ki Rancière, hanem köztes szerepe miatt, azon attribútuma alapján, hogy beazonosíthatatlan marad az államhatalmi rend mindent osztályozó eljárásával szemben. A proletár egy olyan besorolhatatlan politikai szubjektum, amely képes a szubjektivációs folyamat végrehajtására, ezáltal kivívhatja az egyenlőséget. Ahogyan Rancière a *Politics, Identification and Subjectivization* című írásában kifejti *„A politikai szubjektiváció az egyenlőség érvénybe léptetése – vagy másképpen a sérelem kezelése – olyan emberek által, akik köztes létükből adódóan lépnek közösségre."*[38]

Az ideológia mellett tehát a metapolitika másik kulcsfogalma a proletár, akinek léte nem köthető egyértelműen sem a hétköznapi értelemben vett munkáshoz – feladata nem a munka zárt világában, hanem a demonstráció síkján kiharcolni az egyenlőségét –, sem a polgárhoz. A proletár köztes helyet foglal el az érzékelhető közösségi terében, mely maga után vonja explicit meghatározásának nehézségeit. Rancière így a proletárnak kétfajta interpretációjából adódóan próbálja elkülöníteni: az egyik a metapolitika szemszögéből, a másik a politika perspektívájából mutatja be azt. A proletár metapolitikai meghatározása szerint az osztályharc végével, az osztályok eltörlésével maga is betagozódik a társadalomba, elveszítvén köztes létét, száműzve a politikát a közösségből. A politika felől a proletár a démosz egy specifikus megjelenési formája, egyfajta szubjektum, amely a demokratikus politika megvalósításával mindenféle állami szabályozáson túl a rész nélküliek helyzetét univerzalizálja. Tehát Rancière átvesz Marxtól bizonyos fogalmakat (emancipáció, proletár), de azokat más kontextusban használja és értelmezi.

Rancière Marx-kritikája nem csak valamilyen fiatalkori hóbort vagy a lázadásra való hajlam megnyilvánulása, mivel egész munkásságát végigköveti az a kritikai attitűd, ahogyan a marxista filozófiákkal szemben viseltetik. Első-

---

[36] *„Megtisztítani a valóságot, nem azért, hogy a felszínen megsemmisítsük, hanem hogy kivonjuk látszólagos egységéből".* (*Uo.,* 119.)
[37] Rancière, *Diseagreement...,* 87.
[38] Rancière, *Politics*, 61.

129

ként a *La Mésentente*-ban részletesen és tömören kifejtett metapolitikai koncepció ennek a folyamatnak a kikristályosodása. Mint már említettem, a metapolitika kifejezést nemcsak a marxista politikai gondolkodásra használja Rancière, hanem a kortárs posztpolitikai, neoliberális eszmékre is. Végeredményben a politikafilozófia és a szociológia teleológiai végpontja egy fókuszban fut össze ott, ahol a politikának már nem jut hely, mivel azt át kellett adnia a politikafilozófia görcsös önigazolásának és *arhké*-teremtésének, valamint a szociológia tudományos társadalom felfogásának.[39] Véleményem szerint Rancière rámutat arra a tényre, hogy az a közösségi-politikai létmód, amely Arisztotelésztől máig meghatározója a politikának, többé már nem állhat egymagában, mint az egyedüli követendő „archaikus" példa. Ezzel természetesen ő sem azt akarja mondani, hogy ezt az örökséget teljesen el kellene törölni.

A politikának – az érzékelhető színpadán végbemenő felosztások és elosztások, nem pedig hatalmi játszmák és érdekek ütközése – meg kell újulnia, és ez csakis saját maga folytonos kritikája mellett lehetséges. Ezért gondolom azt, hogy Rancière egy olyan tényre hívja fel a figyelmet, ami Nietzsche óta a filozófia egyik alapvetésének számít: a kritika affirmációja.

Tanulmányomat Gilles Deleuze soraival zárnám, aki ezt a nietzschei igényt (vagy nevezhetjük krédónak is) oly sorokkal írja le, amelyekkel maga Rancière is biztosan egyetértene: *„A filozófia nem szolgál sem az államnak, sem az egyháznak, ezeknek más gondja van. A filozófia arra szolgál, hogy* elszomorítson*. Az a filozófia, mely senkit nem szomorít el, mely nem áll szemben senkivel, nem filozófia. A filozófia arra szolgál, hogy kárt okozzon a butaságnak, szégyenletes dologgá tegye a butaságot."*[40]

Irodalomjegyzék

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Helikon, Budapest, 1971.
Arisztotelész: *Politika*. Gondolat, Budapest, 1984.
Badiou, Alain: *A század*. Typotex, Budapest, 2010.
Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Gond–Holnap, Budapest, 1999.
May, Todd: *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.
Rancière, Jacques: *Politics, Identification and Subjectivation*. October, 61(1992), 58–64.
Rancière, Jacques: *La Mésentente: Politique et philosophie*. Galilée, Paris, 1995.
Rancière, Jacques: *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
Rancière, Jacques: *Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière*. Diacritics, 30 (2000a)/2, 113–126.
Rancière, Jacques: *The Philosopher and His Poor*. Duke University Press Durham, 2000b.

[39] Lásd Rancière, *Disagreement...,* 62. és 93.
[40] Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Gond–Holnap, Budapest, 1999, 167.

130

Rancière, Jacques: *Esztétika és politika*. Műcsarnok, Budapest, 2009.
Rancière, Jacques: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Continuum, London–New York, 2010.
Rancière, Jacques: *Althusser's Lesson*. Continuum, London/New York, 2011a.
Rancière, Jacques: *„Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière" = Reading Rancière,* szerk. Paul Bowman and Richard Stamp, Continuum, London–New York, 2011b, 238–252.
Rancière, Jacques: *A felszabadult néző*. Műcsarnok, Budapest, 2011c.
Rancière, Jacques: *Moments Politiques*. Seven Stories Press, New York, 2014.

131

FARKAS SZILÁRD

A döntés kierkegaard-i eredetű erkölcsi modellje Lukács György néhány fiatalkori esszéje alapján[1]

A válságtematika mint interpretációs szempontrendszer alkalmazásának jogosságát a fiatal Lukács György esetében több tényező is indokolja. Jelen tanulmányban kiemelten az 1910-es évek két közismert biográfiai csomópontjára, sorsfordító eseményére, a Seidler Irma-szerelemre és a bolsevizmus irányába történő elköteleződésre fókuszálok. Ezek elsődlegesen *A lélek és a formák*, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, valamint a *Taktika és etika* című művekben, másodsorban a lukácsi naplókban és levelekben – explicit és implicit módon – szöveges nyomokat hagyva következtek be. Az ennek kapcsán feltehető kérdéseket több tanulmány is vizsgálta Heller Ágnestől, Gyenge Zoltánon vagy Kis Jánoson keresztül. Álláspontjaik figyelembe vételével folytattam vizsgálatomat annak kiderítése érdekében, hogy Lukács pályájának közismert eseményei értelmezhetőek-e egy új nézőpont bevezetése segítségével.

Mint a későbbiekben látni fogjuk, a két, lényegileg különböző élethelyzetnek közös problémahorizontja, kérdésfelvetései vannak. Már Kis János megtette azt a felismerést, amely esetünkben is kiindulópontul fog szolgálni: „Lukács mély válságot élt át az 1918 előtti évtizedben; etikai és kultúrfilozófiai kutatásai közvetlenül erre az egzisztenciális válságra keresték a megoldást. Végső kétségbeesésében fordult a bolsevizmushoz".[2] A szerző azonban – saját tanítványi viszonya okán is – a marxi fordulat körülményeinek vizsgálatát helyezte tanulmánya előterébe, így a fenti állítást nem sikerült minden ponton kielégítően argumentálnia. Ennek a kiegészítését is megkísérelem a későbbiek során.

Elsősorban nem a két választás „tényeit akarom újraírni" vagy a lehetséges okokat vitatni, hanem a mögöttük álló döntési mechanizmust kívánom lát(tat)ni

[1] A tanulmány az MMA–MTKK támogatásával készült.

[2] Ezt a véleményt tanulmányában Kis János egy Bence Györggyel közösen írt 1971-es vázlatra hivatkozva említi. Lásd Kis János: *Lukács György dilemmája*. Holmi, (2004)/6. http://www.holmi.org/2004/06/kis-janos-lukacs-gyorgy-dilemmaja (2015. 04. 24.)

132

működés közben. Hipotézisem szerint a két életválságként megélt döntési helyzet azonos, kierkegaard-i eredetű etikai séma mentén értelmezhető. Fő kérdésünk úgy is megfogalmazható: mi késztette az alig harmincéves fiatalembert, hogy nemet mondjon a házasságra, és igent a bolsevizmusra? Meggyőződésem, hogy ezen életesemények hatására keletkezett művekből egy komplex szellemi, erkölcsi és életválság kórtörténetét tekinthetjük át, amely jellemző lukácsi megoldással zárult.

Az esszékorszak összefoglalása: A lélek és a formák

1908. március 16-án a *Nyugat* első évfolyamában jelent meg Lukács írása Novalisról, amelynek jelképes szerepe van: kezdetét vette pályájának esszékorszaka (1908–11). E lukácsi periódus elsődleges élményanyagaként egy szerelmi történetet, a német romantikát, valamint Søren Kierkegaard filozófiáját azonosíthatjuk. Tanulmányában Nagy András meggyőzően érvelt a mellett, hogy a berlini egyetemen Georg Simmel és Max Weber diákjai, köztük Lukács György is bőven hallhattak Kierkegaard-ról, és olvashatták műveit. Többek között Balázs Béla, Zalai Béla, Szilasi Vilmos és szerzőnk is nem csupán a primer szövegekkel ismerkedhettek meg, hanem az ekkorra már jelentős német recepció fontos műveivel, például Ernst Bloch, Karl Jaspers vagy Ernst Troeltsch interpretációival. „Könyvtára és levelezése tanúsága szerint Lukács ekkor már rendszeresen olvassa Kierkegaard-t, a *Vagy-vagy* mellett behatóan foglalkozik a többi művel is, és nem kis mértékben a dán gondolkodó hatása alá kerül" – állította Nagy az 1910-es évekkel kapcsolatban.[3]

Érdemes tisztában lennünk vele, hogy a dán filozófusnak pontosan mely műveit ismerhette Lukács, melyek jöhetnek szóba mint az 1910-es évek eszmei gyökerei. A filozófiai esszé, így Lukács ekkori szövegeinek többsége is, műfaji sajátossága miatt nélkülöz bármiféle hivatkozást. Emiatt e textusok explicit módon nem lehetnek segítségünkre a kérdés megválaszolásában. Konkrétan *A lélek és a formák* esszéinek forrásait kutatva is csupán hipotetikus állításokat fogalmazhatunk meg. A legmeggyőzőbb ezek közül az, amelyet Gyenge Zoltán is képviselt egyik idekapcsolódó tanulmányában: az esszékötet megírásakor Lukács többnyire másodlagos forrásokra támaszkodhatott, ugyanakkor így sem kevés műről és szerzőről beszélhetünk: Rudolf Kassner, Georg Brandes, Theodor Haecker, Hugo von Hoffmanstahl, Arthur Schnitzler, hogy csak a legfontosabbakat említsük a többnyire Bécshez kapcsolódó recepció alakjai közül. A primer szövegeket tekintve pedig Gyenge elsődlegesen a

[3] Nagy András: *Az árnyjátékos*. L'Harmattan, Budapest, 2011a, 162.

133

kierkegaard-i naplókat[4] tartotta forrásértékűnek.[5] Tehát valószínűleg, hiszen filológiai bizonyítékot nem találhatunk ezzel kapcsolatban, Lukács ekkor még nem olvasta azokat a műveket, amelyek ismerete a gondolatok genealógiája miatt a későbbiekben olyan kívánatos volna számunkra. Ennek ellenére úgy vélem, több meghatározó német értelmezés és ismertető alapos olvasása elegendő katalizátor lehetett a kierkegaard-i végeredményhez.

A dán filozófus mellett a másik kiindulási pontunk a Seidler Irma-szerelem, amely tragédiával, a nő öngyilkosságával zárult. 1911 februárjában jelent meg az esszékötet, ami még ugyanebben az évben kibővítve, németül is napvilágot látott *Die Seele und die Formen. Essays* címmel.[6] Egy a témában írt tanulmányomban a mellett érveltem, hogy az egész könyv felfogható egy, a szerelem-szakítás élményére adott válaszreakcióként, amely tematikusan és szerkezetileg is a kierkegaard-i „toposzt" variálja, azonban nem csupán annak „történetét" írta újra, hanem az a filozófusi magatartás is megjelent, amelynek lényege: „megköltse életet". Lukács itt művészi anyaggá alakította, egy a válságlélektanból kölcsönzött fogalommal élve, szublimálta mindazt az érzelmi-szellemi energiát, amit ez a szerelem jelentett számára.[7] Most arra teszek kísérletet, hogy a kommunizmus irányába tett fordulattal összekapcsolva, újabb réteggel gazdagítsam a szerelmi történet interpretációját, sőt az 1918-as fordulattal összekapcsolva egy morális dilemmaként, egy döntési modellként beszéljek róla.

Az egész korszak, és benne kiemelten *A lélek és a formák* kötet – a romantikától örökölt – fő kérdése Lukács György számára, hogy megformálható, költészetté alakítható-e az élet. Egyáltalán nem véletlen, hogy a kierkegaard-i életesemények közül is éppen azt ragadja ki, a Regine-szerelmet, amit a dán gondolkodó fiatal éveinek legfontosabb kríziseként kell számon tartanunk. A fiatal Lukács számára egzisztenciális problémaként jelentkezett ekkor az élet és a műalkotás viszonya, összeegyeztethetőségének kérdése, látszólagos ellentmondásosságuk.[8]

---

[4] Mind az eredeti szövegek, mind a naplók német kiadása elérhető volt már ebben az időben.

[5] Gyenge Zoltán: *Søren Kierkegaard 1813–2013,* L'Harmattan Budapest, 2014, 36–38. Hasonló véleményen van Nagy András is: Nagy, *I. m.,* 126.

[6] A könyv új kiadásához (1997) – a kiegészítések és a Lukács által eszközölt változtatások miatt – ezt az 1911-es változatot fordították vissza magyarra.

[7] Farkas Szilárd: *Søren Kierkegaard és Lukács György szerelemfelfogásának kapcsolódási pontjai,* Fordulat, (2010)/10, 122–131.

[8] Fontosnak tartom kiemelni, hogy módszertani problémaként is tekinthetünk erre a kérdésre, hiszen a válaszban egy sajátos filozófiai attitűd, gondolkodói magatartás választása is benne foglaltatik. Az indirekt közlés módszere szintén kierkegaard-i eredetűnek tekinthető Lukács e korai időszakának műveiben, ahogy az alábbi idézetből látszik: „Kierkegaard költészetté formálta Regine Olsenhez való viszonyát, és ha egy Kierkegaard az életét költészetté formálja, akkor ezt nem azért teszi, hogy elrejtse az igazságot, hanem azért, hogy egyáltalán ki tudja mondani". (Lukács György: *A lélek és a formák. Kísérletek.* Napvilág, Budapest, 1997, 47.)

134

E gondolattal legkorábban – szinte bizonyosan – Ibsen olvasásakor találkozott az alig húsz éves Lukács György, még ha itt csupán irodalmi eszközökkel közelítve is ahhoz a problémához, amely a következő évtizedben újra meg újra felbukkan műveiben. Tudjuk, hogy már az 1902-es skandináviai utazás alkalmával felkereste a norvég írót, 1904-ben a Thália számára lefordította *A vadkacsá*t, 1906-ban pedig publikálja a *Gondolatok Ibsen Henrikről* című cikkét,[9] ahol a drámák hőseinek elemzése során jelent meg a fenti probléma, és ahol egyébként először írta le Kierkegaard nevét.

Lukács György és Seidler Irma: szerelem kierkegaard-i tükörben

Lukács György szakítása, a döntés motivációja, továbbá az a kategóriarendszer, amelybe az esszé-kötet által megjelenített Irma-szelem került, több szinten is kierkegaard-i eredetű. Ezen dimenziók bemutatásához elengedhetetlennek tartom a két szerelem „tényeinek", közös motívumainak kiemelését. A biográfiai események rövid felvillantását az élet szöveggé válásának vizsgálata követi: az események hatására keletkezett művek komparatív szempontokkal gazdagított elemzése.

Søren Kierkegaard és Regine Olsen kapcsolatának tényei közismertek,[10] így csupán annak bemutatására koncentrálok, ahogyan ezek – a „dán alkimista" agyának laboratóriumában – olyan rendkívüli szövegekké váltak. Gyenge Zoltán a dán gondolkodó születésének kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián beszélt a biografikus megközelítésmódról, amely – egészen máig – a Kierkegaard-recepció sokat támadott, vitatott jellemzője. Ennek lényege, hogy a dán filozófus művei szinte kivétel nélkül értelmezhetetlenek lennének azoknak az életrajzi (krízis)eseményeknek az ismerete nélkül, amelyek közül kiemelkedő a Regine-szerelem. Különösen meggyőző számomra ezzel kapcsolatban Gyenge álláspontja: „Kierkegaard esetében a biográfia nem puszta élet-leírás, ismertetés, még kevésbé abból táplálkozó megértés, hanem kísérlet a személyiség megszólaltatására, egy szemléleti mód, amely egységben látja – Kierkegaard szemléletének megfelelően – a *megszólalást* és a *megszólalót*, az *írást* és az *írót*".[11]

A biografikus szemléletmód jelentősége szembetűnő a lukácsi interpretáció esetén is. Szintén Gyenge Zoltán vetette fel azt a lehetőséget, hogy Lukács az 1910-es esszé megírásakor még nem ismerte eléggé a dán gondolkodó mun-

[9] Lukács György: Gondolatok Ibsen Henrikről. Lukács György: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Magvető, Budapest, 1977a, 90–105.
[10] Az események leírását és magyarázatukat szinte percekre lebontva megtaláljuk Joakim Garff könyvében.
[11] Gyenge, *I. m.*,11.

135

kásságát, és főként ezért ragadott meg a korpuszból egy „apró" életrajzi momentumot. Sokkal meggyőzőbbnek tartom azonban azt a – Gyenge által is felvillantott – alternatívát, miszerint Lukács pontosan érzékelte, hogy a dán filozófus esetében „a személyes életélmények a legszorosabban összekapcsolódnak a gondolatokkal".[12] Az életkrízis mélyéről való kijutáshoz pedig neki pont erre volt szüksége: nem csupán egy hasonló élet- és döntéshelyzetet talált Kierkegaard-nál, hanem egy új filozófusi magatartást, a szubjektum, az egyén felülkerekedésének minden eddiginél erőteljesebb megnyilvánulását.

Alig egy évvel az eljegyzés után a fiatal Kierkegaard, egész Koppenhága értetlenkedése és méltatlankodása közepette visszaküldte a gyűrűt a lánynak, és külföldre utazott. Első jelentős alkotásának, a *Vagy-vagy* című terjedelmes műnek több része is az eltávolítás szándékával íródott. Megkönnyítendő Regine számára a szakítást, önmagát a „cégéres gazember" szerepében tüntette fel. Ennek eszközeként értelmezhető a *Vagy-vagy* legnagyobb felháborodást kiváltó fejezete, *A csábító naplója*, amelyben többszörösen az álnevek, a narráció fátylai mögé rejtőzve, de korabeli olvasói előtt kezdettől fogva lelepleződve egy „negatív-diabolikus arc"[13] felvételét láthatjuk. Regine, az elcsábított és elhagyott lány alakja, egész életművének – kiemelten *A csábító naplójá*nak és az *Ismétlés*nek – központi témájává, visszatérő motívumává vált. A szakítás és a szeretett lány alakjának mitizálódásáról Heller Ágnes beszélt a *Vagy-vagy* első magyar kiadásához írott utószavában:[14] „Mindig újra és újra átéli a történteket, mindig újra és újra interpretálja; így lesz a Regine Olsen-szerelem mítosszá: a kommunikációképtelenség, illetve a kommunikációról való tudatos lemondás filozófiai mítoszává. (A későbbi történések, Regine férjhezmenetele, boldogsága, »túllépése« Kierkegaard iránt érzett szerelmén mind a mítosz szintjére emelkednek.)".[15] A Regine-szerelem tehát Kierkegaard-nál mitizálódott, gondolkodása alapmotívumává vált, ezzel szemben Irma alakja teljesen eltűnt a lukácsi életműből az 1910-es évek után.[16]

Lukács és Irma szerelmének történetét Bendl Júlia könyvének „*Válaszúton az »élet« és a »mű« között (Seidler Irma)*" című fejezetéből ismerhetjük meg.[17]

---

[12] Gyenge Zoltán: *Lukács Kierkegaard felfogása a Lélek és formákban és Az ész trónfosztásában = Ész, trónfosztás, demokrácia,* szerk. Boros János, Brambauer, Pécs, 2005, 39.

[13] A fogalmat Czakó István használja e jelenség pontos bemutatására. Lásd Czakó István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Sören Kierkegaard hitfelfogásáról*. L'Harmattan, 2001, 34–36.

[14] *A szerencsétlen tudat fenomenológiája.* Lásd Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Osiris–Századvég, Budapest, 1994, 623–658.

[15] Kierkegaard *I. m.,* 624.

[16] Megerősíti ezt a gondolatot könyvében Lee Congdon, aki Lukács különböző gondolkodói magatartásait egy-egy nőalakhoz kötötte, és ennek segítségével próbálta lényegüket meghatározni. Lásd: Lee Congdon: *The Young Lukacs*. University of North Carolina Press, 1983.

[17] Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig.* Scientia Humana, Budapest, 1994, 103–124.

136

Az 1907-es megismerkedést a következő év nyarán olaszországi útra mentek Irmával és Popper Leóval hármasban. A hazatérés után is szoros kapcsolatban maradtak, levelek sorában élt a szerelem. 1908. október közepétől az amúgy is megritkult levelek témája, célja a szakítás elérése, amelyet visszavonhatatlanná tett, hogy november közepén Irma férjhez ment Réthy Károly festőhöz. Ezután eltávolodtak egymástól, de a nő 1911. május 18-án bekövetkező öngyilkossága előtt – márciusban – még találkoztak néhányszor Pesten. Ekkor újra élénk levelezés bontakozott ki köztük egészen az utolsó hetekig.

Lukács első reakciója a nő öngyilkosságára az önvád volt: „az egyedüllét, amit akartam, most rám szakadt, mint az élet ítélete. Ha valaki megmenthette volna őt, én lehettem volna...".[18] E kijelentést ugyanúgy egyértelmű túlzásnak kell tartanunk, mint Nagy András szavait, amikor azt sugallják, hogy Lukácsnak döntő szerepe volt a nő tragikus halálában: „a »magyar Regine Olsen« csakugyan belepusztult ebbe az »emberkísérletbe«".[19] Aztán az önvád még irodalmibb formában jelenik meg *A lelki szegénységről*[20] című dialógusban, amiről Ernst Bloch egyik levelében így nyilatkozott: „úgy gondolom, hogy nyugodtan kiadhatod ezt az esszét, eléggé személytelen és emellett (ha az ember az életrajzi vonatkozásait nem ismeri) tárgyi fejtegetéseknek alávetett kombináció formáját látszik viselni".[21]

Az 1911 decemberében publikált írásnak vizsgálatunk szempontjából több lényeges konnotációja is van. Rögtön a második oldalon egy öngyilkossággal kapcsolatban például ezt a kijelentést találjuk: „Igenis – én vétkes vagyok az ő halálában; Isten előtt, természetesen. Az emberi erkölcs minden törvénye szerint ártatlan vagyok".[22] Egy tett isteni és emberi megítélésének különbözősége már a bűn fogalmának sajátos definícióját készíti elő, ami valamivel lejjebb, már egészen a *Taktika és etika* 1918-as Lukácsát idéző megfogalmazással folytatódik: „az ember – ebben igaza van – nem akarhat jó lenni. Főképpen pedig valakihez való viszonyban nem akarhatja a jóságot. Az kell, hogy az ember a másikat megmenteni akarja – akkor jó. Az ember a megmentést akarja – és talán gonoszul, kegyetlenül, tirannikusan cselekszik, és talán bűn minden cselekedete. De a bűn sem ellenkező valami a jósággal, és ha mégis az, csak szükséges diszharmónia a kísérő szólamban".[23] Azért volt szükséges hosszabban idéznünk ezeket a sorokat, mert e néhány mondatban egy fontos gondolati lépés előképét, főpróbáját láthattuk: akkor, amikor a jóság összeüt-

---

[18] 178. levél. Lukács 1981, 382.
[19] Nagy András: *György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story = Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought,* szerk. Jon Stewart 2011b, Ashgate, 118.
[20] Lásd Lukács, 1977, 537–551.
[21] A zárójelbe tett utalásra vonatkozó lábjegyzet szerint itt Seidler Irma öngyilkosságáról van szó. Lásd: 189. levél. Lukács, 1981, 401.
[22] Lukács, *I. m.,* 538.
[23] *Uo.,* 544.

137

közésbe került a kötelességgel, lehetővé vált Lukács számára a bűn önmagától való „eltolása" egy felsőbb cél tételezése miatt. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy interpretációjában Kis János is felismerte, hogy Lukács itt, *A lelki szegénységről* című dialógusban „[n]em egy etikán belüli konfliktust rögzít, hanem amellett érvel, hogy túl kell lépni az etika álláspontján".[24] A tekintetben azonban súlyos tévedésben van Kis, hogy e szóhasználat, módszertan és stílus nem az 1918-as fordulat műveit előlegezi.

Úgy gondolom, az eddigiek alapján már kellően argumentált az a hatás, amit az esszékötet írásakor Irma Lukácsra gyakorolt, azonban további bizonyítékokra is ráakadhatunk. Lukács egy levélváltás erejéig 1910 márciusában felvette a kapcsolatot Seidler Irmával, többek között azért, hogy neki ajánlja és elküldje *A lélek és a formák* első kiadását. Az ajánlás akkor még így hangzik: „Azok kezébe, akiktől kaptam őket." Az 1911 novemberében megjelenő német változat előtt már csak ennyi áll: „Seidler Irma emlékének."[25] A módosítás eme gesztusával utólag mintegy a legfontosabbnak ismerte el a nő szerepét műve létrejöttében. Egy 1910. május 20-i,[26] gyakran idézett naplójegyzetéből azt is megtudhatjuk, hogy ez a könyv szerkezetét is befolyásolta: „Meglesz tehát az igazi nagy lírai sorozat: George, Beer-Hofmann, Kierkegaard, Philippe. Mert a többivel összefüggés sokkal lazább; Novalis: a találkozás hangulata; Kassner: Firenze, Ravenna; Storm: Nagybányai levelek. Még messzebb Sterne: a hiábavalóság, a szakítás utáni tél »léha« hangulatai. Ernst: a leszámoltság órái. De abban a négyben az egésznek története benne lesz".[27] Tehát az Irmához fűződő viszony változásának megfelelően alakította Lukács a kötet esszéinek sorrendjét.

A legfontosabb hasonló vonás tehát a két szerelmi történetben, hogy mű, irodalom született az élményből. Azonban Lukácsnál ez a szerelem ideje alatt történt, Kierkegaard-nál az íróvá válás a szakítás után évekkel, de egyértelműen annak hatására következett be: ő a szerelem helyett az írásra feltett élet magányát választotta. Lukács tudta – naplójában, leveleiben többször megjelenik[28] –, hogy Irma személyében az „élettel" találkozott, az élet megvalósításának egyik lehetőségével, a kierkegaard-i második, az etikai stádiummal. Lukács is döntött: a házasságot összeegyeztethetetlennek tartotta a műnek szentelt élettel. A polgári lét és a gondolkodói életforma harcából tehát az utóbbi került ki győztesen – akárcsak Kierkegaard-nál.

---

[24] Kis, *I. m.*

[25] Ugyanez szerepel az 1911-es német kiadásból magyarra visszafordított 1997-es változatban is.

[26] Itt jegyezném meg, hogy a *Lukács György levelezése* című könyv bevezetőjében, a 16. oldalon, ennek hivatkozása hibásan szerepel, mert 1910. május 10-inek van feltüntetve, holott a *Curriculum vitae* függelékeként közölt Naplóban május 20. alatt szerepel.

[27] Ambrus János (szerk.): *Lukács György: Curriculum vitae*. Magvető, Budapest, 1982, 423.

[28] Például L. Gy. és S. I. levelei 1911. február 2. és 14. Lásd 149. és 152. levél: *Lukács György levelezése (1902–1917).* Magvető, Budapest, 1981, 342–344., 348–349.

138

Az etikán kívüli választása – egy erkölcsi döntési modell

A két szerelmi történet párhuzamba állítása egyébként viszonylag elfogadott megközelítés a szakirodalomban (Heller 1976, Gyenge 2013, Nagy 2011), meggyőződésem azonban, hogy ennek értelmezésében is messzebbre jutunk, amennyiben az 1918-as válsággal együtt próbáljuk látni azt. Milyen választás előtt állt a két fiatalember, Kierkegaard és Lukács, milyen életlehetőségek tűntek fel a szemük előtt, és melyik mellett határozták el magukat végül? A helyzet súlyát Kis János jól érzékelte, amikor rámutatott: „Egzisztenciális döntést az az ember hoz, aki az előtte álló cselekvési lehetőségek közül nem azon az alapon választ, hogy a rendelkezésekre álló indokok alapján melyiket helyes végrehajtani, hanem azon az alapon, hogy ő maga milyen emberré kíván lenni, s az így meghozott döntésből merít aztán indokokat választásának az igazolására".[29] A házastársi kapcsolattá emelt első szerelem az etikai nevében élt élet analogonja a dán filozófusnál, ami a *Vagy-vagy* második részének fő témája.

A kierkegaard-i három – esztétikai, etikai, vallási – stádium közül a középső valamelyest elkülönül. Az első és a harmadik életidegen, csak a kevés kiválasztott számára elérhető lehetőséget mutat be. Közös jellemzőjük továbbá, hogy általuk az egyén az etikán kívülre kerül. Mind az esztétikait jelképező alak, Don Juan, mind pedig – a vallási stádiumot megtestesítő – Ábrahám, aki abba a paradoxonba sűrített hitével, amelyben felismerte, hogy „Istennel szemben soha nincs igazunk", így akár saját fiát is feláldozza az Úr parancsára, holott azzal utódai elkövetkező nemzedékeinek sorára vonatkozó isteni ígéretet teszi semmissé, az etikán kívülre kerültek. Utóbbi esetében a hitért önként vállalt gyermekgyilkosság bűne nem bűn, hiszen az etika a hit által felülíródott, érvényét veszítette. Don Juan pedig a csábítás aktusát ismétli újra és újra, ami csupán a pillanatban lehetséges, ezáltal az „időn kívülre" is kerül; így nem ítélhetjük el őt semmilyen törvény vagy erkölcs nevében.

A házasság választásával – a kierkegaard-i elmélet szerint – az egyén azonban nyomban az etika területén találja magát, amelyet olyan fogalmakkal jellemez, mint a kötelesség, a társadalmi kötelességek, az ataraxia, azaz a szenvedélymentesség állapota.[30] Gyenge Zoltán hívja fel rá a figyelmet, hogy érdekes módon ennek mélyén ugyanúgy egy paradoxont találunk: „a házasság azért sem tudja megőrizni a szerelem érzelmi lényegiségét, mert időbelivé (házasság) akarja tenni azt, ami a pillanat (szerelem) műve" (Gyenge 2007: 169).

---

[29] Kis, *I. m.*

[30] Lásd bővebben Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő, 2007, 143–200.

139

Lukács meghozta a maga döntését, elutasította a polgári lét intézményesült formáját, a házasságot: „Én, amíg nem volt szerencsém Önt ismerni, tudni véltem, de hinni nem akartam és nem mertem még, hogy engem egész életberendezésem módja eleve kizár minden emberi közösségből, megszünteti rám nézve annak a lehetőségét, hogy valaha egy embernek is valamit jelentsek ...és most nemcsak tudom, de rendületlenül hiszem is, hogy így van és nagyon jól van így (nem hogy így van, de hogy ha már így van, tisztába jöttem magammal), és azt is Önnek köszönöm..." (Lukács 1981: 184, 77. levél). Döntésének igazi jelentőségét tehát akkor látjuk, ha kierkegaard-i kontextusban értelmezzük: az etikai helyett az esztétikai stádiumot választotta.

Lukács választása tehát úgy is értelmezető, mint egy nagy cél – itt még a művészet, majd néhány év múlva az eszme – megvalósítása érdekében vállalt áldozat. Ez azonban szükségszerűen együtt jár a személyes kapcsolatokról, az élhető ugyanakkor – a lukácsi fogalmat használva – a „lényegtelen" életről való lemondással, egyfajta „elembertelenedéssel", és ilyen módon pedig az etika területén kívülre helyezkedés mint megoldás irányába való elmozdulással. Az ezzel szembeállított tipikus emberek mindennapi életét „formátlannak", „lényegtelennek" ábrázolta Lukács, amelyben idegenként, a megértés lehetősége nélkül, alkalmi céloktól a következő célhoz sodródódik a modern társadalom tagja. Ennek az alternatívának a választása elképzelhetetlen volt a fiatal Lukács számára, így viszont csak két lehetősége maradt: eldobni a szerelmét az alkotásért, illetve – pár évvel később – feláldozni az emberségét a „nagy cél" érdekében.

A döntés, választás fogalmának tematizálásakor az empirikus és autentikus élet különbségeinek leírása kapcsán mindenképpen vizsgálnunk kell még azt az 1910-es esszét, amely más vonatkozásai miatt szintén kiemelt figyelmet érdemel. Kezdhetjük rögtön azzal, hogy Lucien Goldmann *A tragédia metafizikáját*[31] egyenesen az „első egzisztencialista esszéként" aposztrofálta. Még ennél is fontosabb, hogy ez a szöveg adja *A lélek és a formák* záró fejezetét. A könyvnek az Irma-szerelem állomásait leképező szerkezetére fentebb már utaltunk. Így már helyzetéből adódóan is valamiféle – mind az esszékötetet, mind a lukácsi alkotói korszakot – összefoglaló szerepet tulajdoníthatunk e szövegnek, amiben nem is kell csalódnunk. A drámatörténeti és -elméleti fejtegetések mögött lépten-nyomon kierkegaard-i eredetű egzisztencialista problémafelvetéseket találunk. Ezek a közbeiktatások jellemzően tömör, teoretikus gondolatmenetek, amelyek a – könyv egészének kulcsát adó – „forma", az „élet" vagy például az „önnönvalóság" fogalmak mentén bontakoznak ki. Az utolsó oldalon azonban, mintha Lukács nem bírta volna tovább, kiszakadtak belőle a súlyos szavak. Érdemes lenne hosszan idézni ezeket a sorokat, de most csak néhány – vizsgálatunk szempontjából fontos – elemet kívánok ki-

[31] Lukács, *I. m.*

140

emelni: „Az ő szabadsága a cédák szabadsága volt. Megszabadult mindentől, ami erős és belülről köt, a férjtől s a gyermektől, a hűségtől s a nagy szerelemtől. Nagy áldozatot hozott ezért [...] ez csak megkönnyítése volt az életnek, kikerülése legsúlyosabb szükségszerűségeinek".[32] Lukács nem mentette tehát fel Irmát, sőt megvonta tőle a tragédia lehetőségét is. Miben állt e választás valódi tétje? Mi mindent veszít az ember, ha rosszul dönt? „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcsát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa".[33] Érdemes ezen a ponton visszatekintenünk *A lélek és a formák* kötet Kierkegaard-esszéjére, hogy teljes egészében megértsük, mit veszített Irma, amikor elvétette az „ugrást". „A gesztus [...] a paradoxon; az a pont, ahol összeérnek valóság és lehetőség, [...] forma és élet. Vagy még pontosabban és még közelebb a Kierkegaard kifejezéstechnikájához: a gesztus az ugrás, amellyel a lélek az egyikből a másikba jut, amellyel a valóság mindig relatív tényeit elhagyva, a formák örök biztosságait eléri".[34]

„Saulusból Paulus" – Lukács kommunista fordulatának interpretációs kísérlete

A híres 1918-as fordulat, és ennek leképeződése, kiformálódása *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, valamint a *Taktika és etika* című szövegekben, önmagában is értelmezhető krízisszituációként, jelen fejezetben viszont arra teszek kísérletet, hogy a '10-es évek ezen életválságának lezárását egy már a Seidler Irma-szerelem idején, és annak hatására keletkezett döntési modell segítségével magyarázzam. Lukács életének e sorsdöntő választásának Kis János szerint egyetemes jelentőséget kell tulajdonítanunk, hiszen magalkotója ezzel „az etika történetében először dolgozott ki fogalmi eszközöket a morális dilemma jelenségének elemzésére".[35]

Lukács György 1918-ban a heidelbergi egyetemen habilitációs témaként Kierkegaard Hegel-kritikáját jelentette be.[36] Pályázatát ugyan elutasították, ezt mégis egy új filozófiai kontextus kereséseként értékelhetjük. A történelem alakulása beleszólt e belső változásba, és 1918 után egy markáns új irányulás tanúi lehetünk. Kierkegaard mellett Hegel egy másik kritikusa, Marx vette át a főszerepet Lukács György gondolkodásában, és sarkallta sorsfordító döntések meghozatalára, gyakorlati tettekre. A Kommunisták Magyarországi Pártjába

[32] *Uo.,* 517.
[33] *Uo.,* 503.
[34] Lukács, *I. m.*
[35] Kis, *I. m.*
[36] Lásd ezzel kapcsolatban: Bendl 1994, különösen a „Habilitációs tervek és remények" című fejezetet; valamint Ambrus, *I. m.,* 287.

141

történő belépés eszmei hátterének, okainak kutatásakor mégis két kierkegaard-i kötődésű szöveg adja a legfontosabb kiindulópontot: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, valamint a *Taktika és etika*.

A két szöveg megjelenése között alig pár hónap telt csak el, azonban még ma is megdöbbentő annak a fordulatnak a – kétségbeesésből és valami irracionális hitből táplálkozó – ereje, ami Lukácsban e rövid idő alatt végbemehetett, amitől ő a krízisszituációból való megmenekülést remélte.

A bolsevizmus mint erkölcsi probléma

Az 1918 novemberében íródott, a *Szabadgondolat*ban publikált tanulmány középpontjában a következő kérdés áll: hogyan kell megfelelnünk a kommunizmus kihívásaira? A morális dilemmát ebben az esetben az jelentette, hogy mindegyik lehetséges választás valamilyen erkölcsi kívánalom megsértését implikálta. Nézzük meg, mit foglal magába konkrétan ez a dilemma, melyek a Lukács által felvázolt alternatívák! Szerinte a háborús összeomlás olyan kivételes történelmi pillanatot teremtett, amikor két út kínálkozott: azonnali cselekvéssel létrehozni az „új világrendet", vagy maradva a demokrácia eszközeinél, lassú és kompromisszumokat, megalkuvást követelő úton haladva érni el a kívánt célt. Az első lehetőség ugyan gyors és nem kényszerít kompromisszumokra, de egyet jelent a terror, a diktatúra eszközeinek alkalmazásával.

Nehezen tudom elfogadni Kis János érveit, miszerint Lukács e problémakörrel kapcsolatban kizárólag metafizikai szinten helyezkedett volna szembe a bolsevizmussal és annak eszközeivel. Őt itt „valójában nem a terror természete foglalkoztatja", fogalmazott Kis, hanem az a kérés, hogy a rosszból lehet-e valami módon jó. Véleményem szerint a szövegnek több rétege van, amelyek közül legalább olyan hangsúlyos szerep jut egy elméleti állásfoglalás kialakításának, mint a praxisra irányuló, erkölcsi megfontolásokat félrelökő döntéshelyzet átélésének.

A mű megszületésének körülményei és motivációi is ezt támasztják alá, amelyeket Kis János pontosan rögzített: „az esszé az őszirózsás forradalom első heteiben született; a magyar értelmiségnek az a része, mely Lukácshoz hasonlóan szenvedélyesen elutasította a háborút, forrongásban volt, a kommunista mozgalom megjelent a horizonton mint választható lehetőség: halaszthatatlanná vált az állásfoglalás".[37] A szöveg ráadásul felkérésre, tehát szoros határidővel készült, így – Kis véleménye szerint, amelyet magam is osztok – egy még formálódó, le nem zárult döntési folyamatba enged betekintést az olvasónak.

Lukács itt egyértelműen a kommunizmus elvi és erkölcsi elutasítása mellett foglalt állást, és a demokratikus utat az egyetlen választható lehetőségként

[37] Kis, *I. m.*

142

tüntette fel, amellyel ugyan szükségszerűen együtt jár egy „belső kompromisszum". Kis János véleménye szerint azonban a dilemma ezzel csak látszólag oldódott meg, és itt jóval többről van szó: „Az egyik oldalon az erkölcsi bukás elkerülhetetlen, és magával rántja a célt is; a másik oldalon viszont csak a kockázata áll fönn az erkölcsi áldozatnak".[38] Tehát már ekkor érzékelhető volt Lukács számára, hogy a demokratikus út szükségszerűen kudarcot implikál, míg a bolsevizmus csupán az erőszak lehetőségét rejti. Ennek alapján úgy tűnik számomra, hogy a demokratikus út látszólagos választása helyett, nem is csak egy befejezetlenül hagyott döntési szituációt látunk, hanem egyértelműen a bolsevizmus irányába történő látens állásfoglalást, amely már a *Taktika és etika* irányába mutat.

Taktika és etika

Annak ellenére, hogy a kérdésfelvetés itt lényegében megegyezik a bolsevizmuscikkével, teljesen különböznek a választható lehetőségek, ezek erkölcsi értéke. Míg az imént a szocializmus létrehozásának két alternatívája között kellett dönteni, és a „demokratikus út" választásával eltolhattuk magunktól a bűnt, a gyilkosság vállalását, addig szembetűnő, hogy erre itt már nincs lehetőség. Ennek oka, hogy a demokrácia következményei e szöveg fogalmi körében mozogva már teljességgel elfogadhatatlanok. Az egyén már semmiképpen sem maradhat „bűntelen", ezt nem engedi a negatív felelősség elve. „Tehát mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletért, mely az érte vívott harcban elpusztul, olyan egyéni felelősséget viselni, mintha ő ölte volna meg valamennyit. Viszont mindenki, aki az ellenkező oldalhoz csatlakozik a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új, imperialista revánsháborúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomatásáért stb. kell hogy ugyanezt az egyéni felelősséget érezze. Etikailag senki sem bújhat ki a felelősség alól azzal, hogy ő csak egy egyes ember, akin nem múlik a világ sora".[39]

Így tehát, ebben a Lukács által kiélezett helyzetben csak két választás maradt: vagy mi magunk tesszük a rosszat, vagy felelősek leszünk azért a rosszért, amit mások tesznek. De ebben az esetben még lehetséges-e egyáltalán erkölcsi alapon választani? A feltett kérdésre a Bolsevizmusban Lukács válasza még egy egyértelmű nem, így – Kis János megoldása szerint – „visszahátrált a helyzet erkölcsi dilemmaként való jellemzésétől". Álláspontom szerint azonban Lukács már itt az „etikán kívülre helyezkedés" irányába mozdult el, a

[38] Uo.
[39] Lukács György: *Taktika és etika.* = *Forradalomban*. Szerk. Uő., Magvető, Budapest, 1987b, 130.

143

folyamat végpontjára azonban csak a Taktikában jutott, amikor a döntés már nem kerülhető ki egy kierkegaard-i „vagy-vagy"-os „meg fogod bánni"-val.

A *Taktika és etika* záró bekezdésében Lukács így fogalmazott: „vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el; de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az áldozat".[40] Már ez az utolsó fogalom is a kierkegaard-i vallási stádium Ábrahám-történetét idézi meg az olvasóban, de a következő sorok még inkább ebbe az irányba mutatnak: „gyilkolni nem szabad, feltétlenül és megbocsáthatatlanul bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni".[41] Módszertani szempontból is érdekes, hogy a megoldást valaki mással mondatta ki Lukács; mintha maga is visszarettent volna végső következtetéseitől, azokat egy Ropsin-regény szereplőjének szájába adta, kierkegaard-i szituációt teremt: inkognitóba vonul. Kis János hívta fel rá a figyelmet, hogy Lukácsot olvasmányélményei kapcsán már az 1910-es évek legelején foglalkoztatta az „etikailag vezérelt terrorizmus gondolata" mint morális dilemma. Megoldást azonban csak 1918-ban talált rá, ráadásul nem csupán az elmélet, de a praxis szintjén is.

A tanulmányt záró sorban azonban – egy Hebbel Juditjából vett idézettel – Lukács túlfeszítette az eltávolító funkcióval bíró, narrációba iktatott álarc lehetőségeit: „És, hogy ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?" – tette fel a kérdést mintegy önmagának. E citátum különösen a kierkegaard-i áthallás miatt válik „ízléstelenné", hiszen a legmélyebb, önfeladó hit analógiájára Lukács a bolsevizmus eszméjében kíván újjászületni a szemünk láttára. Csábítónak tűnik itt az az interpretációs lehetőség, hogy elfogadjuk a Kis János által használt „bűnvállalás" fogalmát, mint ami még az etikus cselekvés egyedül alternatívája maradt. Azonban álláspontom szerint már maga a fogalomhasználat is hibás, félrevezető, elvéti a lukácsi szándékot, amely döntése által az etikán kívülre akart helyezkedni, ahol már a bűn fogalmának alkalmazása is értelmetlen.

Ahhoz, hogy Lukács szavainak értelmét felfogjuk, két dolgot kell számításba vennünk. Egyrészt maga a döntési szituáció hasonlósága okán használhatta a szerző a kierkegaard-i történetre utaló idézetet, csakhogy esetében a tett végcélja nem Isten, hanem a kommunizmus. Másrészt azt is figyelembe kell vennünk, hogy Lukács „[í]rásai tele vannak bibliai eredetű metaforákkal: a proletariátust »a világtörténet messianikus osztályának« nevezi, a jövő társadalmáról mint az »üdvözülés« birodalmáról és mint »az ígéret földjéről« beszél. A vallási hangoltság vitathatatlan. 1918–19-ben a szocializmus olyan esz-

[40] *Uo.,* 132.
[41] *Uo.*

144

me Lukács számára, melyhez a kellő elragadtatottság állapotában valóban meg lehet térni" – érvelt Kis, így kísérelve meg könnyű magyarázatot találni a fenti problémára.[42] Azonban mintha ő is érzékelte volna a választott terminológiában rejlő ambivalenciát, néhány bekezdéssel lejjebb már a negatív (hatására bekövetkező) „megtérésélményről" beszélt.

Összegzés

Az 1910-es évek Lukácsának életválságai tipikusak: egy szerelem és egy világnézeti döntés. Különlegességüket az adja, hogy szöveges nyomokat hagytak, amelyek követésével egy kalandos, megszenvedett döntési folyamat, intellektuális harc részeseivé válunk.

Az etikán kívülre helyezkedés tézisét tovább erősíti az a tematikus törés, ami Lukács következő pályaszakaszára jellemző. A fiatalkori periódus esszéisztikus stílusa, az egzisztencia- és életfilozófiai kérdésföltevések, az esztétikai-etikai problémák nyom nélkül tűntek el. Lukács nem csak e korszak műveit, de egész gondolkodói alapállását megtagadta, és 1920 után önkritikája több értelemben is pusztító volt. Ily módon már nem csak művein, és hősein keresztül, de saját életgyakorlatában is az etikán kívülre helyezkedett.

Irodalomjegyzék

Ambrus János (szerk.): *Lukács György: Curriculum vitae*. Magvető, Budapest, 1982.

Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig.* Scientia Humana, Budapest, 1994.

Farkas Szilárd: *Søren Kierkegaard és Lukács György szerelemfelfogásának kapcsolódási pontjai,* Fordulat, (2010)/10, 122–131.

Garff, Joakim: *SAK*. Jelenkor, Pécs, 2004.

Gyenge Zoltán: *Lukács Kierkegaard felfogása a Lélek és formákban és Az ész trónfosztásában = Ész, trónfosztás, demokrácia,* szerk. Boros János, Brambauer, Pécs, 2005, 33–46.

Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő, 2007.

Gyenge Zoltán: *„Két szerelem margójára: Lukács–Seidler versus Kierkegaard–Regine" = Lábjegyzetek Platónhoz 11: A szerelem,* szerk. Laczkó Sándor Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2013, 189–196.

Gyenge Zoltán: *Søren Kierkegaard 1813–2013,* L'Harmattan Budapest, 2014.

Heller Ágnes: *A szerencsétlen tudat fenomenológiája. Kierkegaard „Vagy-vagy"-ának történelmi fukciójáról. = Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Budapest, 1976a, 289–332.

Heller Ágnes: *Lukács György és Seidler Irma = Portrévázlatok az etika történetéből*, szerk.. Uő., Gomdolat, Budapest, 1976b, 385–422.

Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Osiris–Századvég, Budapest, 1994.

Kis János: *Lukács György dilemmája*. Holmi, (2004)/6.

[42] Kis, *I. m.*

145

http://www.holmi.org/2004/06/kis-janos-lukacs-gyorgy-dilemmaja 2015. 04. 24.)
Kőszegi Lajos (szerk.): *Athenaeum-tár. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938–44. Repertórium.* Veszprém, 1998.
Lukács György: *Ifjúkori művek (1902–1918).* Magvető, Budapest, 1977a.
Lukács György: *A tragédia metafizikája. = Ifjúkori művek (1902–1918)*, szerk. Uő., Magvető, Budapest, 1977b, 492–518.
Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. = *Forradalomban,* szerk. Uő., Magvető, Budapest, 1987a, 36–41.
Lukács György: *Taktika és etika. = Forradalomban*. Szerk. Uő., Magvető, Budapest, 1987b, 124–132.
Lukács György: *A lélek és a formák. Kísérletek.* Napvilág, Budapest, 1997.
Lukács György levelezése (1902–1917). Magvető, Budapest, 1981.
Nagy András: *The Hungarian Patien*. = *Kierkegaard's International Reception,* szerk. Jon Stewart, Berlin – New York, 2009.
Nagy András: *Az árnyjátékos*. L'Harmattan, Budapest, 2011a.
Nagy András: *György Lukács: From a Tragic Love Story to a Tragic Life Story = Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought,* szerk. Jon Stewart 2011b, Ashgate. 107–136.
Sziklai László: *A kommunizmus mint Lukács erkölcsi problémája = Lukács György és a szocialista alternatíva: tanulmányok és dokumentumok*, szerk. Krausz Tamás, L'Harmattan, Budapest, 2010.

146

DIPPOLD ÁDÁM

Descartes és az embergép születése

Descartes

Descartes emberképének vizsgálatához elsősorban a karteziánus dualizmusról kell szót ejtenünk, ezek után rátérhetünk a test szubsztanciájára, míg végül sort keríthetünk a lélek hordozójára, az emberre is. A téma feldolgozásához elengedhetetlen a karteziánus állatfelfogás (a *bête-machine*) alaposabb vizsgálata, mivel itt kapunk igazán világos képet arról, hogy miképpen lehet egy lélek nélküli test élő, és – a látszat szerint – „átgondoltan" cselekvő. Ha áttekintjük az állatok működését, nagyjából helytálló képet kapunk az ember működéséről is, mivel a dualizmus elgondolása szerint a test mint önálló szubsztancia az ember és az állat esetében is ugyanolyan mechanikusan működik. Az ember és az állat közötti analógia ezen kívül még az *Értekezés* ötödik könyvének gondolatkísérletéből[1] is kézenfekvőnek tűnik.

Dualizmus?

A karteziánus (avagy szubsztancia-) dualizmus szerint a test és a lélek két, teljesen önálló szubsztancia, vagyis egymástól teljesen függetlenül, önállóan is képesek fönnálni, a „szubsztancia legfőbb jellemzője" ugyanis „saját önállása",[2] illetve Descartes esetében talán pontosabban fogalmazunk, ha azt mondjuk, hogy a függetlensége a „másiktól". De mi is az a „másik"?

Descartes arra a következtetésre jut, hogy „mindössze két tulajdonság, vagy inkább attribútum funkcionálhat lényegi tulajdonságként: az egyik a gondolkodás (*cogitatio*), a másik az anyag (*extensio*)".[3]

---

[1] Descartes, René: *Értekezés a módszerről*, szerk. Boros Gábor, Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000, 57.
[2] Brugger, Walter: *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 407.
[3] Tőzsér János: Descartes a test és lélek reális különbségéről, in: *Descartes, Kant, Heidegger – Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Atlantisz, Budapest, 2002, 234.

147

A szubsztancia több mint tulajdonságainak összessége: a szubsztancia az, ami *birtokolja* a tulajdonságokat. Eszerint az elme nem csupán a gondolatok (benyomások, érzések) összességét jelenti, hanem azt, ami gondolkozik; az elme egy immateriális, kiterjedés nélküli, szabad szubsztancia, maga a gondolkodás.[4] A karteziánus gondolkodásban a helyzet viszonylag egyszerű: „az anyag nem gondolkozik metafizikusan, nem is Isten munkál benne, hanem ő maga építi magát az Isten által megalkotott törvények szerint; önmagán kívül semmire sincs szüksége",[5] míg a lélek elsősorban gondolkodó dolog: „gondolkodó dolog vagyok, vagyis olyan dolog, amely rendelkezik a gondolkodás képességével [...], semmi mást nem látok, ami a lényegemhez tartoznék [... és] ténylegesen sem tartozik hozzá(m) semmi más".[6] A gondolkodás azonban több dolgot foglal magában: „Mi vagyok én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is".[7]

A lélek oszthatatlan, a test azonban osztható és főleg megváltoztatható szubsztancia; „a test [...] a szubsztancia, amely szembehelyezkedik a lélekkel: a test csupán anyagisága és fizikai oszthatósága révén [...] különbözik a lélektől",[8] ez viszont azt is jelenti, hogy mivel anyagi létező és fizikailag osztható, megváltoztatható, javítható és végső soron – akár a természet maga – uralható is. A lélek, a gondolkodás az, ami által az ember emberré válik, a többi – az életfunkciók, az, amit a régiek érző és vegetatív léleknek neveztek – már a test hatáskörébe tartozik, így *anyagi szinten* nincs sok különbség az ember és az állat között. Az Értekezésben Descartes felszólítja az olvasót, hogy gondolatainak könnyebb megértéséhez vágassa ketté maga előtt „valamely nagy, tüdővel bíró állat szívét, mert ez *mindenben egészen olyan, mint az emberé*".[9] Descartes szemében valóban alig akad bármiféle különbség az emberi és az állati szív között: mindkettő egyformán mechanikus eszköz, egyfajta pumpa, amely – akár egy szökőkút szivattyúja – csupán a vér mozgatására szolgál.

Az életfunkciók (és főleg az élet fönntartását célzó vágyak, mint pl. az éhség és a szomjúság) a két szubsztancia szigorú szétválasztásával viszont komoly problémát jelentenek. Ha az állatok lélek nélkül is képesek félelmet, dühöt, örömöt, éhséget érezni, akkor ezeknek az érzéseknek szigorúan a test hatáskörébe kell tartozniuk (miután lélekkel nem rendelkeznek). Az állatok esetében Descartes azzal oldja meg a kérdést, hogy minden effélét egy-egy szervhez köt, az embereknél azonban már nem ilyen egyszerű elszámolni ezzel a problémával. „Nincs semmi, amit ez a természet érzékletesebben taníta-

---

[4] Robinson, Howard: „Dualism" at http://plato.stanford.edu/entries/dualism/#SubDua
[5] Markó, Lehel Csongor: *Test és személy Descartes-nál*, Erdélyi Múzeum (2004)/3–4. sz., 70.
[6] Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994, 14.
[7] Descartes, *Elmélkedések...*, 38.
[8] Markó, *I. m.,* 69.
[9] Descartes, *Értekezés...*, 57. Kiemelés tőlem.

148

na, mint hogy van testem, aminek rosszul megy a sora, ha fájdalmat érzek, aminek táplálékra vagy italra van szüksége, ha éhes vagy szomjas vagyok" – írja a Hatodik elmélkedésben.[10] Ebből az következik, hogy „nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk".[11]

De miképp lehetséges ez? Ez a lábjegyzet tanúsága szerint annak idején már Burmannak is szöget ütött a fejébe,[12] a test és a lélek ugyanis logikailag elkülöníthető és össze nem vegyíthető szubsztanciák. Descartes itt végül arra jut, hogy az efféle érzések csupán „a gondolkodás zavaros módozatai, melyeket az elménének a testtel való egysége [...] idéz elő", így azonban azzal a bizarr elgondolással szembesülünk, hogy az érzések az ember esetében félig-meddig az elméhez tartoznak, míg az állatok esetében teljes egészében testi természetűek – holott az emberi és az állati test ugyanabból a szubsztanciából áll, így nehezen elképzelhető, hogy ami az ember esetében a lélekhez tartozik, az állatnál a test területéhez tartozzon.[13]

Ennek a problémának a megoldására javasolja Cottingham a „karteziánus trializmus" elméletét.[14] Ahogy Descartes az imént idézett részben kifejti: az ember nem úgy foglal helyet a testében, mint egy kormányos a hajójában; ha éhes vagyok, nem csak tudom, hogy „ennek a testnek táplálékra van szüksége", hanem a gyomrom is megkordul. Cottingham rávilágít, hogy az előbbiekben idézett karteziánus énmeghatározás utolsó két tagja – vagyis az „elképzelő" és „érzékelő" meghatározások – már nem kizárólagosan a lélekhez tartoznak, mivel szükséges hozzájuk valamiféle agyi aktivitás is, ahogy erre Descartes maga is rávilágít.[15] Az érzékelés test – vagyis érzékszervek – nélkül nem jöhet létre, mégis az „én" lényegéhez tartozik. Ennek a harmadik szubsztanciának a behozatalával – mondja Cottingham – közelebb kerülhetünk önmagunk alaposabb megértéséhez.[16]

---

[10] Descartes, *Elmélkedések...,* 99.
[11] *Uo.,* 99.
[12] „De miként lehet ez, s miként hathat a test a lélekre s megfordítva, amikor ezek teljességgel különböző természetek?" – teszi föl a kérdést. Descartes itt kitér a válaszadás elől (Descartes, *Elmélkedések...,* 99)
[13] Cottingham, John: *Cartesian Reflections*, Oxford University Press, New York, 2008, 173.
[14] Cottingham, *I. m.,* 173–189.
[15] Cottingham, *I. m.,* 180; Descartes, 2004, 149.
[16] Cottingham, *I. m.,* 187.

149

A karteziánusok és az elektromos birka

A karteziánus elgondolás alapján lélekkel (elmével) tehát csak az emberek rendelkeznek, az állatok nem. Az állatok teljességgel mechanisztikusan működnek, ahogy teljességgel mechanisztikusan működne egy lélek nélküli emberi test is: „Beértem azzal a feltevéssel, hogy Isten az emberi testet [...] egészen a miénkhez hasonlónak formálta [...] anélkül, hogy kezdetben valamilyen eszes lelket vagy más valamit helyezett volna beléje, ami vegetatív vagy érző lélekül szolgáljon neki". Az így „lecsupaszított" testről pedig a következőket írja: „mikor megvizsgáltam [...], hogy milyen működések lehetségesek ebben a testben, épp azokat találtam, amelyek olyképpen lehetnek meg bennünk, hogy nem tudunk róluk, tehát olyképpen, hogy lelkünk [...] semmivel sem járul hozzájuk".[17] Egy efféle ember a karteziánus gondolkodás szerint nem más, mint egy állat, egy *bête-machine*; erre utal a két, Descartes által elvetett lélekfajta említése is.

A Descartes előtti gondolkodásban az állatok és a növények működését egy-egy „speciális" lélekfajtával, az „állati lélekkel" magyarázták: Platón szerint ez közös az emberben és az állatban is, és az alapvető életfunkciók ellátásáért felelős, az ember viszont ezeken felül rendelkezik egy másik, értelmes lélekkel is, amely nem található meg egyetlen más élőlényben sem.[18]

A skolasztikus felfogás – Aquinói Szent Tamáson át Arisztotelészre hivatkozva – szintén tagadta, hogy az állatok rendelkeznének értelemmel. Az ember e szerint a gondolkodás szerint félig a materiális világba, félig pedig Isten országába tartozik: a test (akár a neoplatonikusoknál) köt bennünket a földhöz, de a halhatatlan lélek révén hasonlatosak vagyunk Istenhez is.[19] Az arisztoteliánus felfogás azonban nem tagadja meg a lelket teljes egészében a növényektől és az állatoktól sem: az előbbiek vegetatív, az utóbbiak pedig szenzitív lélekkel bírnak, az ember pedig az egyetlen olyan élőlény, amely racionális (gondolkodó) lélekkel bír, ez a lélekfajta pedig magában foglalja az előző két lélek minden funkcióját is. A legfontosabb különbség közöttük az, hogy míg a racionális lélek halhatatlan, az alacsonyabb rendű lelkek szorosan kötődnek a test szerveihez, így az élőlény halálával ők is elpusztulnak.[20] Ebben a felfogásban további kérdésekre adott okot az a feltételezés, hogy a racionális lélek halhatatlan, a többi pedig nem, de a karteziánus megoldás ügyesen megkerüli ezt a problémát: itt már csak egyfajta lélekről beszélhetünk.[21]

Ha azonban úgy véljük, hogy az állatok egyáltalán nem rendelkeznek lélekkel,[22] további problémákba ütközünk: az állatok ugyanis vitathatatlanul él-

[17] Descartes, *Értekezés...,* 57.
[18] Hatfield, Gary: *Animals = A Companion to Descartes*. Blackwell, Oxford, 2008, 405.
[19] Hatfield, *I. m.,* 405.
[20] Hatfield, *I. m.*, 406.
[21] James, 2000, 122.

150

nek, táplálkoznak, rendelkeznek érzékszervekkel és mozognak, sőt nem csupán mozognak, hanem adott esetben meglepően „kreatív" megoldásokhoz is folyamodnak céljaik elérése érdekében. Mivel Descartes tagadja, hogy ezek közül bármelyik vonásból valamiféle állati értelem jelenlétét feltételezhetnénk, tisztán materiális okokkal kell magyaráznia az állati viselkedést is.[23] A papagáj és a szajkó ugyan képesek emberi szavakkal megszólalni, de nem értik, mit mondanak; bár megszólalnak, de nem *mondanak* semmit. Az állatok problémamegoldó képességeit Descartes azzal magyarázza, hogy ezzel csupán a fajuknak megfelelő funkciókat látják el: a számukra szükséges területeken lehetnek kiválóak, de a „szakbarbárokhoz" hasonlóan máshoz nem értenek, nem rendelkeznek azzal az általános problémamegoldó képességgel, amelyet az emberben megfigyelhetünk. Ahogy írja, az is figyelemre méltó, hogy több állat nagyobb ügyességet mutat ugyan bizonyos cselekvéseiben, mint mi, mégis azt látjuk, hogy ugyanezek az állatok semmiféle ügyességet nem mutatnak sok másban. Ez azért van így, mert nem az értelmükre hagyatkoznak (mivel nincs is nekik), hanem csak a beléjük „programozott" funkciókat látják el; „a természet működik bennük szerveik elrendezése szerint".[24]

Descartes a lélek szubsztanciáját – az elmét – a gondolkodással azonosította. Mivel szakított a tomista, arisztoteliánus hagyománnyal[25] (amely még a 17. században is széles körben tartotta magát), és két „alkotóelemre" osztotta a világot, nem is volt más választása, mint az állatok (és a test) mechanizálása. Ez – ahogy ezt még a Regius-vita kapcsán is láthatjuk – egyfelől a tudomány, másfelől a vallás alapjait vetette meg a karteziánus „új filozófiában":[26] a test materiális, lélektelen, s így alkotóelemeire bontható és szemügyre vehető; a lélek pedig az, ami emberré teszi az embert, és ez az a szubsztancia, amelynek révén tudomásunk lehet Istenről. Ezen a szinten tehát Descartes valamilyen formában megtartotta azt a hagyományos skolasztikus felfogást, amely az embert a materiális és az isteni világ határára helyezi: a halhatatlan lélek révén az ember kiemelkedik a világi létezésből, és bizonyos szinten Istenhez hasonlónak tűnik.[27]

---

[22] Descartes csak a szívvel és tüdővel rendelkező állatokat vizsgálta (Mackenzie, Ann Wilbu: *A Word about Descartes' Mechanistic Conception of Life,* Journal of the History of Biology, 8(1975)/1, 9).

[23] Hatfield, *I. m.,* 404.

[24] Descartes, *Értekezés...,* 66.

[25] Ezzel azért nem volt egyedül: a 16. században Montaigne az atomistákra – főleg Lucretiusra –- hivatkozva már nem különböztette meg az embert az állattól, Hobbes pedig materialista módon nyúlt a problémához (Hatfield, *I. m.*, 407.).

[26] A két rész közötti arányosságot többen megkérdőjelezik, ahogy ezt a Regius-vitáról szóló részben látni fogjuk; a legtöbb kutató (pl. Garber, Verbeek, Boros stb.) azonban nem kérdőjelezi meg Descartes őszinteségét, ahogy pl. a kortárs Regius tette.

[27] Hatfield, *I. m.*, 407.

151

Az állatok „élvezet nélkül esznek, fájdalom nélkül sírnak, öntudatlanul növekednek; nem vágynak semmire, semmitől sem félnek és semmit sem tudnak”.[28] Descartes is hasonlóképpen (bár talán kissé kevésbé ridegen[29]) vélekedett az állatokról: ahogy egy Mersenne-nek címzett levelében írja: „A fájdalomérzetet csak a lélekkel együtt tárgyalhatjuk: véleményem szerint a fájdalom csakis az elmében keletkezhet. Az ember esetében különböző külső mozgások járulnak ehhez az érzéshez; az állatoknál csupán ezek a mozgások vannak jelen, nem a szó szoros értelmében vett fájdalom”.[30] Ezzel együtt nem tagadja kereken, hogy az állatoknak lennének érzéseik: félnek, megdühödnek, éhesek lesznek és így tovább.[31]

Descartes „automatái” azonban mégis *élnek*. Az állatok – bár mechanisztikusan működnek – különböznek egy fogaskerekekből álló automatától; a test ugyan párhuzamba állítható egy óraszerkezettel, de a karteziánus gondolkodás szerint sosem lesz igazán *ugyanaz* a kettő.

„Nem tagadom, hogy az állatok élnek, mivel az élet egyszerűen a szív hőjében fészkel”.[32] Az automatákban – az ügyes, ember által alkotott gépekben – nincs efféle hő; ez a szellem az élet sajátja, s mint ilyen, az egyedüli szellem, amely az állatokban fellelhető lehet (és bár szellem, nincs köze a lélekhez). De mégis mi lehet az, ami megkülönbözteti az ügyesen megkomponált masinákat a lélek nélküli testtől? Mit nevezhetünk Descartes rendszerén belül élőnek?

---

[28] Malebranche, Nicolas: Oeuvres complètes (ed.: G. Rodis-Lewis, Paris, J. Vrin, 1958–70, 135f). Idézi: Harrison, Peter: *Descartes on Animals,* The Philosophical Quarterly. 42(1992)/167, 219–227.

[29] Ugyanis, ahogy egy előbbi idézetből láthattuk, az állatok Descartes-nál érezhetnek valami *fájdalomszerűt*; Descartes csak azt állítja, hogy az állatok 1.) nem rendelkeznek lélekkel, és 2.) ilyenformán nem képesek a gondolkodásra és az általános problémamegoldásra. Ahogy egy More-nak írott levelében írja: „nem tagadom, hogy az állatok érzetekkel rendelkeznének - legalábbis abban az esetben nem, amennyiben ezek az érzetek valamely szerv működéséhez köthetők” (Descartes levele More-nak, 1649 február 5; K, 245, AT V, 278; idézi: Harrison, *I. m.,* 7).

[30] Descartes Mersenne-nek, 1640, június 11 (3:148; AT 3:85, 11). Idézi: Hatfield, *I. m.,* 407.

[31] A kép itt kissé zavarossá válik: a 9. lábjegyzetben idézettek és a Cottingham által felhozottak homályossá teszik a *bête-machine* mindeddig világosnak tűnő koncepcióját. Egy mindazonáltal biztosnak tűnik: az állatok képtelenek a gondolkodásra. „Ha megtanítjuk a szarkát arra, hogy köszönjön az úrnőjének, akkor csupán valamely érzésének kell megfeleltetnünk ezt a gesztust. Ha úgy idomítjuk, hogy minden ilyen produkcióért valamilyen jutalomfalatot kap, akkor a köszönéssel azt az érzését fejezi ki, hogy valamilyen jó falatra vágyik” (Idézi Cottingham, *I. m.,* 169; AT IV 574: CSMK 303; Descartes levele Newcastle-nak). Megjegyzendő, hogy az itt elmondottak nem csupán a karteziánus *bête-machine* koncepcióját teszik problémássá, hanem az egész szubsztanciadualizmust is.

[32] “I do not deny life to animals, since I regard it as consisting simply in the heat of the heart.” Descartes, letter to More, Feb. 5, 1649; AT, V, 267ff. (Oxford: Clarendon Press, 1970). A fordítás a Kenny-féle angol fordítást veszi alapul. Idézi: MacKenzie, *I. m.,* 3.

152

MacKenzie megkísérli, hogy választ adjon erre a kérdésre: Descartes nyomán megpróbálja rekonstruálni, hogy a szerző mit érthet „élet" alatt. Az ez alapján kidolgozott definícióban a következőre jut: „X akkor és csak akkor van életben, ha rendelkezik a szervek azon elrendeződésével, amelyek (amennyiben mozgásban vannak) lehetővé teszik számára, hogy táplálkozzon, növekedjen és szaporodjon".[33]

A szerző ehhez hozzáfűzi, hogy amikor Descartes a szervek „megfelelő elrendeződéséről" beszél, az annyit tesz, hogy az élőlény felépítése lehetővé teszi ezen funkciók ellátását.[34] „A gép-test »intelligens«, de nem azért, mert értelem vagy finalitás szerint működne, hanem mert a természetében mindaz benne van, ami természetének fenntartásához szükséges, anélkül hogy ehhez bármi máshoz folyamodnia kellene".[35] Az előbbiek alapján tehát úgy tűnik, hogy Descartes az életre egyszerűen mint a szív hőjére, az életszellemekre és a szervek elrendezettségére gondol – ez alapján pedig ismét úgy tűnik, hogy a test egy önálló, gondolkodásra képtelen szubsztancia: mechanikusan működik, csak épp egy olyan önjáró elrendezésben, amelyet a mechanika valószínűleg képtelen lenne létrehozni. A holttest egy tönkrement órához hasonlatos: a lélek a halál pillanatában már eltávozott belőle, és ami maradt, az csupán egy biomechanikai konstrukció. A halál sosem a lélek „hibájából" következik be.

Az állatok tehát „mechanikus lények", mivel híján vannak a tudatosságnak, és nélkülözik a halhatatlan lélek adományát is. Szerveik elrendezése folytán képesek mozogni, szaporodni, észlelni és így tovább – és mindez ugyanígy elmondható az emberről is, ha kivonjuk belőle a lelket. Az ember azonban mégis rendelkezik lélekkel; „gondolkodik, tehát van" – viszont az még nem tisztázott, hogy miképpen kapcsolódik össze a test és a lélek, ez a két önálló szubsztancia.

Ecce homo

Anatómiai szempontból Descartes a tobozmirigyben vélte megtalálni a választ;[36] a tobozmirigy egyébként rejtélyes kis része az agynak: pontos funkciója a mai napig nem ismert, ám annyi bizonyos, hogy a melatonin nevezetű hormon termeléséért felelős. Ezt a – kissé erőltetettnek tűnő – megoldást

---

[33] MacKenzie, 1975, 9.
[34] *Uo.,* 10.
[35] Markó, *I. m.,* 70.
[36] Az azt körülvevő artériák miatt és annak okán, hogy pontosan a két félteke között foglal helyet. Mindkét elgondolás hibás: nem artériák veszik körbe, és nem pont középen van; Descartes úgy gondolta, hogy a környező erekben az életszellemek keringenek, Massa azonban egy évszázaddal korábban felfedezte, hogy az erekben kizárólag folyadékok találhatóak, légnemű anyagok nem. Ezek az ellentmondások már Descartes sok kortársának is feltűntek, többen támadták is emiatt.

153

az életszellemek hipotézisével egészíti ki: ezek nem valamiféle metafizikai létezők, hanem inkább igen gyorsan mozgó, finom lánghoz vagy párához hasonlatos dolgok, a „vér legfinomabb párái". Központjuk a már említett tobozmirigy, és az azt körülvevő artériákon[37] át közlekednek a véráramban. Az életszellemek működésükben részben az idegpályák szerepét töltik be; voltaképpen ezek a hírvivők a test és az agy, vagyis végső soron a test és az elme között.

Nem szabad megfeledkeznünk róla, hogy Descartes kora egyúttal a jelentős anatómiai felfedezések kora is volt. Harvey 1628-ban adta közre a vérkeringésről szóló elméletét;[38] Descartes szintén foglalkozott a témával,[39] és – bár sokak szerint Harvey-tól függetlenül fedezte föl a vér keringését –, az elsőbbséget maga is az angol orvosnak tulajdonítja.[40] Harvey és Descartes elképzelése a keringésről egyébként több ponton is különbözik,[41] ezt pedig sokan a baconiánus-empirista és a racionalista gondolkodás egyik nagy összecsapásának tartják.[42] Descartes szerint a szív egyedüli funkciója, hogy „fölmelegítse, finomítsa és felduzzassza a vért",[43] míg Harvey úgy gondolta, hogy épp a vér az, ami felmelegíti a szívet, és nem fordítva.[44]

A Harvey–Descartes-vita nem csupán fiziológiai természetű volt: a mélyén – mint már említettük – az empirista és a racionalista felfogás különbsége húzódik meg. Harvey 1616-ban jelentette be felfedezését, erről szóló tanulmányát azonban majd' tizenöt évvel később jelentette meg. Elméletét számtalan boncolásra (melegvérű állatok viviszekciójára), kísérletre és megfigyelésre alapozta; elbeszélése szerint még egy dobogó emberi szívet is szinte testközelből

---

[37] A tobozmirigyet vénák veszik körül; erre már Galénosz is rámutatott a maga idejében (Lokhorst, 2008, online).

[38] *Anatómiai vizsgálódás a szív és a vér mozgásáról az élőlényekben* vagy *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus.*

[39] Descartes, *Értekezés...,* 57–63.

[40] Gorham, Geoffrey: *Mind-Body Dualism and the Harvey-Descartes Controversy,* Journal of the History of Ideas 55 (1994)/2, 215. Ez a gesztus egyébként nem vall rá; kortársai szerint Descartes igencsak fukarkodott az elismeréssel, ha éppen valaki más eredményeiről volt szó, azt azonban nem bánta, ha az ő érdemeit elismerik.

[41] Harvey a szívre mint valamiféle pumpára tekint – azt állítja, hogy ennek a szervnek „mintegy képessége az összehúzódás és a kitágulás". Descartes számára ez az álláspont éppúgy tarthatatlan volt, mint Fernel 16. századi elgondolása: eszerint „a test teljesítményeinek oka a lélek." [Tőzsér idézi Rothschuh idézetét: (Rothschuh: Descartes, über den Menschen, Heidelberg, 1969, 11–17.]) Descartes szerint egy szervnek éppúgy nem tulajdoníthatunk képességeket, mint egy fogaskeréknek az ingaórában, így Harvey elméletét visszalépésként értékeli a tradicionális fiziológia irányába. (Tőzsér, *I. m.,* 231–32.)

[42] Gorham, *I. m.,* 212.

[43] Descartes, René: *The World and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ed. Stephen Gaukroger, 101.

[44] Gaukroger lábjegyzete; Descartes, *The world and...,* 101.

154

volt alkalma megfigyelni.[45] Harvey eljárása tökéletesen megfelel az empirista megközelítésnek, amelyet fentebb baconiánusnak[46] is neveztünk. Bacon neve Harvey kapcsán nem véletlenül kerül elő: sokan az első gyakorló baconiánus tudósnak tartják, Gilson szerint pedig az angol orvos úgy kísérletezik, mintha csak a filozófus műveit használná kézikönyvül.[47]

A racionalisták ezzel szemben inkább a gondolkodás erejében bíztak. Descartes ezen kép szerint egy karosszékben üldögélve, megingathatatlannak hitt metafizikai alapigazságokból vonta le következtetéseit.[48] A különbséget a legegyszerűbben talán úgy írhatnánk le, hogy az empiristák a gyakorlat, a racionalisták pedig az elmélet emberei, bár megjegyzendő, hogy szerzőnk esetében ez a meghatározás némileg sántít; ahogy Cottingham is megjegyzi, Descartes-nál a kísérletek és az empirikus tapasztalatok túl nagy szerepet játszottak ahhoz, hogy tisztán racionalistának tekinthessük.[49]

Descartes – Gorham szavaival élve – tehát a „fotelből filozofált" az emberről, gondolatait pedig a *L'homme* és a *Description de la corps humain* címet viselő munkáiban fejti ki legalaposabban.

Az ember – és általában az élőlények – étkezéssel tartják fönn magukat. „Micsoda hatalom van egy Étkezésben!" – kiált föl az a La Mettrie az Ember-gépben, akinek a halálát egyébként éles nyelvű kortársai nem más okozta, mint saját falánksága.[50] Az étkezés aktusában az étel életerővé alakul: Descartes épp az emésztés leírásával kezdi a *L'homme*-ot. Ahogy a tobozmirigy esetében, itt is a vénák falán található lyukakkal magyarázza a folyamatot: ezeken a kis réseken az étel finomabb részei egy fehér színű folyadékot alkotva a májba jutnak, ahol a vérhez hasonlóvá válnak.[51] A légzés célja az ember gépe-

---

[45] Montgomery grófjának a fiát vadászbaleset érte, melynek következtében egy rés támadt a bordái közt, amelyet egy fémlappal fedtek el. Harvey, mikor a grófnál vendégeskedett, az ifjú sebén keresztül mutatta be, hogy miképpen ugrál a szövet a szív mozgásának megfelelően („*it was possible to feel and see the heart's beating through the scar tissue at the base of the hole*"). (Williams, 2004)

[46] Bacon (Francis) a *Sylva sylvarum* („Erdők erdeje") című természetfilozófiai munkájában ezer kísérletet ír le különböző témákban, az ásítástól kezdve a kémián át a fagyhalál vizsgálatáig.

[47] Gorham a következő helyről idéz: E. Gilson és T. Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant* (New York, 1963), 35.; Gorham, *I. m.,* 218.

[48] *Uo.,* 211.

[49] Vö.: „kísérletekre annál inkább szükség van, minél előbbre haladtunk a megismerésben" (Descartes, *Értekezés*..., 70); Cottingham, *I. m.,* 253–254.

[50] La Mettrie, Julien Offray: *Filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1998, 410. Az anekdota szerint az orvos-filozófus épp kiváló étvágyával és fizikai kondíciójával dicsekedett egy vacsorán, miközben mértéktelenül fogyasztotta vendéglátója szarvasgombás pástétomját – ezután pedig háromnapi betegeskedés után ételmérgezésben elhunyt.

[51] Descartes, *The world and...,* 101–102.

155

zetében az, hogy életben tartsa azt a „fény nélküli tüzet", amely a vért melegíti; ez egyébként közös minden olyan testben, amely tüdővel rendelkezik.[52]

Descartes a *L'homme*-ban megmagyarázza, hogy miképpen alakul ki a test (valamiféleképpen a vér részecskéi alakítják ki a húst, a csontokat, az agyat és minden szilárd részt), és beszámol arról is, hogy ez a növekedés hogyan éri el csúcspontját, illetve hogy miképpen vezet a test elöregedéséig. A gyerekek esetében a testben található pórusok kétszer-háromszor nagyobbak, mint normális esetben, és így a test szilárd részei is nagyobb darabokból épülhetnek föl, az idő múlásával azonban a testrészek megkeményednek, és abbahagyják a növekedést.[53]

Descartes tehát ilyenformán beszámol arról, hogy hogyan tarthatjuk életben a testet, illetve, hogy mi okozza a növekedést, az öregedést és úgy általában az élet velejáróit (az embernél és az állatnál egyaránt), ezzel azonban csupán egy passzív, érzékelés nélküli test leírását kapjuk, így érdemes kitérnünk néhány szóban az érzékelésre is, amely nélkül sem ember, sem állat nem létezhet.

Az agy szövete puhának és rugalmasnak tűnik, ha megvizsgáljuk – ám ezzel Descartes szerint csupán egy halott élőlény agyát írtuk le, ugyanis ez a szerv, akár egy hajó vitorlája, eleven állapotában kitágul és megfeszül. A hozzá kapcsolódó idegek – mint a vitorlakötelek – szintén megfeszülnek, így a legkisebb inger is villámgyorsan átfut rajtuk.[54] Az érzékszervek által szállított adatok az életszellemek közvetítésével különböző csövecskéken keresztül a tobozmirigybe kerülnek, és így kapjuk meg azt a képet, amelyet a külvilágból befogadtunk.[55]

A beérkezett adatok nem csupán az érzékelt dolog alakjáról és kiterjedéséről tájékoztatnak bennünket, hanem bármiről, ami „alkalmat adhat a léleknek arra, hogy mozgást, színeket, hangokat, szagokat és más efféle minőségeket fogjon föl, illetve bármi olyasmit, ami élvezetet, fájdalmat vagy valami egyéb szenvedélyt okoz nekünk".[56]

Descartes és Regius

„Őszinte volt-e Descartes dualizmusa és teizmusa?" – teszi fel a kérdést Wilson, ez a kérdés pedig kulcsfontosságú annak megállapításában, hogy pontosan mikor is született az „embergép". „A színlelés fogalma azt sugallja, hogy Descartes tudatosan adott elő hamis nézeteket, valódi elképzeléseinek leplezése céljából. Bizonyos értelemben ez is történt [...]. Descartes Isten létét és a lélek valódi halhatatlanságát kínálta cserébe [...] némi engedményért: nevezetesen egy olyan

[52] *Uo.,* 102.
[53] *Uo.,* 103.
[54] *Uo.,* 146.
[55] *Uo.,* 149.
[56] *Uo.,* 149.

156

tudomány elismeréséért és létrehozásáért, mely a tapasztalatra s a gyámság alól felszabadult emberi értelemre támaszkodva vizsgálja a fizikai testeket".[57]

A szerző eredeti szándékáról természetesen semmi biztosat nem tudhatunk – Descartes igazi diplomataként lavírozott a teológiai kérdések körül kirobbanó viták között, így még a kortársait is sikerült megosztania a kérdéssel kapcsolatban. A kutatók egy része[58] (Regiussal és La Mettrie-vel kezdődően, illetve az előbbire hivatkozva) úgy véli, hogy Descartes az istenérveket csak valamiféle fedezékként alkalmazta, de ez az általánosan elfogadott vélekedés szerint több okból is valószínűtlennek tűnik: egyfelől magánleveleiben és feljegyzéseiben is túl hangsúlyozottan van jelen a vallás ahhoz, hogy csupán diplomáciai húzásként értékelhessük (például a „C" jegyzetfüzetben),[59] másrészt pedig Descartes – már az Elmélkedéseket megelőzően is – épp a tudomány és a hit összeegyeztetését tekintette az egyik legfontosabb filozófiai problémának.[60] Itt azonban nem árt megjegyeznünk, hogy ezek az érvek csak Descartes egyesek által feltételezett *ateizmusa* ellen irányulnak, nem pedig azt akarják bebizonyítani, hogy sosem hallgatott volna a diplomáciai érzékére a kényesebb kérdésekben[61].

Volt azonban egy nyughatatlan karteziánus orvos-filozófus[62] – Henri de Roy, ismertebb nevén Henricus Regius –, aki már kevésbé diplomatikusan

---

[57] Wilson, Catherine*: Descartes és a testi természetű elme: a Regius-vita tanulságai, Kortársunk, Descartes*, Áron Kiadó, Budapest, 2000, 303.

[58] Powell – egy fokkal kevésbé radikálisan, mint Wilson teszi – szintén felveti azt a lehetőséget, hogy a karteziánus dualizmus (legalábbis részben) elsősorban a természettudomány érdekében került bevezetésre (Powell, Betty: *Descartes' Machines,* in: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, 71, 1970, 209. A materialista értelmezők sorát bővíti pl. Aszmusz is (ez persze nem túl meglepő). (Aszmusz, V. F.: *Descartes*, Gondolat, Budapest, 1958).

[59] Garber, Daniel (1998, 2003): Descartes, René. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved March 14, 2009, forrás: http://www.rep.routledge.com/article/DA026SECT6

[60] *„...amit a keresztény Istenről s vallásáról tartottak, az Descartes számára az élet szilárd kerete volt, s a tudomány mint életprobléma – legalábbis részben – épp azt a kérdést jelentette, hogyan illeszthető be a tudomány a hagyomány keretei közé"* (Boros, Gábor: *Descartes*, Áron Kiadó, Budapest, 1998, 70).

[61] Pl.: Értekezés, ötödik rész: „*... A legfőbbeket egy tanulmányban* („A világ avagy Tanulmány a fényről") *igyekeztem kifejteni, amelyet bizonyos meggondolásokból nem adhatok közre*" (Descartes, *Értekezés...,* 53); úgy tűnik, hogy Descartes pl. a világ keletkezéséről alkotott elméletét csak óvatosságból adja elő gondolatkísérletként. 1633-ban Galilei művét elítélték és elégették, így Descartes inkább úgy döntött, hogy mégsem adja ki a Le Monde címet viselő művét (Boros, *I. m.,* 660).

[62] Akit szokás „forrófejű ifjúnak is tekinteni", pedig mindössze két évvel volt fiatalabb Descartes-nál; negyven éves volt, mikor az orvostudomány és a botanika „ifjabb professzorává" nevezték ki Utrechtben. Egy évvel később teljes jogú professzorrá vált, a legfiatalabbként a testületből (Clarke, 2008; Wilson, *I. m.*; Verbeek, Theo: *Regius's Fundamenta Physices,* Journal of the History of Ideas, 55/4, University of Pennsylvania Press, 1994).

157

nyúlt a témához. Bár – ahogy már korábban említettük – a korban általánosan elfogadottnak számított a skolasztikus test- és lélekfelfogás, nem Regius volt az első, aki materialista ember-képet alkotott: elég a Descartes kortársaként működő Hobbes-ra gondolnunk. Regius kapcsán került elő azonban ismét a testről és a lélekről szóló polémia – mert a mechanisztikus emberfelfogás körüli viták központjában valójában mindig is a lélek vagy az elme, nem pedig a koronként változó anatómiai ismeretek állottak.

Regius a *Fundamenta Physices*ben – egy Descartes-tal történt levélváltás után – sutba dobja az óvatosságot, és kijelenti, hogy „halhatatlanságról csak a kinyilatkoztatás biztosíthat, nem az ész", illetve arra jut, hogy a lélek végső soron nem több, mint „a test modusza".[63]

Descartes indulatos válaszában elhatárolódik a követőjétől, és úgy tűnik, hogy valamiképpen épp azt a diplomáciai érzéket hiányolja Regiusból, amelynek révén ő képes volt elkerülni az ateizmus vádját: „teljesen meghökkentem és mélyen elszomorodtam, hogy ilyesmiket hisz, s nem tudja megállni, hogy le ne írja, s ne tanítsa ezeket [...]. S hogy mindez vissza ne üssön rám is, úgy találtam, hogy egyszer és mindenkorra szükséges kijelentenem, hogy teológiai kérdésekben a lehető legnagyobb mértékben eltér a véleményem Öntől".[64] Regius nem késlekedett a válasszal – ebben pedig azzal vádolja Descartes-ot, hogy az nem őszinte a műveiben: „sok, köztiszteletben álló tudós férfiú biztosított arról, s nem is egyszer, hogy sokkal többre értékelik az Ön elmebeli képességeit, semhogy elhiggyék, hogy a szíve mélyén nem *egészen más gondolatokat táplál*...".[65] És ami a vita szempontjából még érdekesebb: Regius levelében köszönetet mond Descartes-nak, amiért „elolvasta a saját könyvét, mert ez a munka valóban Öntől ered"[66] – vagyis úgy tekint magára, mint akinek van mersze kimondani, amit az eredeti szerző tapintatosan elhallgatott.

---

[63] „A Szentírás tanúsága alapján kétségtelen, hogy az eszes lélek halhatatlan szubsztancia. A természetes ész érvei azonban nem képesek ezt bizonyítani, s így nincs akadálya, hogy épp annyira lehessen a test modusza, mint egy testtől különböző szubsztancia". Baillettől idézi Wilson (*I. m.,* 308). Ennek ellenére Verbeek rámutat, hogy a megjelent *Fundamentá*ban ez a mondat ilyen formában nem szerepel, viszont így jelenik meg Regius egyik tanítványának, Petrus Wasseanernek egy röpiratában, aki valószínűleg az eredeti kéziratból ragadta ki az ominózus mondatot (Verbeek, *I. m.,* 549–550).

[64] Wilson, *I. m.,* 209.; Descartes Regiusnak, 1645 július: „Többszörös félreértésekre adott okot az is, hogy akiket Descartes nevében szólónak tekintettek, valójában más nézeten voltak" (Boros, *I. m.,* 672) – és Regiusra ez bizony fokozottan igaznak tűnik.

[65] Idézi: Wilson, *I. m.,* 309; 11. levél; kelt 1639. novemberében (Verbeek, 1994, 537) (kiemelés tőlem). Ez a vád csaknem szó szerint ismét elhangzik majd LaMettrietől a karteziánusok irányába: ő azt állítja, hogy nem hiszi el Descartes-ról, hogy annyira ostoba legyen, hogy ne lássa be rendszerének nyilvánvaló következményeit (ti. a materializmust).

[66] Wilson, *I. m.,* 309.

158

Az ezt követő években Descartes gyakorlatilag egyfelől plágiummal vádolja volt követőjét (mivel szerinte Regius egy, az állatokról szóló tanulmánya nyomán jutott hibás következtetésekre), másfelől azzal, hogy alapjaiban félreértette a szerző metafizikai mondanivalóját (ezzel reagálva arra a „bókra", amellyel Regius Descartes-nak tulajdonítja a művet).[67]

Regius tehát alapvetően a karteziánus dualizmussal fordul szembe: következetesen tagadja, hogy a test és a lélek különválasztható lenne, és amellett érvel, hogy a lélek „egy belső, testi princípium, mivel érzékleteket, képzeleti ideákat és sok más dolgot csak a test segítségével képes létrehozni", sőt „míg a lélek a testben van, testi szervekre szorul, s ezen eszközök nélkül képtelen az akarat és az értelem működtetésére".[68] És ami Regius következtetéseiben már végképp ellenkezett a „hivatalos" (az Elmélkedésekben megfogalmazott) karteziánus tanítással: Isten ideája szerinte csupán a képzeletünk terméke, ahogy ezt a szerző 1646-ban ki is fejtette.[69]

A Descartes–Regius-vita tehát elsősorban a lélek és Isten problémája körül robbant ki.[70] Regius ugyanis a korábbi, 1641-es álláspontjához képest (amelyben amellett állt ki, hogy a test és a lélek akcidentális módon kapcsolódnak egymáshoz) 1645-ben egy jóval radikálisabb elmélettel állt elő: azzal, ahogyan már említettük, hogy a lélek csupán a test egy módusza lenne. Voltaképpen a Descartes–Regius-vitában kezdett elválni egymástól a „természettudományos és a teológiai" gondolkodás: míg az előbbi meg akarta őrizni az emberben azt, ami Istené, az utóbbi már egyre kevesebb szerepet szánt a léleknek.

Regius – bár karteziánus alapokról indult –, mégis a saját[71] orvostudományi elméleteit oktatta az egyetemen.[72] Itt érdemes megjegyeznünk, hogy Regius elsősorban orvos volt (ilyen minőségében is tanított az egyetemen), filo-

---

[67] Wilson, *I. m.,* 310.

[68] Philosophie Naturelle de Henri le Roy; Ultrecht: Claude Rouxel et Rodolph van Zejll, 1687, I. Könyv 1. fej. idézi Wilson, *I. m.,* 311.

[69] Regius: Az emberi elme, vagyis az értelmes lélek leírása, melyből megtudjuk, hogy mi a lélek, és mi lehetne; *Uo.,* 313.

[70] Stanford Encyclopedia of Philosophy, http://plato.stanford.edu/entries/henricus-regius/ (2015. 06. 01.)

[71] Bár Verbeek úgy hivatkozik ezekre, mint Regius saját elméleteire (Verbeek, *I. m.,* 538), Descartes írásából mégis úgy tűnik ki – ahogy már korábban is említettük –, hogy „plágiummal" vádolja Regiust: szerinte a *Fundamenta Physices* teljes egészében az ő egy kiadatlan munkáján alapul, már amennyiben az orvostudományról beszélünk, ám teljesen félreérti a mű metafizikai tartalmát (Wilson, *I. m.,* 309; Verbeek, *I. m.,* 542). Descartes tiltakozása a mű megjelenése ellen egyébként Verbeek szerint főleg abból adódhatott, hogy ő maga is tervezett volna valami hasonlót, és nem szerette volna, hogy megelőzzék (Verbeek, *I. m.,* 542).

[72] Verbeek, *I. m.,* 538.

159

zófiai elméleteit pedig – félig-meddig kényszerűségből[73] – orvosi témák kapcsán adta elő.[74] Regius el is indított egy előadássorozatot *Physiologia sive cognitio sanitatis* címmel, alaposan kihasználva a „physiologia" kifejezés kétértelműségét: míg a szó a legtöbbek számára pusztán természetfilozófiát jelentett, Regius inkább a Fernel-féle definíciót vette célba, vagyis „a természetes dolgok ismeretéről" beszélt az emberi testtel való összefüggésükben.[75] A *Fundamenta*ban Regius nem szentel külön fejezetet a metafizikai problémáknak (annál is inkább, mert a metafizika már jócskán kilógott volna egy természettudományos értekezés kereteiből), ám az ember tárgyalásánál „nem tudja megállni", hogy ne fejtse ki az ezzel kapcsolatos metafizikai nézeteit.[76]

Úgy gondolom, hogy a Regius-vita jelenthette az egyik első repedést azon a dualista emberfelfogáson, amelyet Descartes képviselt; bár Regius bizonyos szinten még tekintettel volt „mestere" kifogásaira, tanítványai már kevesebb tisztelettel viszonyultak hozzá. Regius elindított egy lavinát, amelynek – a tudomány fejlődésével – előbb-utóbb amúgy is el kellett volna indulnia; de közvetett módon az ő fellépése sürgette La Mettrie és az őt követő materialista gondolkodók megjelenését az embergép témájában.

Irodalomjegyzék

Aszmusz, V. F: *Descartes*, Gondolat, Budapest, 1958.

Bacon, Francis: *Sylva sylvarum: or, a natural history in ten centuries; includes: History natural and experimental of life and death: or, of the prolongation of life (1669). Articles of enquiry, touching metals and minerals (1669). New Atlantis: a work unfinished*, 1670, Lee, London.

Boros, Gábor: *Descartes*, Áron Kiadó, Budapest, 1998.

Brugger, Walter: *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

Cottingham, John: *Cartesian Reflections*, Oxford University Press, New York, 2008.

Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994.

Descartes, René: *Értekezés a módszerről*, szerk. Boros Gábor, Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000.

Descartes, René: *The World and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ed. Stephen Gaukroger.

[73] Voetius javaslatára tartózkodott attól, hogy az orvostudományok professzoraként filozófiai témákat vessen fel az egyetemen, ugyanis félő volt, hogy ezt Senguerd, az ultrechti filozófiaprofesszor esetleg rossz néven veheti. Voetius azt ajánlotta Regiusnak, hogy az efféle problémákat inkább az orvostudománnyal hozza összefüggésbe, mivel ezt senki nem kifogásolhatja az egyetemen belül – voltaképpen ennek köszönhető a Fundamenta Physices születése.

[74] Verbeek, *I. m.,* 538.

[75] *Uo.,* 539.

[76] *Uo.,* 546.

160

Garber, Daniel (1998, 2003): *Descartes, René = Routledge Encyclopedia of Philosophy,* E. Craig Ed., London, Routledge. Retrieved March 14, 2015, from http://www.rep.routledge.com/article/DA026SECT6
Gorham, Geoffrey: *Mind-Body Dualism and the Harvey-Descartes Controversy,* Journal of the History of Ideas 55 (1994)/2, 211–234.
Harrison, Peter: *Descartes on Animals,* The Philosophical Quarterly. 42(1992)/167, 219–227.
Hatfield, Gary: *Animals = A Companion to Descartes*. Blackwell, Oxford, 2008, 404–424.
La Mettrie, Julien Offray: *Filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1998.
Mackenzie, Ann Wilbu: *A Word about Descartes' Mechanistic Conception of Life,* Journal of the History of Biology, 8(1975)/1, 1–13.
Markó, Lehel Csongor: *Test és személy Descartes-nál*, Erdélyi Múzeum (2004)/3–4. sz.
Powell, Betty: *Descartes' Machines,* in: Proceedings of the Aristotelian Society, New Series 71 (1970), 209–222.
Tőzsér, János: *Descartes a test és lélek reális különbségéről,* in: Descartes, Kant, Heidegger – Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére. Atlantisz, Budapest, 2002.
Verbeek, Theo: *Regius's Fundamenta Physices,* Journal of the History of Ideas, 55 (1994)/4, University of Pennsylvania Press, 533–551.
Wilson, Catherine*: Descartes és a testi természetű elme: a Regius-vita tanulságai, Kortársunk, Descartes*, Áron Kiadó, Budapest, 2000.

161

KÖLLŐ ZSÓFIA

Hunok a 17. századi költészetben

A magyarság hun eredete a 17. században olyan történelmi ténynek számít, melynek identitásképző, legitimáló szerepe van, ennek megfelelően a történelmi munkák mellett a költészetben is erőteljesen reprezentálódik. Leginkább Zrínyi Miklós Attiláról és Budáról írott epigrammáira szoktunk hivatkozni,[1] pedig a hun eredet a kora újkori magyar költészet egy másik szemléletű vonulatába is beépül. A dolgozatban ennek a bemutatására tesz kísérletet, Listius László életművéből kiindulva.

Listius (máshol Listi, Liszti, Listhy) László, a Zrínyit követő Mohács-eposzáról és válogatott gaztetteiről ismert gróf a 17. század költészetének azon alakja, akit a korai irodalomtörténetek kizárólag Zrínyivel viszonylatba állítva mutatnak be. Ebben a narratívában Zrínyi mint jellemes ember és tehetséges költő tűnik fel, Listius pedig mint gonosztevő és tehetségtelen epigon. Komáromy András, Listius műveinek 19. század végi kiadója például így fogalmaz: „A fénynek, melyet a *Szigeti veszedelem* nagy emlékezetű írója gróf Zrínyi Miklós XVII. századbeli történetünkre vet, sötét árnyéka gyanánt ott áll Listi László megdöbbentő alakja, s a hivatott költő, hírneves hadvezér, mély belátású államférfi dicsőség koszorúzta sírja mellett ott sötétlik a vérpad, méltó jutalma gyanánt egy vérfagyasztó bűnökben eltöltött életnek. Kortársak voltak s a történelem egy lapra jegyezte föl neveiket, hogy az ellentét annál jobban kitűnjék, mind az író, mind az egyén között."[2] Pintér Jenő 1906-ban verselését már lendületesnek nevezi, szerinte „tiszta magyarsággal ír".[3] Innen nézve nem véletlen az sem, hogy a 20. század első felének költői, Babits és Radnóti[4] lelkesednek rímeiért, Babits alkot is az ő modorában. Radnóti „kalandorköltőnek", Kunszery Gyula az *Élet és Irodalom* hasábjain „a magyar Villon"-nak nevezi.[5]

---

[1] Lásd pl. Ács Pál: *„Isten haragja – magyarnak példája". A hun eredet két értelmezése = Clio inter arma. Tanulmányok a 16-18. századi magyarországi történetírásról*. szerk. Tóth Gergely, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Történettudományi Intézet, Bp., 2014, 13–37.

[2] Komáromy András: *Listi László munkái*, Franklin, Bp., 1891, 3.

162

Verseskötetének egyik példányát 2009-ben árverezték, ez alkalomból a sajtó is felfigyelt alakjára: „Listius László gróf, a magyar irodalom talán legsötétebb figurája. Csaló, méregkeverő, szodomita gyilkos. És mégis a magyar irodalomtörténet része. [...] mégsem lehet Lisztitől elvitatni, hogy a magyar nyelv művelt használója volt, s amit versben írt, pont ellentéte gonosz életének. Verseiben hazafi, Szűz Máriához forduló hívő, életében érdemtelen, ördöggel cimboráló méregkeverő."[6]

Verseinek kritikai igényű kiadása a Régi Magyar Költők Tárának 17. századi sorozatában jelent meg,[7] melyhez Varga Imre állította össze a jegyzeteket, és foglalta össze az élet(mű)ről fent vázolt képet. Ezt tette Kovács Sándor Iván is, kissé árnyalva, a magyar barokk költészet remekeit összegyűjtő és méltató honlapon, a szelence.hu-n,[8] illetve Szilágyi András szolgált fontos adalékokkal a Listius-kutatáshoz 2005-ben, aki addig feltáratlan forrásairól értekezett.[9]

Tény, hogy Listius két évvel Zrínyi *Syrena*-kötetének megjelenése után hasonló szerkezetű kötetet ad ki ugyanazon kiadónál,[10] melyben (Brodarics István históriáját újramondó-fordító)[11] Mohács-eposzát vegyes tárgyú rövid versek követik, többek között jelen dolgozat szempontjából fontos elogiumok is a magyar királyokról, vezérekről és kormányzókról.[12]

Epigonsága mellett tehát Zrínyi Buda- és Attila-epigrammájában érzékeli egy teljesebb sorozat lehetőségét, és nagyrészt Zsámboky János királyepigrammái, valamint szintén a humanista tudós által kiadott Bonfini-krónika és an-

---

[3] Pintér Jenő: *Listius Mohácsi Veszedelmének forrásai.* In: *ItK*, 1906, 289.

[4] Radnóti Miklós: *Listius László. Egy kalandorköltő a XVII. században. = Tanulmányok, cikkek. Szerk. R. M.* Bp., 1956, 232–241. Listius kapcsán így elmélkedik élet és művészet kapcsolatáról: „Listius életformája, bűntettei – olvassuk – szép bizonyítékai annak a régi igazságnak, hogy egy művész élete és művészete nem függetleníthető egymástól, az igazi művész mögött ott áll a művész a maga erkölcsiségével, s ha nem áll ott – mint Listiusnál történt –, akkor a különben nagyra hivatott költőt megöli az ember, s költészete nem fejlődhet ki, nem haladhatja túl a középszerűt, más szóval nem lehet művész, csak ügyeskedő tollforgató."

[5] Kunszery Gyula: *A magyar Villon.* Élet és Irodalom, 1963/52.

[6] Csordás Lajos: *Egy vérengző főúr verseskönyvére*, NOL, 2009. 01. 08. Forrás: http://nol.hu/kultura/lap-20090108-20090108-18-315588

[7] RMKT XVII/12., 111–115. sz.

[8] Kovács Sándor Iván, *Listius László* (http://szelence.com/listius/index.html)

[9] Szilágyi András: Adalék Listius László forrásaihoz. In: Ötvös Péter – Pap Balázs – Szilasi László – Vadai István (szerk.): *A magyar költészet műfajai és formatípusai a 17. században*, Szeged, 2005, 65–83.

[10] Listius László: *Magyar Márs avagy Mohách mezején történt veszedelemnek emlékezete*, Bécs, 1653.

[11] „Brodarics Istvánnak 1527 március-áprilisában keletkezett és még ugyanebben az évben Krakkóban nyomtatásban is megjelent *De conflictu Hungarorum Cum Turcis ad Mohacz* (RMK III, 270) című munkája volt Listius fő forrása." (RMKT XVII./12, 776.)

[12] *Reges Ungariae ab Anno Christi CDI ad Annum MDCLII. Ungaricis Rhythmis descripti.*

163

nak egyik melléklete (Baksay Ábrahám kronológiája) alapján megalkotja saját sorozatát,[13] mely az addigi legtöbb alakot felvonultató verses portrégyűjteménynek számít a magyar uralkodók viszonylatában. Forrásától, Zsámbokytól a királyokat tárgyalva csupán kevés ponton tér el (Szilágyi András az újabb Habsburg uralkodók verseinek forrásait tárja fel, melyek között vizuális ábrázolásokat is számon kell tartanunk),[14] viszont kiegészíti egy hét honfoglaló vezérről szóló sorozattal is, amely egyedülállónak számít, Zsámboky mellett a másik 16. századi latin királyvers-gyűjtemény, Leonhardus Uncius Báthoryra kihegyezett könyvecskéje is csupán közös név alatt emlékezik meg róluk: „Az I. könyv az államalapítás előtti magyar uralkodókat veszi sorra. A szerző szerint ezek a következők voltak: Attila (rex Hunnorum), majd fiai, Csaba és Aladár, őket követte a hét erdélyi vezér (septem duces Transylvaniae), akik Attila halála után sok dicső harc árán ismételten elfoglalták Pannoniát."[15]

Listius tehát elsőként hoz létre külön sorozatot a *Schytiabul kijött magyarok hét kapitáni*ról, tárgyalja külön-külön versben a „hét kapitányt", viszont egyéb munkáihoz hasonlóan (amint azt már Pintér, majd Szilágyi is bizonyítja) e téren sem alkot a források szoros követése nélkül. Ugyanabból a Zsámboky által kiadott Bonfini-krónikából dolgozik, amelynek mellékletében Brodarics Mohács-szövegét olvasta.

Listius tehát bár még a királyoktól elkülönítve, de saját versekben örökíti meg a honfoglaló vezéreket. Ezt a koncepciót láthatjuk a *Nádasdy-Mausoleum*ban[16] kiteljesedni, ahol nemcsak a honfoglaló vezérek, de Attila hun király és az őt megelőző öt hun vezér is helyet kap az uralkodókat, a „haza atyjait"[17] megörökítő sorozatban. A *Mausoleum* 1664-ben jelent meg, előszavát Nádasdy Ferenc, a kor legismertebb mecénása, a Wesselényi-összeesküvés következtében kivégzett országbíró jegyzi. A címlapon nem említett szerzője valószínűleg Nicolaus Avancinus, olasz származású, Bécsben élő jezsuita szerző. A kiadvány a magyar uralkodók, vagyis vezérek (*dux*) és királyok (*rex*) krónikai tudás alapján megírt fiktív sírfeliratait, elogiumait tartalmazza (latin és német nyelven) egy-egy igényes metszet kíséretében. A legújabb kutatások szerint[18] a *Mausoleum* koncepciójának, szövegének ihletője Berger Illés kéziratban maradt

---

[13] *Régi Magyar Költők Tára*, továbbiakban RMKT XVII/12., 777.

[14] A pozsonyi királyi vár II. Ferdinándot allegóriákban ábrázoló falképsorozatáról van szó. L. Szilágyi, *I. m.,* 67.

[15] Bitskey István: *História és politika. Leonhardus Uncius verseskötete a magyar történelemről.* In: B. I., *Mars és Pallas között*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2006, 87–106.

[16] *Mausoleum Potentissimorum ac Gloriosissimorum Regni Apostolici Regum et Primorum Militantis Ungariae Ducum*, Norimbergae: Apud Michaelem et Ioannem Fridericum Endteros, 1664.

[17] Nádasdy bevezetője így utal a kötetben szereplőkre: *„Qui ... PATRIAE PATRES exiterunt"*

[18] Viskolcz Noémi: *A mecenatúra színterei a főúri udvarban: Nádasdy Ferenc könyvtára*. Szeged, 2013, 286–287.

164

magyar története, amely a *res publica* történetét három szakaszra osztva mutatja be, tervezett címe is magáért beszél: *Historia Hungariae Divisa In Tres Republicae Species. Hexarchiam. Heptarchiam. Monarchiam.* Tehát a hat hun korszaka a hexarchia, a hét honfoglalóé a heptarchia, majd kialakul az egyeduralom, vagyis a monarchia. Látható, hogy Berger nyomán a *Mausoleum*ban felértékelődik, egyenrangúvá válik a keresztény királysággal a két korábbi korszak is, vezéreivel együtt, míg Listiusnál még csak egy, a *Reges Ungariae*-sorozat végére illesztett külön kis gyűjteményt találtunk a hetekről.

Listius verseinek és a *Nádasdy-Mausoleum*nak a kapcsolata több helyen, többféleképpen is felmerült, az irodalomtörténeti kézikönyvben is,[19] legutóbb Orlovszky Géza jegyezte meg előadásomhoz tett hozzászólásában,[20] hogy az egész mausoleumi koncepció tulajdonképpen Listius találmánya, és el kell ismernünk, hogy ez a leértékelt szerző ilyen fontos szerepet tölt be nemzettudatunk formálásában. Ezt az elméletet alátámasztja az a tény is, hogy a Régi Magyar Költők Tára munkálatai során kéziratban maradt, hun vezérekről szóló verseket[21] is a Listius-életműhöz soroltak a szerkesztők (nevezzük ezeket a továbbiakban pszeudo-listiusi verseknek), meg kell jegyeznünk, igen nyomós érvek alapján: a hun versek a Listius-kötetben közölt vezérversekkel folytatódnak, a Listius- és pszeudo-Listius-versek formája is megegyezik. A kézirat a következő vezérek verseit tartalmazza, ebben a sorrendben: Attila, Keve, Kadicha, Keme, Béla, Buda, Eurs, Leel. Ezek közül az Attila-vers Listius *Reges Ungariae*-sorozatának első darabja, onnan másolták be, az Eurs és a Leel pedig a hét kapitány-sorozat hetedik és ötödik darabja, a többi vers a kéziraton kívüli forrásból nem ismert.

Viszont a könyvtári katalógus szerint 18–19. századi másolatban fennmaradt verseket egymás után olvasva nyugtalanító, hogy szemléletükben, illetve a tartalom jellegében teljesen különböznek egymástól a hun és magyar vezérek versei. Stilisztikájuk is egyenetlen, illetve nem utolsósorban, Listius kötetbeli sorrendjét is felborítja a másoló, illetve csupán két honfoglaló vezért emel be. Rögtön utána a *„Jönnek a királyok”* bejegyzést látjuk, tehát a hiányzó vezérek a

---

[19] „... a katolikus-rendi barokk vallásos-hazafias ideáljainak hirdetésére korlátozódik. Ezt a célt szolgálják a magyar vezérekről, királyokról és kormányzókról írt verses jellemzései, melyeket eredetileg talán a Nádasdy által később kiadott *Mausoleum* (Nürnberg 1664) metszetsorozata alá szánt.” (http://mek.oszk.hu/02200/02228/html/02/135.html) Rózsa György egy lábjegyzetben utal erre a kijelentésre, majd érvek nélkül utasítja el: Liszti e művét egyébként a magyar irodalomtörténet kézikönyve minden alap nélkül a Mausoleummal hozza kapcsolatba. Rózsa György: A Nádasdy Mausoleum és Nicolaus Avncini. In: *ItK*, 1970/4, 469.

[20] *Identitás, emlékezet, történelem* c. konferencia a DOSZ Irodalomtudományi osztályának szervezésében, 2014. április 25–26.

[21] OSZK Fol. Hung. 135 (*Külömbféle Magyar Verseknek Gyűjteménye a XVIII–XIX. századból)*. Megjelent: RMKT XVII/12., kiad. VARGA Imre, Bp., 1987.

165

szándék szerint be sem kerültek volna. Illetve még egy strófacserével is számolnunk kell.[22]

Kovács Sándor Iván elméletet is alapozott arra, hogy ezek a vezérversek kimaradtak a kötetből:[23] szerinte Listius Buda-párti volt, példaképével, Zrínyivel ellentétben, de nem szeretett volna történelemszemléletével nyilvánosan szembemenni. Mivel a *Mausoleum* az egyetlen olyan ismert kötet, melyben a magyar uralkodók a hun vezérektől kezdve (6), a magyar honfoglaló vezéreken át (7) a királyokig jut el, azok közül is IV. (Habsburg) Ferdinándig, valószínűleg közelebb visz a kérdéshez, ha a *Mausoleum* szövegével vetjük össze Listius vezérverseit a szövegek parafrazálásával (Árpádot terjedelmi okokból hagyjuk ki, a *Mausoleum* ugyanis igen hosszan méltatja).

	Mausoleum	Listius
Szabolcs	második kapitány, Márssal vetekszik, régi hazájának szerelmétől ég, Chakniara környékét foglalja el, olaszok vérét kiárasztva, magáról nevezi el, a krónika örökre bizonyságot tesz emlékezetéről	keveset szól a história, rest emlékezet, nem tudják, hová temették, második a hét férfi közül, hadakozással békességet szerzett, Szabolcs vármegye, Csáki família őrzi nevét
Gyula	Harmadik, Máris zászlója alatt fegyverrel vadászó, római várost talált, lányát Gézának adta, királyaink az ő ágyékából, Gyulafi nemzetet megsokasította, István király tömlöcbe veti pogányságáért	nem őseitől örökölte hírét, mindig kellett neki a munka és a lovaglás, Gyulafehérvárt mint Amphion Thebat, boldog Erdély ez fejedelemmel, hogy nem kívánta más határát
Kund	pogányi vakság, Kupán és Kusid, megvilágosodnak, egyházakat építenek	kell ész is az erő mellé, a fejedelmeket arra tanította, hogy alattvalóikért éljenek, örömest ontotta vérét

[22] A kéziratban az Örs-vers utolsó két szakasza a munka hasznosságának ecsetelése helyett továbbra is a megverselt kapitánnyal foglalkozik:
Hét Hadnagy közt noha ö rend szerint végső,
De ő Dicsérete volt mindenűt első,
Nem volt soha töre viadalon kesö,
Hanem győzedelmes és mindenkor fölső.

Ha Társ a' Harczokon mellölle el hulván,
Marada egyedül a' Nep közt Kapitány,
De még-is elteig járt ellenség hátán,
Fent maradott hire azért holta után.

[23] Kovács Sándor Iván *uo.*

166

Lehel	Mársra esküdött régi szokás szerint, sok vérontás után fordult a kocka, elfogták, de a római császárt foglyává tette	az ábrázat mutatja a vitézséget, sok győzelmet arat, de a földön nincs állandó boldogság, a császárnak azt mondja, Isten ostoraként küldettek, kürt-monda
Vérbulcsú	hold a jele, Attila nyomdokán, vérontó szablya, Márs a szárnyán emelgeti	Lehellel együtt esett el, a hazát gyászra hozta, az urakkal együtt vágják a községet is (fa-lomb-hasonlat), ketten kétfejű sas, sok erény birtoklói, bátrabb harcolás
Örs	elkapja a lova, így talál helyet a Sajó vize mellett, Attila földjére vágyott, csodaszarvas vezette, mint a 3 királyokat, sok nemes família származik tőle	rútul néz ki, fenevad neve – sokszor nem lehet finomkodva intézni a dolgokat, vitézi erőben nem utolsó, ha a sorban az is

A két szöveg tehát alapvetően másként ítéli meg a hét honfoglaló vezért. Összefoglalva azt mondhatnánk, hogy Listius versei elsősorban genealógiai indíttatásúak, kijelölik, hogy az egyes vezérek az ország mely részére telepedtek le, és kik származtak tőlük. És tulajdonképpen ez az, ami megkülönbözteti a vezéreket egymástól. Mert egyébként nála vérontó vak pogányok, akik felesküdtek Marsra és Attila földjére vágynak. A *Mausoleum* a hét vezér megformálásában ugyanennyi krónikai tudással dolgozik, viszont nem utódain keresztül különbözteti meg a hősöket, hanem figyel arra, hogy ne mosódjanak össze: mindenik vezér története egy-egy példázattá válik. Szabolcs hőstetteinek feledésbe merülése az utódok rest emlékezetének példája; Gyula azért érdemel tiszteletet, mivel nem őseitől örökölte hírét, hanem magának vívta ki; Kund arra tanította a fejedelmeket, hogy alattvalóikért éljenek; Lehel vitézi viselkedését követő halálra ítélése mutatja, hogy a földön nincs állandó boldogság; Vérbulcsúnál az derül ki, hogy az urakkal együtt veszik a köz-ség is, akárcsak fával a lombja; Örs pedig fenevad nevével és rút termetével annak a példája, hogy nem mindig lehet finoman megoldani a problémákat. A *Mausoleum* emellett antik utalásokat és kortárs kiszólásokat is tartalmaz, mindkettőre jó példa Gyula verse, aki Gyulafehérvárt (mint Amphion Thébát) alapította, és boldog lehetett Erdély az olyan fejedelemmel, mint ő, mert tisztelte az ország határait.

Az alábbiakban amellett érvelek, hogy helytelenül tekintjük a kéziratban megtalált hun vezérek verseit Listius eredeti koncepciójának részeként, melyekből szelekció útján válogatta volna ki a megjelenteket, és tulajdonítjuk neki ezáltal azt a történelemfelfogást, amely a hun vezérektől egészen a Habsburg uralkodókig vezeti végig a magyar államiságot. Hipotézisem szerint a pszeudo-listiusi szövegek (történelem)szemléletükben, forrásaikban, tartalmi, stilisztikai és nyelvi jellemzőikben is eltérnek Listius kötetében megjelent király- és vezérversektől, a pszeudo-listiusi csoport későbbi keletkezésű, Listius szerzősége jelen állás szerint nem bizonyítható.

167

A két szövegcsoport különválasztásának és a szerzőség felülvizsgálatának szükségességét az alábbi érvek alapján igyekszem bizonyítani:

1. szemléleti,
2. stilisztikai-verstani,
3. nyelvi,
4. tartalmi.

A vezérnévsor és a történelemszemlélet

Már korábban felvillantottam, hogy a *Mausoleum* koncepciójának (hun vezérektől Habsburg uralkodókig bemutatni a magyar történelmet) alapja Berger Illés udvari történetíró kéziratban maradt magyar története. Erről Kulcsár Péter, a kézirat megtalálója így ír: „Érdekessége elméletében rejtőzik, a történelem egy olyan felfogásában, amely hazánkban előzmény nélküli, követője sem lesz: a változást következetesen az állam- és kormányforma változásán keresztül vezeti le."[24] Mindezt a hun vezérektől kezdve (nem Attilától, hiszen a hat vezéres hexarchia torkollott az Attila vezette tyrannisba, majd éledt újra a heptarchiában), a királyokkal egyenlő „bánásmódban" részesítve őket. Berger munkáján kívül nem ismerünk korabeli kezdeményezést, amely a krónikákban még névsorukat tekintve sem állandó hun vezéreket külön-külön figyelemben részesítené, inkább Attilához szolgálnak „biodíszletként", az ő hatos jelenlétük nem jut külön jelentéshez. Listius királyokról szóló sorozatát Attilával kezdte, a honfoglaló vezérekről külön sorozatot hozott létre, a királyok mögött szerepeltetve őket, tehát egy gyökeresen más koncepciót látunk kibontakozni, amelyben Attila mellett nem biztos, hogy megfér öt társa, illetve a honfoglaló vezérek nem kerülhetnek be Attila és fiai után a kronologikus sorba.

A pszeudo-listiusi kézirat azonban tovább bonyolítja a koncepciót, hiszen két honfoglaló vezért (Eurs, Leel) is beemel az Attilával induló hun sorozatba. Ilyen koncepciót végképp nem ismerünk a korban, ahol nyolc vezérről (vagy másképp értve Attila királyról és hét vezérről) beszélnének, ráadásul épp a jól ismert honfoglalók, Árpád és társai maradnának ki a sorból. Itt a történelemfelfogás egy (későbbi?) zárványáról lehet szó, amelyről nem feltételezhetjük, hogy Listiusé, aki kötetében teljes sorozatot közölt a honfoglaló vezérekről. Ez természetesen lehet a másoló szelekciós munkája is, ebben az esetben azonban a listiusi versek beválogatása nem bizonyítja a többi szöveg Listiushoz köthetőségét.

[24] Kulcsár Péter: *Berger Illés történeti művei*. Magyar Könyvszemle, 1994/3, 298–299.

168

Stilisztikai és verstani érvek

Már a bevezetőben említettem, hogy 20. századi költőink nagyra értekelik Listius rímeit, Babits az ő bokorrímes szerkezetében alkot, pl. a következő szakaszt:

Ihol ama híres gróf Listius László
írtam krónikámat, magyarokért gyászló,
ritmusban a gaz tar vérpatakot gázló,
fegyver, hadieszköz, címerek és zászló.

Listius vezér- és királyversei azonban mégsem bővelkednek az invenciózus rímekben, leginkább ragrímekkel operál (ahogyan az idézett vezérversekben már láthattuk, pl. *vezérlé – betelé – vezérlé – megkedvelé*). Ehhez képest üde színfolt a pszeudo-listiusi versek helyenként igencsak virtuóz rímelése, mely nemcsak, hogy a ragrímeket kerüli, de merész szótársításokat is alkalmaz, mint a *vérrel festett kard – mutat a nép fart*; vagy a szemét szó kétféle jelentése:

Magyar, már szemléled, ha tekinted Kemét,
Vitéz tekintetű csillagzó szép szemét,
Herceg ághól való, ha visgálod nemét,
Az kik között ő is nem volt gaz vagy szemét.

A *gaz vagy szemét* és a *far* olyan alantas tartományból származó szavak, melyek ráadásul rímbe kerülnek, így kapva fókuszpozíciót. Ebben az esetben a rím tehát jelentéshordozó szerephez jut, ami elsőként a manierista, majd a rokokó költészetre jellemző.[25] Tehát számolnunk kell azzal, hogy rímelése alapján 18. századi szöveggel is lehet dolgunk. Azzal együtt azonban, hogy Listiust is kiemelik méltatói rímelésének leleményessége miatt (főleg az eposz Balassi-strófáiról mondható el), ezen szempontot fenntartásokkal kell kezelnünk.

Nyelvhasználat jellemzői

Mivel a nyelvhasználat (szóválasztás, nyelvjárási jellemzők) mutathatja a másoló nyelvének jellegzetességeit is, és kevésbé a szerzőjét, ezzel a szemponttal is óvatosabbaknak kell lennünk, viszont itt is afelé mutat a tendencia, hogy a pszeudo-listiusi versek külön szövegcsoportot képeznek, amely más nyelvi jellemzőkkel bír, máskor, ha nem is máshol keletkezett. Fontos példa, hogy Listius a kötetben Attilánál és a honfoglaló vezéreknél is folyamatosan *olaszok*ról beszél mint legyőzött ellenségről, míg a pszeudo-listiusi versek *rómaiak*ról

[25] Tőzsér Árpád: *A rokokó vers mozdulatai*. In: *ItK*, 1980/4, 409–427, 409–427.

169

szólnak. Listius a *váras* szóalakot használja, a kézirat a *város*t. Listiusnál a *megvilágosét*, míg a kéziratban a ma normatív *tanít*, *szállít* stb. alakokkal találkozunk az ilyenfajta igeképzés esetében. Az *é-í* váltakozás az olyan versek esetében is megfigyelhető, amelyek a Listius-kötetben megjelentek, a kéziratban viszont már más alak szerepel, pl. Örsnél a *szélében* alak *széliben* változatban tűnik fel. A pszeudo-listiusi szerző viszont az ö-zésre hajlamos (pl. *szörzött*), amire Listius kötetében egyáltalán nem. A szavak írott képét is figyelembe véve érdemes kitérni az oly sokszor használt Szkítiára: Listius kötetében *Schytia* az állandó megfelelő, a kéziratban *Scithia*.

Tartalmi jellemzők

A legtöbb eredménnyel minden valószínűség szerint a tartalmi összevetés fog szolgálni, táblázatos formában mutatom be a pszeudo-listiusi versek és a *Mausoleum* párhuzamba állítható helyeit.

Keve

Pszeudo-Listius	Mausoleum
Tíz s kilencszáz ezer hunnus nemzet között Ez a vitézséggel oly érdemet szerzött, Német nemzete közt nem élt, ki ellenzett, Ez az irigység is őnéki kedvözett.	Inter centena Hunnorum millia, propriis meritis, alienis votis, sine invidiâ Primus:
Az hat hadnagy közül ő fővé tétetett, Mivel természettül arra nemzettetett, Dicséretes erkölcstül ő vezettetett, Hadnagy társaitul méltán tiszteltetett.	Inter Sex Duces, â natura creatus, â Virtute formatus, â corrivalibus electus Archidux.
Az országra, melyet tej s méz bőven folya, Scithiábul utat véletlen találá, Nőstény szarvas által népével indula, Szarmatokat győzvén Tisza mellé szálla.	Viam, quam, Cervâ duce, *ad terram lacte ac melle manantem,* invenit arduam, per stratos victor Sarmatas planam fecit: (...) Primam, quia secundam sine hoste, ad usque dissoluta Tibisci littora...
Dunán hajó nélkül általkele éjjel, Magokat segítvén felfúvott tömlőkkel, Rómaiakra üte nagy roppant erővel, Táborokat dúlván lőn nagy seregséggel.	Secundis per adversa Istri flumina fluctibus, etiam sine puppi, quia captivis intra utrium compedes, usus est ventis:

170

Potentiánál vőn dupla győzedelmet, Rómaiak vévén szörnyű veszedelmet, A gottusoknak is téve nagy sérelmet, Egész Európának ez szerze félelmet.	Nec infausto *potentiae* suae praeludio, Geminae ad *Potentianam* urbem secutae victoriae, pretiosa hic illi sane utraque accidit:
(kimaradnak a csata részletei, Kadichához kerül át)	
Az utolsó harcon vitézül meghala, Kit soká nemzete siratván sajnála, Világbíró Róma hatalma csorbula, Pannonia nagyobb része meghódula.	Nec hic infido soluta divortio, dimissum destituit fortuna Principem: quia inviolatam illi fidem, servavit usque ad mortem; Et quem ultra sequi non potuit, comitata est usque ad tumulum, parentante Gloriâ primo triumphatae in Pannonia terrarum Dominae Domitori.

Kadicha

Pszeudo-Listius	Mausoleum
Kadicha második hadnagya hunnoknak, Ő hadviselése oskolája Mársnak, Nem csak tanítványa, társa lehet annak, Vigyázó szemei tüköre hadának.	
Római had közül kétszáz ezer hullván, Talno völgyi harcon hunnok is maradván, Százhuszonöt ezren vitézül meghalván, Keve is vérével az bajt koronázván.	pretiosa hic illi sane utraque accidit: quia sine cruento suorum impendio altera; caro altera et charo Centum viginti quinque millium cruore, constitit. Refudere tamen pretium sangvinis, prodigi cum Romanis Pannones, sangvineo ducentorum ac decem millium diluvio. Et elevaverunt victricem KEVEI arcam in sublime: quae ut altius ferretur, proprium et ipse, primus ac ultimus, affudit sangvinem. (KEVE)

171

Nemzetsége alatt akarván	Pro luctu, luctam;
Forr a méreg benne, nem tud nyugvást venni,	pro lugubri togâ, purpureum sagum;
Hanem az ellenség után kezd sietni,	pro funebri pompâ, non lachrymas,
Hadainak hagya új harchoz készülni.	sed hostium cruorem, expetit.
	Meretur a Posterorum dolore has inferias,
	si sangvine aestimabiles sunt.
	Nihil restat solvendum:
	Pretium totum anticipato depositum.
	Tibi reliquit exigendum a terra,
	quae suscepit sangvinem fratris tui.
Mind a Duna két félt széllyel benyargalá,	Non surdus ista a sangvine sangvis audiit:
Valahol elment, azt magának foglalá,	Nec bullire tantum in venis contentus,
Népét ellenség is Thulnátul mozdítá,	ad Thulnam,
Az ki is már mezeit eleiben szállítá.	tunc Pannoniae, nunc Austriae Urbem,
	erumpere et videri voluit.
Az hol utolsó bajt Pannoniáért vínnák,	At mox imminuto sangvine,
Végre az hunnusok diadalmaskodnak,	cujus forte copia peccaverat,
Római vitézek előttök omlanak,	validior sibi redditus,
Makrinus herceggel föld alá tolatnak.	etiam laesâ manu, Macrinum
	Romuleae caput alterum Aquilae messuit.
Az megmaradt néppel Detrik fut Rómában,	Alterius
Egy nyilát véresen vivén homlokában,	Cephalicam in fronte melius, quam in manu,
Hunnok lőnek urak szép Pannoniában,	Scythicâ lancetâ scrutatus,
Ahol Kadicha is szálla koporsóban.	usque adeo venam tetigit
	in Detrico,
	ut sangvis sine deliquio sisti non posset:
	Quo affecta Roma,
	et animo, et viribus, linqueretur,
	in Pannonia ad ultimum triumphata.
	Solvite justa meritis, Posteri:
	KEVEO, quod vincere coeperit,
	KADICHAE debetis,
	quod nihil Vobis vincendum reliquerit
	in Terra acquisitionis.

172

Pszeudo-Listius	Mausoleum
Magyar, már szemléled, ha tekinted Kemét, Vitéz tekintetű csillagzó szép szemét, Herceg ágból való, ha visgálod nemét, Az kik között ő is nem volt gaz vagy szemét.	MArtem suspexit Ungaricum, quisquis aspexit KEME. Militarunt in illo omnes, Ipse omnibus. Anima ille, Caputque, Militi.
Nem tétovázott ott sereg, a hol ő volt, Népe s vitézsége az ő példáján folyt, Bölcs elrendelése néki el nem bomolt, Ellenség előtte hanyatt homlok omolt.	Unde factum, ut saepe etiam Cervi, hoc Leone Duce, in Marmaricos mutarentur. Legis – latorem cum ageret, Exemplo imperare maluit.
Bajra vér buzdító dob nem kívántatott, Valahol Kemének fegyvere láttatott, Oroszlány módjára népe harcra futott, Noha nódető szó tőle nem hallatott.	Non indigebat bellicis lituis Miles, ubi suum in armis conspexit KEME: Cujus, etsi non audierit verba, spectavit facinora.
Mert inkább láttatni, mint hallatni akart, Trombitája néki volt vérrel festett kard, Ily elöljárótól az vitézlő rend tart, De mely hátul kiált, mutat ott az nép fart.	Videri quippe maluit, quam audiri. Cruento ferro pro classico usus, plus persvasit silentio, quam saepe, ubi absente Principe ad raucedinem vociferantur tubae, sine armorum strepitu perstrepunt tympana, ignaviam militis, stertente Duce, increpantia. Macte virtute esto, Hunniadum Pubes martia!
Scithia határán aliglan mozdula, Nemzetek hóditó gottusok királya, Az Hermánárikus alája hódula, Szerencse annyira kebeliben szálla.	Non dubita de victoria: quae illi, nec dum Scythia egresso, obviam progressa, Hermanarico Gothorum Rege, tot Gentium Domitore, gloriose domito, in futurae felicitatis pignus, sese videtur obligasse; quia nunquam pugnavit sine victoria.
Ostrogottusokon nagy diadalmat vett, Széles Scithiábul mihelyest killyebb jött, Vízi gottusoktul bővséges adót vett, Azonban halálnak vitézül fia lett.	Inviti Ostrogothi, ultro fatentur Visigothi: dum Patrias novo Hospiti sedes, fugitivâ promptitudine sine caede cedunt.

173

Pszeudo-Listius	Mausoleum
Béla hunnusoknak negyedik hadnagya, Keme és Kadicha testvér attyafia, Mind a három Belonanak vitéz fia, Kinek-kinek egyez szíve s állapatja.	PAr nobile Fratrum
Mivel őközöttök nincs semmi különbség, Tiszt, termet, erkölcsök vala egyenlőség, Noha atyafi közt ritka az egyesség, Főképen az kikben egyez tiszt s vitézség.	aut verius tres in uno, *rarâ fratrum concordiâ,* in arena Martis, fortitudine, in theatro Amoris Germanâ morum et humorum similitudine, in statione honoris, staturâ aequales, intuere.
Vélném, a természet hogy megfelejtkezett, Hogy ily virtusokat mindenikben nemzett, De mivel az érdem közöttök edjezett, Azért jutalmok is tőle egyenlő lett.	Viderentur, cum natura, et honor, et victoria, eadem tribus munia ac munera ex oblivione contulisse; Nisi aequalia in omnibus merita aequalitatem donorum exegissent: Ut aequalis divisio, aut potius indivisim collatorum possessio, non conturbaret Fratres.
Szíveket irigység soha nem mardosta, Elméjeket visszavonyás nem bántotta, Jó s gonosz szerencse meg nem változtatta, Sem élet, sem halál el nem választhatta.	Corunum animamque eos habuisse, quis neget? qui nec animo nec corpore, nec ad versis nec prosperis, nec vita nec morte, separari potuerunt: quotidiana experientia demonstrantes, quae alibi negantur, *In continuo Amoris admittenda esse indivisibilia.*
Ez volt az ellenség fegyverének célja, Népének viszontag oltalom pajsa, Egyszersmind népének volt zászlótartója És jó igazgató vezére s hadnagya.	Non ignarus illius: quia saepe *Expedit unum hominem mori pro populo.* Quod ut gloriosius praestaret, hostilium telorum scopus, suorum clypeus, esse voluit: quando praelato propriâ dexterâ vexillo, et Signiferi, et Militis, et Ducis fortissimi munia gloriose obiit.
Mert mint phoenix magát tűzzel megemészti, S holtával hamvábul fiait éleszti, Béla is életét nemzetiért veszti, Lelkét e világbul föld alá ereszti.	Et obiit: ut, cum Phoenice, posteritatem morte suâ animaret.

174

Buda

Pszeudo-Listius	Mausoleum
Buda hadnagyok közt tisztiben ötödik, De merészségiben Hercules második, Szívében vitézség nem nyughatott addig, Amíg ellenségét meg nem győzte fottig.	
Mert a győzedelmes hunoknak fegyvere Scithiatul fogva terjedt valamerre, Jelen volt mindenütt kíméletlen vére, Halálos tőr előtt nem szaladott félre.	Omnium conscius et socius victoriarum, quas triumphatrix Hunnorum gloria, per tot rerum Regumque ac Regnorum discrimina, felici Marte collectas, in Pannonia cumulavit.
Hódult országoknak végre öröksége, Sűrű győzedelmek fénylő dicsősége, A több hadnagyoknak minden nyeresége, Őreájok szállott szörzött békessége.	Quae illi tot victoriarum pars, inter tot invictos Duces, debeatur, difficile foret decernere: nisi unus cum *Atila* Frater superesset, ideoque omnis ad Duos praedecessorum felicitas et gloria devolveretur.
De noha békével egyeztek felesen, Meg nem álhattanak Attilával ketten, Mert Attila szíve vala telhetetlen, Vér szomjúzó, irigy, kevély és kegyetlen.	Sed qui cum pluribus optime convenerant, duo convenire non poterant: forte quia Fratres erant, quibus, praeter fraternum nomen, nihil commune obtigit. Mansvetus *Buda,* ferox *Atila.* Pacificae ille appetens oleae, iste sangvinis.
Ellenség fegyvere őt el nem ejthette, Bátyja álnoksága ártatlan megölte, Az Duna vizében testét bévetette, Oly illetlen sírban szegényt letemette.	Negatur bustum cadaveri: ne forte sangvine Fratris ebria, garrula prodat humus sacrilegium. Mandatur Istro, Liquidum scelus liquido tumulo sepeliendum.
Így, ki lakó helyett magyar királyoknak Épített falait ő Sicambriának Megékesítette, nem lőn hely tagjának, Egyedül az neve maradt városának.	Jacet! at qui tot Regibus, e humili Sicambria Augustam Budam formaverat, non habet ubi jaceat. (...) Authoris in opere, *Budae* nomen relictum.

175

A szövegszerű összevetés egészen egyértelmű eredményt mutat. A pszeudo-listiusi szövegek egész egyszerűen a *Mausoleum* fordításai. Egyszerűsített, rövidített fordításai a Nádasdy Ferenc által megrendelt szövegnek. Majdnem minden sor latin megfelelője visszakereshető a *Mausoleum*ban, teljesen azonos gondolatmenet alapján épülnek fel a szövegek, ugyanazon információkat tartalmazzák, ugyanabban a sorrendben. Kivételt az bevezető strófák képeznek. A pszeudo-listiusi szövegek ugyanis vezérenként megjelölik a sorban elfoglalt helyüket, illetve egy rövid, egyszerűsített bevezetőt adnak a bonyolultabb mitológiai utalások helyett (pl. a Castor és Pollux, Pilades és Orestes hasonlat eltűnik, és mindkettő Bellonának vitéz fia lesz). Az első strófa után azonban végigkövethetjük a *Mausoleum* gondolatmenetét, melyben a példaként állítás is fontos szerepet játszik. A vitézség és virtus a legfőbb jellemzői a hun vezéreknek, „dicséretes erkölcstül" vezettetnek, „az utolsó harcon vitézül" meghalva, tudván, hogy „népe s vitézsége az ő példáján folyt", ha „életét nemzetiért veszti". Összehasonlítva Listius hét kapitányával, gyökeresen más vezérkép tárul elénk, a tetteknek más motivációja tűnik fel, mégpedig a pogány „gerjedelem", amit nem tudnak irányítani. Árpádnak például:

Szíve felgerjede még a pogányságban,
Kezde gondolkozni fene Schythiában,
Felbuzdula a vér minden tagaiban,
Hogy erre kijönne, gondolá magában.

De Kundnál is hasonlókat olvasunk:

Megrögzött szívében a pogányi vakság,
Elméjét viseli a régi hátorság,
Nem megyen el róla, s a nagy homályosság,
S magát nem ismeri, hogy merő gyarlóság.

A honfoglalók csatáit „vérontásként" is emlegeti Listius,[26] és ezek nála nemcsak vitézségről, de kegyetlenségről is tanúskodnak. Ez a felfogás merőben ellentétes a pszeudo-listiusi hun vezérek által közvetítettekkel: pogányságuk nemhogy motivációként nem szolgál, de említésre sem kerül, helyette az önfeláldozás, a közösségért való áldozat példái lesznek, Béla egyenesen főnixmadárrá változik, aki „magát tűzzel megemészti, / S holtával hamvából fiait éleszti." Nehéz elképzelni egy olyan koncepcióit, amelyben az időben korábbi vezéreket nem éri a pogányság vádja, sőt a patriotizmus mintapéldái lesznek,

[26] Gyula: *Márs zászlója alatt fegyverrel vadászó, / Mint a vérontásra egy felemelt zászló*; Vérbulcsú: *Vérontó szablyáját méreggel megkente.*

176

a későbbiek viszont pogány ösztönemberek, akiknek utódai végül jobb belátásra térnek és kereszténnyé válnak.

Ebből a rövid összevetésből látható, hogy a pszeudo-listiusi szövegek egyértelműen a *Mausoleum* mintáját követik, és meglehetősen nagy szakadék tátong köztük és Listius hét kapitányról szóló sorozata között a kereszténység felvétele előtti uralkodók megítélését illetően. Adja magát a következtetés, hogy a pszeudo-listiusi szöveg nem lehetett készen Listius kötetének kiadása előtt. Így Kovács Sándor Iván állítása nem lehet helytálló, miszerint azért nem kerültek volna be a hun vezérek a kötetbe, mivel Zrínyivel szemben Listius nem vállalta volna Buda-pártiságát. Azt nem zárhatjuk ki egyelőre, hogy Listius lenne a pszeudo-listiusi versek szerzője, (azok egyébként is az ő versformáját követik), de mindenképpen a *Mausoleum* latin verseinek elkészülte után kellett születniük. Tekintve, hogy Sigmund von Birken a német változatot 1661-62 környékén fordította,[27] Csernátoni Miklós *Mausoleum*-fordítását is 1661-re datálja a *Thesaurus Hungaricus*,[28] elképzelhető, hogy az 1662-ben kivégzett Listius hozzájuthatott kiadás előtt a latin szöveghez, és annak egy részét le is fordíthatta. Listius egyébként Wesselényi nádor féltestvére volt, akinek azt is köszönheti, hogy sorozatos bűncselekményei ellenére sokáig nem érte utol a büntetés. A bécsi városi tanács 1661 augusztusában hamis pénz verésén kapta, elfogatta, s halálra ítélte. Ezt Magyarországon mindaddig nem tudták elérni, bár már az országgyűlés előtt is szerepeltek bűnei, ám az ellene megindított eljárást féltestvére, Wesselényi Ferenc nádor leállíttatta. Bécsben azonban 1662 januárjában végrehajtották a fővesztést. Wesselényi mint nádor és Nádasdy mint országbíró szoros politikai kapcsolatot tartottak fenn, Komáromy András Listius-életrajzában Nádasdy neve is felmerül egy adott ponton Listius kétes birtokügyeinek tárgyalásakor;[29] arról azonban nincs tudomásunk, hogy ezek a kapcsolatok irodalmi jellegűek is lettek volna.

Ami viszont teljesen bizonyos, hogy a pszeudo-listiusi kéziratot *Mausoleum*-fordításnak kell tekintenünk, ilyenként biztosabban tartozik a *Mausoleum*hoz, mint Listius költészetéhez, bár mindvégig szem előtt tartottuk a szempontot, hogy három kötetbeli Listius-vers társaságában, azokkal egy különös koncepciót alkotva maradtak fenn. Az újonnan feltárt fordítás tömör formájával és invenciózus költői megoldásaival közelebb is áll az eredetihez,

---

[27] 1662 januárjában fejezi ki örömét Nádasdy Birkennek, hogy nemsokára az egész kéziratot nyomdában tudja. l. Rózsa, *I. m.,* 477.

[28] Ez háromszor is fel van tüntetve a kódexen. Egyszer a másoló által, a Béla-vers címe alá szorítva: *NB: Haec omnia sumpta ex scriptis Nicol. Csernatoni 1661. ab eo scripta.* Ezt megismétli egy másik kéz a címlap verzóján, valamint a címlapon is szerepel a *Szerzője Csernátony Miklós 1661-ben* bejegyzés, de át van húzva.

[29] Felesége Draskovich Jánosnak már eladott jószágaira szerződést köt Nádasdyval is, aki dörföli kastélyát és uradalmát adta volna oda a már más tulajdonban lévő hozományért. (l. RMKT XVII./12, 772.)

177

mint Csernátoni és Felvinczi terjengős históriás énekei. A *Mausoleum* egy újabb fordítására, terjedésének, népszerűségének egy újabb bizonyítékára derült tehát fény. A szöveggel kapcsolatos következő elvégzendő feladatnak a szerzőség azonosításának kell lennie.

Irodalomjegyzék

Ács Pál: *„Isten haragja – magyarnak példája". A hun eredet két értelmezése = Clio inter arma. Tanulmányok a 16–18. századi magyarországi történetírásról*. szerk. Tóth Gergely, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Történettudományi Intézet, Bp., 2014, 13–37.

Bitskey István: *História és politika. Leonhardus Uncius verseskötete a magyar történelemről.* In: B. I., *Mars és Pallas között*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2006, 87–106.

Bonfini, Antonio: *A magyar történelem tizedei*, ford. Kulcsár Péter, Balassi Kiadó, Bp., 1995, Forrás: http://www.balassikiado.hu/BB/netre/html/bonfini.html

Csordás Lajos: *Egy vérengző főúr verseskönyvére*, NOL, 2009. 01. 08. Forrás: http://nol.hu/kultura/lap-20090108-20090108-18-315588

Csernátoni Márton: [A hun és magyar vezérek verses históriája] = *Régi Magyar Költők Tára* XVII./10, Az 1660-as évek költészete 1661–1671, szerk. Varga Imre, Akadémiai Kiadó, Bp., 1981, 85–147.

Felvinczi György: *Mausoleum Potentissimorum ac Gloriosissimorum Regni Apostolici Regum et Primorum Militiantis Ungariae Ducum. = Régi Magyar Költők Tára,* szerk. Varga Imre (kiad.): XVII./13, Szentpáli N. Ferenc, Felvinczi György, Pápai Páriz Ferenc és Tótfalusi Kis Miklós versei, Akadémiai Kiadó, Bp., 1988, 180–352.

Komáromy András: *Listi László munkái*, Franklin, Bp., 1891.

Kulcsár Péter: *Berger Illés történeti művei*. Magyar Könyvszemle, 1994/3.

Kunszery Gyula: *A magyar Villon.* Élet és Irodalom, 1963/52.

Listius László: *Magyar Márs avagy Mohách mezején történt veszedelemnek emlékezete*, Bécs, 1653.

Pintér Jenő: *Listius Mohácsi Veszedelmének forrásai.* In: *ItK*, 1906.

Radnóti Miklós: *Listius László. Egy kalandorköltő a XVII. században. = Tanulmányok, cikkek. Szerk. R. M.* Bp., 1956.

Rózsa György: A Nádasdy Mausoleum és Nicolaus Avncini. In: *ItK*, 1970/4.

Szilágyi András: Adalék Listius László forrásaihoz. In: Ötvös Péter – Pap Balázs – Szilasi László – Vadai István (szerk.) *A magyar költészet műfajai és formatípusai a 17. században*, Szeged, 2005, 65–83.

Viskolcz Noémi: *A mecenatúra színterei a főúri udvarban: Nádasdy Ferenc könyvtára*. Szeged, 2013.

Tőzsér Árpád: *A rokokó vers mozdulatai*. In: *ItK*, 1980/4, 409–427.

*** *Mausoleum Potentissimorum ac Gloriosissimorum Regni Apostolici Regum et Primorum Militantis Ungariae Ducum*, Norimbergae: Apud Michaelem et Ioannem Fridericum Endteros, 1664.

178

BODNÁR-KIRÁLY TIBOR

Az elíziumi beszélgetések a 18. század végi magyar politikai irodalomban

A szövegben egy a 18. századdal foglalkozó kutatásokból jól ismert elíziumi beszélgetések műfajának magyarországi használatát vetem össze az utópizmus politikai gondolkodásában betöltött jelentőségével. Az elíziumi beszélgetések így elsősorban műfajiságában kerül elő és vet fel kérdéseket a politikai kultúra és a történeti megismerés számára. A tanulmányban Jörn Rüsen retorikai megismerésről szóló cikkét követve a szövegekre úgy tekintek, mint ami a kor „esztétikai értelemképzésének" része, azaz „lényegében utópikus, a képzelet erejével ugyanis áthágja a valóság határait."[1] Az elízium és az utópizmus összeegyeztetését egy specifikus, fogalomérzékeny megközelítés felől tartom elgondolhatónak, célom pedig a vizsgált korpusz összefüggésében három probléma tisztázása.

Elsőként arra a kérdésre keresem a választ, hogy miként vethető fel az utópia kérdése egy 18. századi politikai, publicisztikai, irodalmi műfaj kapcsán. Másodikként arra kérdezek rá, hogy a kortársak számára ez a műfaj milyen közéleti kérdések megragadását tette lehetővé és ennek milyen jelentősége volt a kor politikai kultúrájában. Végül felvetem, hogy az elíziumi beszélgetések és az őket gyakran jellemző szatirikus hangvétel eltérően a nyugat-európai utópikus irodalom főbb karaktervonásától,[2] a vizsgált esetekben a nyomtatott politikai nyilvánosságra tett reflexiók felől érthető meg a legkönnyebben.

Utópia, elízium, lehatárolás

Az utópiák és utópisztikus művek kapcsán gyakori elhatárolások létjogosultságát mi sem jelzi jobban, mint az a nehézség, hogy az utópia vagy annak bármilyen mutációja mindig olyan jelenségre vonatkozik, ami túlmutat a probléma

[1] Rüsen, Jörn: *A történelem retorikája = Történelemelmélet II,* Ford. V. Horváth Károly, szerk. Gyurgyák János, Kisantal Tamás, Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 995.

[2] Claeys, Gregory: *Utopias of the British Enlightenmen*. Cambridge University Press Cambidge, 1994, vii-xxviii.

179

egzakt megragadását támogató kísérleteken. Az utópia műfajának ez az általános fluid természete hívja fel a figyelmet az eseti lehatárolások során felmerülő problémákra. A leggyakoribb kísérletek az utópia elhelyezésére általánosan abból a „whig" premisszámból indulnak ki, hogy egyes kritériumok figyelembevételével lehetségessé válik egy olyan eszmetörténeti ív megrajzolása, amely a 16. századtól[3] a jelen korig tart. Bár a cél nemes és miért is ne lehetne feltételezni, hogy létezik kapcsolat Campanella államelméleti problémákat taglaló műve, Bessenyei György Tariménes utazása[4] és Aldous Huxley „bestsellere" között, az ilyen válaszkísérletek továbbra is kétségeket rejtenek magukban.

Ezek között talán a legszembetűnőbb problémát az olyan „metafizikai" állásfoglalások vetik fel, melyek a fogalom etimológiájához a szemantikai jelentéstöbblet abszolutizálásán keresztül hozzáférve tesznek különbséget a műfaj egyes darabjai között. Felvetésünk tehát arra vonatkozik, mi alapján sorolható egy mű az utópiák és utópikus művek közé, illetve miként tehető különbség közöttük tartalmi vagy formai jellegzetességeik alapján. E fogalomcentrikus megközelítés szerint alapvető, hogy a műtől és annak környezetében fellelhető fogódzóktól függ elsősorban, miként ítélhető meg az adott szöveg. Ezek között talán a legfontosabb, hogy a mű saját korában utópiának minősült-e vagy sem, illetve csak az utókor tekintett rá ekképpen. Ennek eredményeként előfordulhat olyan eset is, amikor csak azokat a műveket tekintjük utópiáknak, ahol a szöveg saját maga elismeri ilyetén tulajdonságát. És mint azt Paul Ricoeur megjegyzi egy előadásában az utópiákat szerzőik fel szokták vállalni,[5] szemben az ideológiák kiötlőivel. Az utópia kapcsán azonban továbbra is kérdéses, miután figyelembe vettük a lehetséges fogalmi és tartalmi megközelítéseket, mi tekinthető utópiának és mi nem, milyen fogalomrendszer segítségével lássunk hozzá az elemzéshez.

Első, talán leggyakoribb módja, ha különbséget teszünk az utópia szövegek gyakori politikai irányultságát megfogalmazó nyelvezetek között. Ez alapján ugyanis beszélhetünk azon szubtilis céllal megfogalmazott kanonikusként kezelt kora újkori szövegek csoportjáról, amely általános államelméleti, közösségszervezési problémákat fogalmazott meg, szemben azzal az ellentétes pólussal, mely sokkal inkább egy idealizált álláspont kifejezésére szolgált. Ez utóbbi, nem ritkán szubverzív politikai célokat követő kiadványok sokszor alternatív módon, például az utazási irodalom ismert toposzrendszerét átalakítva, kiforgatva, nevetségessé téve értelmezték újra a népi kultúra gazdag hagyo-

[3] A szakirodalom a műfaj megjelenését a politikai gondolkodásba a legtöbb esetben a mai napig Morusz Tamás *Utópia* c. művéhez köti.

[4] Laczházi Gyula: *Társiasság és együttérzés a felvilágosodás magyar irodalmában*, Ráció Kiadó, Budapest, 2014, 147–153.

[5] Ricoeur, Paul: *Bevezető előadás. Tanulmányok az ideológiáról és az utópiáról = Politikai antropológia,* szerk. Zentai Violetta, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 117.

180

mányait.[6] A felosztás emellett magában rejt egy további történeti dimenziót is. Mai szemmel nézve ugyanis egyértelmű, hogy a szubtilis állam- és társadalomszervezési problémákat felvető szövegek helyét a 20. századra átvették az irodalomban és a tömegkultúrában megtestesülő disztópikus és – vagy antiutópikus kiadványok,[7] melyek a klasszikus művek sokszor idealizált szemszögével ellentétben azt sugallták, hogy „a társadalmi világról alkotott megértésünk kulcsának a szenvedés megértését tekintsük."[8]

E tematikai és egyben formai, műfaji átrendeződést komolyan véve lehetséges egy olyan fogalmi keret kialakítása is, amely a felvilágosodás „népboldogító" gondolatának elterjedését követően szárba szökkenő új történetfilozófiai[9] eszmék utópikusságára és ezek politikai veszélyeire kérdez rá. A mannheimi „ideológia és utópia" tudásszociológiai vizsgálatának pesszimizmusa, valamint az ennek táptalaját szolgáltató marxi elmélet[10] továbbgondolása vezette el Paul Ricoeurt ahhoz az állásponthoz, miszerint lehetséges a két rokon jelenség közös fogalmi kategóriák alapján történő kezelése.[11] Legnagyobb nehézségként – megismételve Clifford Geertz észrevételeit[12] – azt a problémát vetette fel, hogy a tudásszociológia megismerő pozíciója képtelen eltekinteni attól a marxi elméletből átörökített nézőponttól, mely az utópiában, akárcsak az ideológia esetében, a gondolkodás imaginárius, destruktív elemeit veszi észre, szemben azok konstruktív szerepével. Ezzel ellentétben Ricoeur egy olyan konszenzust javasolt, amely a közös alapnak tekinthető „képzelet filozófiája" alatt tesz különbséget ideológia és utópia között. Eszerint a „társadalmi képzeletnek" megfeleltethető az ideológia, feladata pedig az, hogy a társadalmi létezés szimbolikus oldalának jelentést tulajdonítva utaljon vissza eredeti köze-

---

[6] Lásd Rabelais, Francois: *Pantegruel*. Osiris Kiadó, Budapest, 2010.

[7] A két fogalom viszonyához lásd: Farkas Ákos: *Cukormentes gépnarancs. Egy disztópia három nézetben = Utópiák és ellenutópiák* [Párbeszéd-kötetek 4.], szerk. Kroó Katalin – Bényei Tamás, 2010, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2010, 209–233; Kocsis Lilla: *„Én csak jel és szimbólum vagyok". Utópikus vonások Babits Mihály Elza pilóta vagy a tökéletes társadalom című művében*. Szeged, 2009, Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar. (Kiadatlan PhD-értekezés) Forrás: http://doktori.bibl.u-szeged.hu/1267/3/kocsis_ doktori.pdf (2014. 05. 21.), 62–69.

[8] Huoranszki Ferenc: *Utópia és politikai filozófia = Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok,* szerk. Uő., Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 41.

[9] Mint történetírói műfajhoz lásd Penke Olga: *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000; Lajtai L. László (szerk.): *A történetírás mint tudomány. A történészi hivatás kialakulása a XIX. századi Franciaországban*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2007.

[10] Eszerint az ideológia fogalom bekebelezi az utópiát. Ennek alapja az a marxi elméletben, hogy mivel mindkettő a nem létezőre vonatkozik, a társadalmi valóság egzakt (korai Marx), majd tudományos (késői Marx) realitásáról nincs mondanivalója. (Ricoeur: *I. m.,* 117–120.)

[11] Ricoeur, *I. m.,* 116–117.

[12] Ricoeur, *I. m.,* 121–123.

181

gére. Ehhez az utópia jelentőségében és funkcionalitásában úgy illeszkedik, hogy közös tulajdonságaikból kifolyólag (azaz torzítják a valóságot, valamint közvetítik, egyben értelmezik a közösségi együttélés szimbolikus oldalát) képes arra, amire az ideológia nem, elképzelni a „seholt", ezáltal megnyitni előtte a lehetséges alternatív világát. Ricoeur szerint az utópiának ez a funkciója azért sem elkülöníthető az ideológiától, mert míg utóbbi a társadalmi rendszerben jelenik meg, addig előbbi a kulturális rendszer („kulturális képzelet") terméke, melynek segítségével lehetőség nyílik viszonyaink külső szempontból történő megfigyelésére.[13]

Az elemzés harmadik, számunkra egyben legkézenfekvőbbnek tűnő módja jellemezhető történeti antropológiaiként is. Ennek függvényében mindig az a kérdés vethető fel, mi az, amit észre akarunk venni a szöveg olvasása közben. Például James Harrington *Oceana*-járól biztosan tudható, hogy a mű minden politikai filozófiai egyediségére rácáfolva komoly hatást gyakorolt a Cromwell-kori Angliában kiformálódó republikánus politikai álláspontra, és így az angol politikai gondolkodásra is.[14] Egy másik példával élve, a történeti vizsgálatok megmutatták, hogy a Napváros megjelenését követően a szerzőt ért tortúrák sem kizárólag a mű promiszkuus tartalmából következtek, sokkal inkább annak a kontextusnak, amelyben a könyv megjelentetése felfogható volt egy a kor teológiai-politikai viszonyrendszerét nyíltan felforgató, megkérdőjelező szándék kihirdetésének.[15] Az utópia politikai kultúra kontextusához történő kötése esetében tehát fennáll a veszély, hogy az kinyert értelmezési keret továbbgyengíti a holisztikus perspektíva megalapozásának lehetőségét. Azaz történeti szempontból a műfaj egyes elemeinek diszkontinuus mivolta kerül az ábrázolás előterébe. A fogalomhasználat legitimitása felől a probléma tehát az, hogy a szövegek „utópikusságára" koncentrálva kell „megtalálni" a visszavezető utat a politikai kultúra és a politikai gondolkodás kontextusához.

---

[13] Az ehhez nagyban hasonló állásponthoz lásd: Szabó 2007, 190–195. Ricoeur példája egyben jól szemlélteti azt az esetet is, miért válik állandó reflexiók tárgyává az utópia a filozófiai diskurzusokban. Huoranszki Ferenc szerint ugyanis e kulturális gyökere miatt a filozófia könnyen kapcsolatba kerülhet az egyéni boldogságot utilitarista módjára kiterjeszteni szándékozó utópiával, miközben előbbit már alapvetően a racionális érvelésnek kellene uralnia. (Huoranszki, *I. m.,* 37.) Szerinte elsősorban ez az oka a 20. század során folyamatosnak tekinthető konzervatív kritikáknak. (Molnár Tamás: *Utópia. Örök eretnekség,* Szent István Társulat, Budapest, 1993.) Ehhez nagyon hasonló (irodalmi) álláspontot képvisel Kocsis Lilla Babits Mihály művét kontextualizáló disszertációjában. (Kocsis, *I. m.,* 69.)

[14] Pocock, J. G. A.: *James Harrington élete és művei = A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe. John Dunn, John G. A. Pocock, Quentin Skinner és Richard Tuck tanulmányai,* szerk. Horkay Hörcher Ferenc, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997, 145–159.

[15] Almási Gábor: *„ÚGY ITT A FÖLDÖN IS". Campanella pogány mennyországa = Utópiák és ellenutópiák [Párbeszéd-kötetek 4.],* szerk. Kroó Katalin, Bényei Tamás L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010, 31–46.

182

Bár a szöveg utópikussága továbbra sem képez olyan keretet, melyre komoly elmélet építhető (e szöveg sem kísérel meg ilyet állítani), sőt tagadhatatlanul ki van szolgáltatva az olvasói önkénynek, talán éppen ezért mégsem tűnik elvetélt ötletnek, hogy ezt a kontextus keresést a 18. század végi magyar politikai irodalom számunkra érdekes és releváns fejezetének darabjain mutassuk be. Az ide sorolandó szövegek amellett, hogy valóban felmutatják az utópiák több jellegzetességét, történeti funkcióikat betöltve eközben más eltérő irányultságokról is tanúbizonyságot tesznek. Az elíziumi beszélgetések helyzetét és karakterér a késő felvilágosodás kori magyar kontextusban ugyanis nagyban befolyásolta, hogy maga a műfaj is politikai célzattal (nem másodsorban a közélet keretein belül a gúny kifejezéseként), külföldi (elsősorban német) mintákra alapozva, fordításként mosódott be a magyar politikai gondolkodás véráramába.[16] Az „elíziumi beszélgetések" különlegessége, hogy az utópikusság kérdése nem tartalmi illeszkedésből következik, hanem az antik Lukianoszi előzményekből fakadóan formai indokokra vezethető vissza.

Természetesen nem állítjuk, hogy a tartalom mellékes kérdés lenne, ha viszont a korabeli politikai kultúrára úgy tekintünk, mint ami képes megszűrni (és átalakítani) – kiváltképp egy európaszerte népszerű műfaj esetén –, mi és milyen tartalommal kerüljön a hazai olvasóközönség szeme elé, azt is el kell fogadnunk, hogy az elíziumi beszélgetések „értéke" legalább annyira függött a magyar viszonyok kompatibilitásától, mint a korabeli politikai történések tematikájától. De először lássuk, milyen összefüggésben helyezte el e műfaj egy-egy darabját Ballagi Géza, aki 1888-ban megjelent könyvében a liberális közjogász szemszögéből vette számításba a századelő történéseit, ebből fakadóan pedig látképe egy jól körülhatárolható politikatörténeti olvasattal hozható szoros összefüggésbe.

[16] Ehhez lásd Kókay György – Buzinkay Géza – Murányi Gábor: *A magyar sajtó története.* (Javított, bővített kiadás.) Sajtóház Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2001, 100. Az elíziumi beszélgetések eme jellegzetessége látványosan különbözik a felvilágosodás olyan utópiáitól, mint Swift Gulliverje, ahol az utazási irodalom maga is egy létező elbeszélő keretként volt adott más irodalmi műfajok számára. Ez utóbbihoz lásd Popova-Novak, Irina: *A nemzet felfedezésének Odüsszeiája. Magyarok Magyarországon és külföldön, 1750–1850.* Korall, 7(2006)/26, 128–152.; Harbsmeier, Michael: *Az útleírások mint a mentalitástörténet forrásai. Gondolatok a kora újkori német útleírások történeti-antropológiai elemzése kapcsán,* Korall, 7 (2006)/26, 25–53; Burke, Peter: *Útmutatás az utazástörténet számára.* Ford. Kármán Gábor. Korall, 7. évf. (2006)/26, 5–24.

183

Az elízium beszélgetések kontextusai Ballagi Géza 1888-as művében

Ballagi az 1888-ban megjelent könyvében (*Politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*) tesz említést az 1780–1792 között fellendülő politikai irodalom aránytalan megoszlásáról, amikor is a továbbterjedést akadályozva végül a cenzúra „állta útját a szellemi törekvéseknek."[17] Az elíziumi irodalom Ballaginál előkerülő darabjait a szerző a II. Lipót személyét tárgyaló (röpirat)irodalomban, ott is a „Visszaemlékezések II. József uralkodására" fejezetcím alatt helyezi el, de nem mint politikai műfajt jellemzi, hanem gyaníthatóan az akkoriban heves vitákat kiváltó alkotmányosság kérdésének hiányában csak utal arra, hogy ezek a szövegek „József uralkodásának megítélésében nem a *Manch Hermæon* nyomdokain jár[nak]"[18]. (Kiemelés – B. K. T.) A II. József halálával meginduló közéleti viták, nem függetlenül az országgyűlést előkészítő megyegyűléseken formálódó megyei álláspontok és az ezek keretét adó követi levelek megfogalmazásától a józsefi reformok kudarcának okait taglalták. Ballagi ezt a diskurzust a hozzászólók álláspontjai alapján az 1790. február 20-án elhunyt uralkodó politikai hagyatékához utalta, a vitát pedig két részre osztotta. Az első szakasz az ún. „Bábel–Ninive-vita" folyományaként megszülető polemikus, a magyarországi rendeket, a társadalmat és jogi kultúrát (főleg a Corpus Jurist) nem ritkán éles kritikával illető röpiratok csoportját és az ezekre adott feleleteket taglalta.[19] Míg a második szakaszt, mint az a fentiekben már említettem, a polemikus irodalom vonzáskörén túlra eső, az uralkodói portré megrajzolását egy többé-kevésbé kiegyensúlyozott sztoikus megítélésre törekvő szövegkorpusz képezte.[20] Érdekesség, hogy a gyakorlat szintjén habár mind a két „korpusz" a korabeli politika működését befolyásoló mozgásba lendülő politikai idő problémájára reflektált, ezt rendkívül eltérő módokon, a korabeli diszkurzív hagyományok és nyelvjátékok egymással nem párbeszédképes szintjein vitte végbe.

Feltételezzük tehát, hogy a II. József halála után megélénkülő magyarországi nemesi politika számára az uralkodói intézkedések átértékeléséhez nem

---

[17] Ballagi Géza: *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*, Franklin Társulat, Budapest, 1888, 5.

[18] Ballagi, *I. m.*, 408. A „Manch Hermæon" (teljes címe: *Politisch – kirchliches Manch Hermæon von den Reformen Kayser Josephs überhaupt vorzüglich in Ungarn, mit nüztlichen Winken zur Richtung der Gesinnungen des Adels der Geistlichkeit und des Volks auf den nächst bevorstehenden Reichstag in Ungarn*) szerzője (Ballagi szerint Hajnóczy József, egy kiskéri evangélikus pap) saját protestáns nézőpontjából fogalmazza meg a magyarországi papság és arisztokrácia kritikáját. Állásfoglalását a józsefi intézkedések helyességére, a magyar nemesség sztereotíp képére és annak a nemzeti haladást gátló hatására futtatja ki. (Ballagi, *I. m.,* 398–406).

[19] Ballagi, *I. m.,* 381–408.

[20] Ballagi, *I. m.,* 409–418.

184

csak jól kézzelfogható aktuálpolitikai érdekek (mint a rohamosan közeledő országgyűlés) kapcsolódhattak, hanem a monarchián belüli politika, az államberendezkedés, illetve a politikai kultúra metszéspontjából fakadó szimbolikus funkciók folyamatos megerősítésének igényehez. Bár kétségtelen, hogy a Ballagi által felállított (általunk nem tárgyalt) első csoport a korabeli alkotmányos politika működésének szempontjából meghatározóbb jelentőséggel bírt, és így közvetlenül bekapcsolódott a korabeli politikai nyilvánosságot legerősebben reprezentáló országgyűlés összeülésének előkészítő vitáiba, az sem elhanyagolandó kérdés, hogy II. József minden „különcsége" ellenére magyar király volt (mint népének atyja[21]), aki életében és halálában a magyar politikai közösség folytonosságát volt hivatott megjeleníteni. Utóbbi szimbolikus funkció kifejezésére ezért is megfelelőbbnek tűnik az elíziumi beszélgetések klaszszikus mintákat újraélesztő műfaja.[22]

Ballagi több helyen kiemelte, hogy a jozefinizmusra történő visszaemlékezés során az elíziumi szövegek bár rendre másra helyezték a kritika súlypontját, mégis egy kiegyensúlyozott uralkodói portré megrajzolásában érdekeltek. Tipikus példaként idézve a Horányi Elek által írt beszélgetést,[23] melyben a Józsefről szóló ítéletet a néhai Szent László királlyal mondatja ki: *„Ha [...] József élettörténetét közelebbről szemügyre vesszük, alig találunk abban egyetlen momentumot is, melyről határozott ítéletet mondhatnánk. [...] ha mélyebbre tekintjük a dolgot: hibáit nem fogjuk hibáknak s erényeit nem fogjuk erényeknek találni: hanem megfordítva, arra meggyőződésre jutunk, hogy erényei voltak a hibák s hibái az erények."*[24] Ballagi azonban nem tért ki arra, hogy az idézetnek önmaga tartalmi jelentésén túl mi lehetett a kapcsolata a korabeli alkotmányos politikával. A „Bábel–Ninivevitánál" ez a kontextus a röpiratok támadó, polemikus éle miatt eleve adott lehetett, viszont a „visszaemlékezéseknél" már kevésnek bizonyult. Az mindenestre bizonyos, hogy Ballagi nem az elíziumi irodalom specifikumaira koncentrált, hanem annál széles merítésből dolgozott, mikor igyekezett megtalálni a politikai irodalom eme szövegcsoportját összetartó elemeket.

A Horányitól vett idézet annyiban mégis tanulságos lehet, hogy rámutat az elíziumi beszélgetések műfajának egyik tipikus jellemzőjére. Eszerint a röpirat tartalmi mondanivalójának függvényében valószínűsíthető, hogy az uralkodó életét és személyiségét az erények és tettek egy szintre kerülésében nyugtázó erkölcsi ítélet magában hordozta a korabeli kegyességi irodalom morali-

---

[21] Gerő András: *A magyar Habsburg – szükséglet, lehetőség és valóság = Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX. századi történetéből*, szerk. Uő, Eötvös Kiadó – PolgArt. Budapest, 2004, 79–126.

[22] Kétségtelen ugyanakkor, hogy ezt a funkciót abban az időben más műfajok (például a koronázási ünnepségekről szóló számtalan személyes beszámolók, röpiratok) is képesek voltak ellátni.

[23] Horányi Elek: *II. Josephus in campis Elysiis. Somnium Eleutheri Panonii*, 1790.

[24] Ballagi, *I. m.,* 442.

185

záló és a halott királyt búcsúztató szövegek sztoikus műfaji konvenciókat is.[25] Ennek eredményeként az uralkodó lelke csak a földi élete során elkövetett jó és rossz cselekedetekkel szembesülve, majd azokon felülemelkedve nyerhetett befogadást a holtak birodalmába.

Az elíziumi beszélgetések műfajának politikai jelentősége tulajdonképpen ennél a pontnál veszi kezdetét, vagyis a lélek túlvilágra való átlépésénél. Maradva a Ballagi által említett példánál több olyan szöveg is megemlíthető, amelyek Horányi művéhez hasonló, vagy attól éppen eltérő módon értelmezték az elíziumi mezőkön lezajlott „politikus" beszélgetéseket. Szirmay Antal,[26] akárcsak Horányi, a korábbi uralkodókkal, államférfiakkal, a felvilágosodás teoretikusaival (Mária Terézia, II. Rákóczi Ferenc, Voltaire) mondatja el a józsefi időszak kritikáját, miközben semmi kétséget nem hagyott afelől, hogy egy olyan uralkodóról volt szó, *„a' ki a' maga uralkodására való jutásának leg elsö szempillantasaitól fogva fáradhatatlan vólt a' maga Tudományainak minden hibáinak orvoslásában"*[27]. De Ballagi említést tesz egy olyan Erdélyben kinyomtattatott röpiratról is, ahol két ügyvéd vitatja meg a II. József idején életbe léptetett perrendtartás kérdéseit[28] („Josefinische Gerichtsordnung"). Az elíziumi műfaj antik hagyományai kapcsán megemlíthető az a németből magyarra fordított felvilágosodás ellenes röpirat is, ahol a szerző Minósz király birodalmában lezajlott lázadás példáján magyarázza el, hogy miért ártalmas a közerkölcsökre, ha a francia forradalom („zenebona") mintájára megváltoztatják a monarchikus berendezkedést és leváltják a királyokat, feloszlatják az egyházat, megszegik a törvényeket, majd egymás ellen lázítják a német fejedelemségeket.[29] A műfaj emellett alkalmasnak bizonyult arra is, hogy akár egy a későbbi II. Lipót királyról szóló magyar prófécia vagy egy I. (Corvin) Mátyástól származó versekbe szedett levél formájában adjon tanácsot a józsefi kort követő időszak történéseire.[30] Végül itt érdemes megemlíteni azt az esetet, amikor az elíziumi beszélgetések az aktuálpolitikai használattól eltérve egyéb morális, vallási, kulturális vagy éppen filozófiai kérdések taglalásához és kifigurázásához kötődött.

---

[25] Szűcs Zoltán Gábor: *„Hogy Isten Fijai légyünk". Egy református köznemes élete a halotthúcsúztatók tükrében.* Egyháztörténeti Szemle, 11 (2010)/3.

[26] Szirmay Antal: *A' Második Iósef az Elisium mezején*. Pest, 1790.

[27] Kovács Ákos András, Szűcs Zoltán Gábor (szerk.): *„Lelkek az Elisium mezején". Szövegek a 18. századi magyar politikai kultúra tanulmányozásához*. Atelier | Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár , Budapest, 2010, 265.

[28] ? (1791): Procurator Simon és Vinkler a más világon. Kolozsvár. (Ballagi, *I. m.,* 412–413).

[29] ? (1792): Holtaknak politikus beszélgetései e' mostan folyó 1792-dik esztendőbéli Nevezetesebb történetekről a' vagy az élők, 's holtak között költött titkos levelek' váltsága (Részlet). Pest. (Kovács–Szűcs, 2010, 245–249.)

[30] Keresztúri József (1790): Második Leopold magyar király Eleuterinek, egy magyar profétának látása szerint. Pozsony (Részlet). (Kovács–Szűcs, *I. m.,* 250–257.) Baloghy József (1790): Első Mátyás Kiály levele a' holtak mezeiről a' magyarokhoz. Pest. (Kovács–Szűcs, *I. m.,* 275–279).

186

Ilyen volt például Bessenyei György *Az Eliseum tsendes Mezején Plátó egy Baráttal öszve jön* című dialógus, ahol a szerző egyfajta „régiek és modernek vitájába" ágyazta a katolikus vallás értelmén és az egyház visszaéléseiről tanácskozó két bölcs, Platón és egy kapucinus szerzetes, dialógusát.[31] Egy másik példában Péczeli József is alkalmazta ezt a kritikus elbeszélői módot, amikor a Mindenes Gyűjtemény 1790. januári levelében az újév kapcsán a múló időről és az erkölcsöket nemesítő tevékenységekről osztotta meg olvasóival egy elíziumi álmát.[32] Mint azt láttuk tehát az elíziumi beszélgetések műfajának jellegzetessége közé sorolható a direkt politikai irányultság, ami részben az antik eredetre visszanyúló műfaj politikai alkalmasságából következik. Az általános megfogalmazás szerint a görög mitológiában az elízium az a hely a túlvilágon, ahol az istenek kegyeltjei élhettek örök boldogságban. Az antik szerzők még megpróbálták topográfiailag elhelyezni például a mai Atlanti-óceán közepén, de Homérosz az Odüsszeiában, Vergilius az Aeneisben is tett róla említést.[33] A műfaj 18. századi használata, bár megőrizte az erős antik mitológiai

---

[31] Szilágyi Ferenc: *Bessenyei megtalált „Ősholmi'-ja,* ItK, 94 (1999)/2, 269–271. vö. Penke Olga: *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000, 52. Az írás erős protestáns szemléletét és helyenként trágár megfogalmazását (lásd Platón a Baráthoz: „Lehettél te olly idétlen, hogy magadat egy illy ostoba kárhozat alá vesd a világba; és mind megbolondulhattak a' halandók, kik illyen hivatalokat szenyvednek magok közt. Van e' az emberi Nemnek még a' földön sok ollyan ganéjja, mint te voltál?") magyarázhatja, hogy a szöveg az Ősholmi megszületése idején, azaz 1777–1779 között, Bessenyei protestáns egyházi szolgálatának első éveiben keletkezett. (Vö. Bessenyei György: *A Holmi*. Sajtó alá rend, Bíró Ferenc, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 21–31.; 48–50.; 65–69.) Miután a kapucinus barát saját maga ismeri el az ókori bölcsnek a katolikus egyház bűneit és a pápa visszaéléseit Platón a dialógust lezárva felháborodásában így kiált fel: „Hatalmas Egek, hová lettek az emberek? Ha valaha Athenásba, Spártába, Thebásba, ki állván a' Piatzra tanította vólna, hogy Jupitert, Minervát, Venust Testestől Lelkestől meg-ette, hid' el: vagy forró ónat töltöttek volna a torkába, vagy bolond házba zárták volna. De hogy is lehetne ollyan Vallást magyarázni (: nem tsuda, ha nem magyarázhatsz:) mely szerint Embernek Istent kell enni, ah! Jupiter, hogy nézheted, be el-restültél."

[32] *Az Időről* című írás alkalma az új év és hogy ki mivel tölti az idejét. Péczeli ehhez a felvezetéshez egy rövid történetet is csatol, amely álmában Lukiánosz könyve kapcsán történt meg vele. Péczeli ebben az elíziumi kontextusban a lelkek sorsáról szóló mennyei ítéletet a földi élet erkölcsi minőségétől tette függővé. (Foucault, Michel: *Eltérő terek = Nyelv a végtelenhez*, szerk. Uő. Latin Betűk, Debrecen, 1999, 147–155.

[33] Ettől eltérő módon Decsy Sámuel az 1803-ban megjelent Egyiptom históriájában (87) az egykori keleti birodalmat, Egyiptomot említi az Elízium helyeként: „Minden Egyiptomi régi alkotmányok közt leg nevezetesebbek a' Gizéi és Sackarai Piramisok középső Egyiptomnak északi határjai mellett, nemtsak mesterséges épületjeikre, hanem azon ditsőséges térségre nézve is, a' mellyen azok állanák. - Görög Országnak Egyiptom Bőltsei közt tanúlt, 's azon helyen gyakran meg fordúlt leg régibb és nevezetesebb Vers szerzői Orféus és Homérus oda helyeztetik az Elizeum mezejét, a' hol tudniillik, a' régi Hérosoknak és kegyes embereknek lelkeik a' 3000 esztendőknek el telésekig élni és nyájassan társalkodni fognak egymással."

187

toposzrendszert, már alapvetően más szempontból volt fontos a későfelvilágosodás-kori magyar politikai kultúra számára.

Ha a II. József halála alkalmából írt szövegekre tekintünk ez a funkcióbővülés jól észrevehető volt már az említett politikai szimbolika kifejeződésében. Vagyis abban, ahogy az elhunyt uralkodó „portréja" visszahelyeződött egy királyokról élő általános képet közvetítő kommemoratív gyakorlatban, ahol a lélek mint a nép atyja, a politikai közösség folytonosságának és közboldogságának elősegítésén munkálkodik. Ennek következtében az elíziumi mező azzá a hellyé változik a szövegek bizonyos részében, ahol az elhunyt uralkodó élete során valóban számot adhatott azon erényes tetteiről, amelyek következésképpen visszaigazolták az ő földi dicsőségét.[34] Az eliziumi szövegek és a korabeli politikai nyilvánosság relációjában (annak szerkezeti sajátosságából kifolyólag), viszont egy olyan foucault-i értelembe vett heterotóp tér[35] megnyílásáról is beszélhetünk, ahol előtérbe helyeződhetett eme műfaj szatirikus megfogalmazása, amely a holtak nevében egyben a beszélgetés stílusának szubverzív kiforgatását is magában rejtette.[36]

Szatíra és politikai nyilvánosság Szirmay Antal művében

Az 1760-as évek politikai nyilvánosságához képest a Mária Terézia idején tapasztalatható lassú, majd a józsefi időszakra egyre inkább fellendülő politikai irodalom kontextusa újabb érveket szolgáltathat az elíziumi beszélgetések műfajának elhelyezéséhez. Mint azt a tárgyalt időszakra (1780–1792) vonatkoztatva Ballagi Géza is elemezte, a Mária Terézia idején működő szigorúbb cenzúragyakorlathoz és sajtórendeletekhez képest[37] a józsefi kor bár alapjaiban megmaradt a korábbi felfogásnál,[38] több ponton enyhülést eredményezett.[39] A számottevően megugró röpiratkiadáson túl a tematikai sokszínűséghez azonban a kiadásokat korlátozó rendeletek visszavonására volt szükség, ami az 1790-es év elejére a király halálával párhuzamosan következett be. Az elíziumi beszélgetések magyar „sajtókultúrában" történő műfaji megjelenésének

---

[34] Azaz *„hogy a' maga Javát mindég nagyobb nagyobb tökéletességre, 's Bóldogságát nevelhesse."* (Kovács–Szűcs, *I. m.*, 265.)

[35] Foucault, *I. m.*

[36] Kovács–Szűcs, *I. m.,* 239.

[37] Ballagi, *I. m.,* 47–66.

[38] Sőt, az 1789-ben bevezetett „újságbélyeggel" tulajdonképpen tovább terhelte az amúgy jelentős önerőt felszámító hírlapok költségeit, ami így sok esetben a végleges ellehetetlenülést jelentette. (29)

[39] II. József például a referáló hírlapokat nem tartotta veszélyesnek, ezért azok cenzúráját a helyi hatóságokra bízta. A könnyítések inkább az egyházügyeket érintették, szemben a politikai hírlapírás lázító tartalmával. (Kókay György – Buzinkay Géza – Murányi Gábor: *A magyar sajtó története*. (Javított, bővített kiadás.) Sajtóház Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2001, 28–29.)

188

hátterében így tehát olyan elképzelések is fontos szerepet játszhattak, mint a nem modern értelembe vett (cenzúra)szabadság, ami immáron a nyomdák oldaláról is lehetővé tette ezeknek a röpiratoknak a kiadatását.[40]

A korabeli politikai irodalomból számtalan példát lehet kiemelni arra az esetre, amikor egy-egy röpirat megsértette a nyilvános beszéd valamilyen írott-íratlan konvencióját. Bár a II. József halálát követően enyhülő sajtóviszonyok hosszútávon a kor mércéihez képest is egy szabadabb hírlapirodalom kialakulásához vezethettek volna, az elíziumi beszélgetések ez alól műfaji hagyományainak indokán is képes volt felmenteni magát.[41] Szirmay Antal ezt műve bevezető szakaszában nyíltan kimondta, miközben különbséget tett az elízium-fikció világát uraló szabad beszéd és „felső világ" viszonyaira vonatkozó szabályok között.[42] A szabad vagy „szabados" beszéd ebben a kontextusban többrétegű jelentéssel bírt. Egyrészt jelenthetett egy kívánatos állapotot, amelynek propagálása a 18. század végének nyilvánosságában normasértéshez vezetett. Másrészt, utóbbira reagálva szerepe lehetett a szigorú konvenciókhoz kötött nyilvános beszédmódok szabályozottságának feloldásában, kiforgatásában és egy szatirikus műfaj- és normarendszernek való alárendelésében, ahol a beszéd modalitása erős integratív funkcióval bírhatott. Végül ennek járulékos következményeként sor kerülhetett az új körülmények közepette modellált ideális politikai nyilvánosságban a kritika gúnyos kimondására.

Szirmay művében az elíziumi mezőkre bebocsátást nyerő II. József az első pár találkozás alkalmával sorjában először anyjával, Mária Teréziával, aztán apjával Lotaringiai Ferenccel, majd II. Frigyes porosz királlyal és kísérőivel Voltaire-rel és d'Argens márkival beszéli meg az trónon eltöltött évek kormányzati elvek és a megvalósulás közötti ellentmondásokat. Vagyis az elízium új lakója, esetünkben az egykori uralkodó II. József, ebben az esetben csak úgy foglalhatja el az őt megillető helyet, ha feladva céljai megvalósítását, a találkozások során alkalmat kerít az emlékezetben hosszútávon megmaradó kormányzati szándékok újraértékelésére. Ezt a szatirikus verdiktet a szerző a röpiratban József apja (Lotharingiai Ferenc, I. Ferenc német-római császár) közli, amikor az ifjú király aggodalmaskodó ellenvetéseire reagálva két egymást követő passzusban vázolja fel, miként fog festeni fia a „históriákban", és hogyan fog folytatódni az a politika, amit elkezdett.[43]

A szöveg gúnyos, szatirikus megfogalmazásán a 18. századi komikumelméletek több műfaji sajátossága is érződik. A művészi leleplezésre mint a sza-

---

[40] Vö. Kókay, 1979, 140.

[41] Kókay, 1979, 100.

[42] Teljes idézet: „A' mi ezeket az együtt való beszélgetéseket illeti, némelly itt elö fordúló dolgokra nézve nem szükség meg jedzéseket tenni, vagy mentségekkel élni. Gondollya meg minden, hogy a' Lelkek az Elisium mezején nem pedig itt a' felsö világon beszélnek – azért nem lehet ö töllük kívánni sem a' beszédbeli illendöségét, sem azt hogy nagyon meg rágják a' szót minekelötte azt ki köpnék." (Kovács–Szűcs, *I. m.,* 265.)

189

tíra egyik ismert jellegzetességére lehet jó példa az imént idézet beszélgetés II. József és apja, Ferenc császár között. De Mária Terézia szájából is elhangzik a kritika, miszerint fia uralkodása végén tapasztalható népszerűtlenségének legfőbb oka reformtörekvéseinek gyors megvalósításában volt keresendő.[44] Mint azt Szalay Károly írja, a szatíra olyan jelenségeket pellengérez ki, melyek *„az emberi értelemre, érzelemre, társadalmi, politikai berendezkedésre, életvitelre nézve veszedelmet rejthet magában”*,[45] miközben azt sejteti, hogy a jelenségnek nemcsak szinkron-, hanem utóélete is van. Az elíziumi beszélgetések szövegkorpuszát figyelembe véve ez nem vonatkozik másra, mint a kipellengérezni, leleplezni vágyott kor politikai kontextusára, ahol a szerző eltávolodva művének tárgyától eleve egy emelkedettebb pozícióból fordul szembe a józsefi kor hagyatékával. Szirmay szövegében ez a pozíció a holtak mezején „homo novus”-ként bemutatkozó ifjú császár beszélgetésről beszélgetésre megerősödő folyamatos alárendelődésében nyer értelmet. Habár végig rokonai, tanácsadói és kortársai veszik körül, a tizenegy „találkozás” során minden egyes alkalommal az uralmával és a Habsburg ház politikájával kapcsolatos bel- és külpoltikai események képezik a vita tárgyát.

Mint azt a 19. század első harmada során írt esztétikai, filozófia köntösben megjelenő „humorelméletek” is megjegyzik, a 18. század irodalmában a szatíra és a humor képviselőinek más társadalmi kihívásokra kellette választ adnia, mint a száz évvel később élt utódoknak. Részükről ugyanakkor ez a

---

[43] „FERENTZ Császár.
Ki küszködhetik az ellen a’ mi ö reá ki vagyon mérve! – A’ Te igyekezeteid ditséretre méltók vóltak – A’ Te egyedül való szandékod mindég a’ vóltt, hogy a’ Te népednek elö menetelit ’s bóldogságát öregbittsed. Az Historiákban mindég meg marad néked az a’ neved, hogy Te nagy és munkás Fejedelem vóltál.
JÓSEF II.
Leg alább belsö képen tsendes az én Lelkem, mert az én tzélom minden újjitásaimbe ’s igyekezeteimbe a’ közönséges haszonnak elö mozditása vóltt – Az én képzelödéseim gyakran meg tsaltak engem – és most sok dolgot más formán folytatnék.
FERENTZ Császár.
Sokszor úgy látszik hogy tsalhatatlanúl meg fog enni a’ mit vár az ember, de a’ dolog folytatása modja más formán ütt ki, és nem lehet az á’ vége, a’ mellyet az ember magába fel tett. – A’ ki Te utánnad fog uralkodni, majd jobb módját találja a’ dolognak, ’s jobban meg fözi magában hogy vigye véghez azt, a’ mizbe Te bele fogtál.” (Kovács–Szűcs, *I. m.*, 268.)

[44] „MÁRIA THERESIA
[...] De mivel most tsak magánosan vagyunk, kintelen vagyok megvallani, nékem úgy tetszik, hogy a’ Te újjitásaidhoz, javitásaidhoz, igazitásáidhoz, igen hirtelen fogtál, minekelötte még a ’ szükséges elegedendü készületek ezekre az hasznos újjitásokra készen lettek vólna; a’ vóltt annak az oka, hogy eleinte a’ mint reménytelen esett rajtok, mindennek helyet adtak – de mikor azután gondolóra vették a’ dolgot, a’ Te ditsöséges uralkodásodnak a’ vége felé minden béketelenkedett és ellent állott.” (Kovács–Szűcs, *I. m.,* 267.)

[45] Szalay Károly: *Komikum, szatíra, humor,* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1983, 143.

190

visszatekintés egyben a letűnt kor stíluseszményével való éles szakítást jelentette. Az általuk megfogalmazott kritikák jogosságától függetlenül, számukra a 18. század végének szatirikus hangvétele csak abban az esetben volt elfogadható, ha a társadalom – Bárczy Károly szerint például cinikus[46] – kiforgatása párosult a profán szórakoztatás, valamint az erkölcsi nevelés és okosítás felvilágosult eszményével. Az 1760-ban megjelenő *Szent Hilarius* szerzője, Bod Péter evangélikus lelkész éppen az imént említett erkölcsnemesítő és nevelő célzatban jelölte meg a „komikus-humoros-szatirikus" művek hasznosságát, miközben megkísérlte definiálni a jelenséget. Eszerint: *„Az éles, elmés, szúrós együtt való beszélgetések, satírák, orcázó versek, amelyek ismét azért iratnak, hogy fullánkot hagyván az olvasóknak elméjekben, a vétkektől elvonattatnának."*[47]

Annak, hogy a 19. században már másként gondolkodtak Bod Péter definíciójáról, egyik oka lehetett az az átrendeződés, mely a humor fogalom 18. századi jelentésével ellentétben (kedély, kicsapongás), a külföldi recepció alapján kezdi el a fogalmat a lélek állapotának leírására használni. Greguss Mihály 1826-ban megjelenő *Compendium aestheticae* című munkájában[48] a komikum már úgy szerepelt, mint *„valamely rútság, absurdum, ami váratlanul lepi meg a befogadót."*[49] Míg Névy László 1855-ben megjelenő *Hestetische Forschungen* c. művében egyszerűen a lélek állapotának veszélyeztetésével jellemezte a felvilágosodás korának szatirikus szerzőit: *„Lucián, Voltaire vagy Heine gúnyja elfojtja a szabad lélegzést, pedig a komikumnak soha sem célja a kedély nyomása; s ott ahol a gúnyhahota zajong, megszűnt a tiszta vidámság múzsája beszélni."*[50]

A 19. század kritikája az elíziumi beszélgetések szempontjából mégis azért lehet tanulságos számunkra, mert világosan jelzi egy a saját korában is vitatott szatirikus műfaj korlátait a magyar politikai kultúrában. Az elízium, mint az „új kulturális természet"[51] sehol sem létező topikus helyszíne, ugyanakkor épp olyan jól elhelyezhető a 18. századi közköltészet és a paszkvillus irodalom kontextusában, mint az 1790–1792 között végbemenő magyar politikai nyilvánosság szerkezetváltozásában. De talán Szirmay Antal is valami hasonlót akart kimondatni II. Frigyessel művének utolsó lapján: *„Igen jó az, hogy a' mint itt vagyunk, nintsen meg bennünk az az érzékenység a' melly szerint a' felsö világon némelly dolgokhoz közünk volt."*[52]

---

[46] Szalay, *I. m.,* 271.
[47] Szalay, *I. m.,* 239–240.
[48] Magyarul lásd Greguss, 2000.
[49] Szalay, 1983, *I. m.,* 248–249.
[50] Szalay, 1983, *I. m.,* 278–279.
[51] A megfogalmazáshoz lásd Kroó Katalin: *„Árkádia"-tól „elysium"-ig a műfaji gondolkodás útján. A szentimentális idill művészi átváltoztatása Dosztojevszkij Fehér éjszakák című regényében = Utópiák és ellenutópiák*. szerk. Uő – Bényei Tamás, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010, 133–161., 158.
[52] Szirmay, *I. m.,* 64.

191

Irodalomjegyzék

Almási Gábor: *„ÚGY ITT A FÖLDÖN IS”. Campanella pogány mennyországa = Utópiák és ellenutópiák [Párbeszéd-kötetek 4.],* szerk. Kroó Katalin, Bényei Tamás L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010, 31–46.

Ballagi Géza: *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*, Franklin Társulat, Budapest, 1888.

Bessenyei György: *A Holmi*. Sajtó alá rend, Bíró Ferenc, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.

Burke, Peter: *Útmutatás az utazástörténet számára.* Ford. Kármán Gábor. Korall, 7. évf. (2006)/26, 5–24.

Claeys, Gregory: *Utopias of the British Enlightenmen*. Cambridge University Press Cambridge, 1994.

Farkas Ákos: *Cukormentes gépnarancs. Egy disztópia három nézetben = Utópiák és ellenutópiák* [Párbeszéd-kötetek 4.], szerk. Kroó Katalin – Bényei Tamás, L'Harmattan Kiadó, Budapest 2010, 209–233.

Foucault, Michel: *Eltérő terek = Nyelv a végtelenhez*, szerk. Uő. Latin Betűk, Debrecen, 1999, 147–155.

Gerő András: *A magyar Habsburg – szükséglet, lehetőség és valóság = Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX. századi történetéből*, szerk. Uő, Eötvös Kiadó – PolgArt. Budapest, 2004, 79–126.

Greguss Mihály: *Az esztétika kézikönyve. Compendium aestheticae*. Ford. Polgár Anikó. Kalligram, Pozsony, 2000.

Harbsmeier, Michael: *Az útleírások mint a mentalitástörténet forrásai. Gondolatok a kora újkori német útleírások történeti-antropológiai elemzése kapcsán,* Korall, 7 (2006)/26, 25–53.

Horányi Elek: *II. Josephus in campis Elysiis. Somnium Eleutheri Panonii*. 1790.

Huoranszki Ferenc: *Utópia és politikai filozófia = Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok,* szerk. Uő, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 35–41.

Kocsis Lilla: *„Én csak jel és szimbólum vagyok”. Utópikus vonások Babits Mihály Elza pilóta vagy a tökéletes társadalom című művében*. Szeged, 2009, Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar. (Kiadatlan PhD-értekezés) Forrás: http://doktori.bibl.u-szeged.hu/1267/3/kocsis_doktori.pdf (2014. 05. 21.)

Kovács Ákos András, Szűcs Zoltán Gábor (szerk.): *„Lelkek az Elisium mezején”. Szövegek a 18. századi magyar politikai kultúra tanulmányozásához*. Atelier – Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, Budapest, 2010.

Kókay György – Buzinkay Géza – Murányi Gábor: *A magyar sajtó története*. (Javított, bővített kiadás.) Sajtóház Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2001.

Kroó Katalin: *„Árkádia”-tól „elysium”-ig a műfaji gondolkodás útján.* A szentimentális idill művészi átváltoztatása Dosztojevszkij Fehér éjszakák című regényében = Utópiák és ellenutópiák, szerk. Uő – Bényei Tamás, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010, 133–161.

Lajtai L. László (szerk.): *A történetírás mint tudomány. A történészi hivatás kialakulása a XIX. századi Franciaországban*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2007.

Laczházi Gyula: *Társiasság és együttérzés a felvilágosodás magyar irodalmában*, Ráció Kiadó, Budapest, 2014.

Mindenes Gyűjtemény, I. lev. (1790) 2. sz.

192

Molnár Tamás: *Utópia. Örök eretnekség,* Szent István Társulat, Budapest, 1993.
Penke Olga: *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák. A francia és a magyar felvilágosodás*, Balassi Kiadó, Budapest, 2000.
Pocock, J. G. A.: *James Harrington élete és művei = A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe. John Dunn, John G. A. Pocock, Quentin Skinner és Richard Tuck tanulmányai,* szerk. Horkay Hörcher Ferenc, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997, 145–159.
Popova-Novak, Irina: *A nemzet felfedezésének Odüsszeiája. Magyarok Magyarországon és külföldön, 1750–1850.* Korall, 7(2006)/26, 128–152.
Rabelais, Francois: *Pantegruel*. Osiris Kiadó, Budapest, 2010.
Ricoeur, Paul: *Bevezető előadás. Tanulmányok az ideológiáról és az utópiáról = Politikai antropológia,* szerk. Zentai Violetta, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 116–126.
Rüsen, Jörn: *A történelem retorikája = Történelemelmélet II,* Ford. V. Horváth Károly, szerk. Gyurgyák János – Kisantal Tamás, Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 988–998.
Szabó Márton: *Politikai példaképek és utópiák = Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*, szerk. Uő, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009, 190–195.
Szalay Károly: *Komikum, szatíra, humor,* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1983.
Szilágyi Ferenc: *Bessenyei megtalált „Ősholmi'-ja,* ItK, 94 (1999)/2, 269–271.
Szirmay Antal: *A' Második Iósef az Elisium mezején*, Pest, 1790.
Szűcs Zoltán Gábor: *„Hogy Isten Fijai légyünk". Egy református köznemes élete a halotthúcsztatók tükrében.* Egyháztörténeti Szemle, 11 (2010)/3, 48–71.

193

NAGY ÁGOSTON

Néhány gondolat a republikanizmus historiográfiájáról és kutathatóságáról Wyger Velema könyve kapcsán[1]

A következő tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy egy holland kutatás példáján keresztül röviden felvillantsak valamit a republikanizmusokkal foglalkozó eszmetörténet-írás buktatóival és lehetőségeivel kapcsolatban. Ebben a sorvezetőm Wyger Velema kötete lesz, amely ugyan idestova nyolc éve jelent meg, de különösen a magyar tudományosság kontextusában még ma is üdítően hat. A könyv megközelítési módjának és gondolatmenetének összefoglalásával egy olyan rugalmas és eklektikus metodológia működésének, illetve az ennek alkalmazásával felépített narratívának a bemutatása a célom, amely azon túl, hogy kapcsolódik az anglofón mainstream eredményeihez, mégis egy, a 18. századra már (fél)perifériális helyzetben lévő politikai kultúra sajátos adottságaiból és jellegzetes forrásaiból építkezik.

Írásom első részében rövid áttekintést adok az anglofón történetírásban lezajlott „republikánus fordulatok" nagy elbeszéléseiről és kritikai recepciójukról, majd a republikanizmussal kapcsolatos empirikus vizsgálódások és módszertanok diffúziójáról. A második részben pedig bemutatom Velema álláspontját, amely a németalföldi republikanizmus sokszínűségét és sajátosságait hangsúlyozza a republikanizmus historiográfiájáról, illetve a holland eszmetörténet-írás problémáiról és feladatairól szóló viták tükrében.

Azzal a nem titkolt szándékkal teszem ezt hogy bemutassak néhány olyan problémát, amelyek saját szűkebb tudományterületeim, a hazai diszkurzív politikatudomány, illetve a 18–19. század fordulójával foglalkozó magyar politikai eszmetörténet-írás számára is relevánsak lehetnek.

[1] Velema, Wyger R. E.: *Republicans: Essays on Eighteenth-century Dutch Political Thought.* (Brill's Studies in Intellectual History 155) Brill, Leiden–Boston, 2007.

194

Republikánus fordulatok az eszmetörténet-írásban: a nagy elbeszélésektől a republikanizmusok sokféleségéig

A republikanizmus eszmetörténete legkésőbb J. G. A. Pocock mára már klasszikusként tisztelt és kritizált monográfiája, *A machiavelliánus pillanat*[2] óta az egyik slágertémának számít a politikai gondolkodással foglalkozó anglofón történészek körében.[3] Az angol nyelvű tudományosságban az eszmetörténeti boomot a republikanizmus hagyományával kapcsolatos viták sora követte. A gazdag történeti anyagot később többen a politikai filozófia oldaláról is igyekeztek hasznosítani, ezekben a diskurzusokban nem egy eszmetörténész maga is határozottan állást foglalt, magasabb absztrakciós szintre emelve korábbi történeti kutatásainak tapasztalatait. A republikanizmusról szóló angol és amerikai tudományos beszéd már a kezdetektől sem puszta antikvárius érdeklődésből fakadt, de a saját – akár az egyetemes nyugati, akár a nemzeti – politikai hagyománnyal való számvetést is jelentette.

A republikanizmus hagyományának felfedezése szinte a kezdetektől összekapcsolódott a társadalomtudományok nyelvi fordulatára történeti oldalról reagáló kontextualista módszertanokkal. Angliában már a Herbert Butterfield által „whig elbeszélésnek" nevezett értelmezési hagyomány kritikájára épülő módszertani programokból is logikusan következett az, hogy az angol politikai gondolkodás korábban ismeretlen rétegeit tárták fel a kutatók, Pocock például az „ősi alkotmányhoz" kötődő szokásjogi és a republikánus beszédmódot. Az Egyesült Államokban pedig a korábban domináns történetírói iskolákkal, mint a progresszivista vagy a konszenzus-iskola, és a történeti önértelmezés locke-iánus, liberális kereteivel szemben léptek fel az alapítás körüli politikai viták pamfletirodalmának republikánus olvasatát hangsúlyozó történészek.

Talán már ezek alapján is nyilvánvaló, hogy a republikanizmus historiográfiájának egyszerre kell tekintettel lennie az eszmetörténet-írás módszertanának változásaira, a forrásként szóba jöhető szövegcsoportok kibővülésére, illetve a politikafilozófiai elméletalkotás és a történetírás közötti termékeny feszültségre. Az egyes „republikánus fordulatok" is kitermelték a saját kanonikus szövegeiket és szerzőiket (úgy a források, mint a szakirodalom tekintetében), melyeket az újabb kutatások mind empirikus, mind metodológiai szempontok alapján igyekeztek korrigálni vagy lebontani. Velema maga is sajátosan pozícionálta munkáját ezekben a vitákban, ezért a kötet témaválasztását

---

[2] Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment*: *Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton U. P., Princeton, N. J., 1975 (2003).

[3] A republikanizmus eszmetörténeti irodalmának historiográfiájáról: Hammersley, Rachel: *Introduction: The Historiography of Republicanism and Republican Exchanges*, History of European Ideas, 38(2012) 3, 323–337. és Connel, William J.: *The republican idea = Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections,* szerk. Hankins, James, Cambridge U. P., Cambridge, 2000, 14–29.

195

és módszertanát tekintve nehezen értelmezhető a republikanizmussal foglalkozó történetírás klasszikus narratívái, illetve az ezekre adott válaszok nélkül.

Az anglofón tudományosságban az elsők között Zera Fink monográfiája irányította a figyelmet a 17. századi angol politikai gondolkodás „klasszicizáló" irányzata felé.[4] A Fink által „klasszikus republikánusként" jellemzett angol gondolkodók mint Harrington, Neville vagy Sidney a későbbi történészgenerációk kezén az angol republikanizmus kulcsfiguráivá váltak. A kötet az alapvetően antimonarchista irányultságú szerzők központi törekvését egy kiegyensúlyozott kevert alkotmány megalapozásában találta meg, amelyre a köztársasági Róma és Velence mítosza szolgáltatta számukra a követendő példát. Fink ugyancsak tartósnak bizonyuló értelmezési hagyományt alapozott meg azzal, ahogyan az említett 17. századi angolok elképzeléseit egy Cicerótól és Polübiosztól (eredetileg pedig Arisztotelésztől) eredeztethető tradíció itáliai reneszánsz, majd angol humanista recepciójának ívében láttatta.

Ha a klasszikus republikanizmus heurisztikus kategóriáját az angol orientációjú Finknek köszönhetjük, akkor a később többé-kevésbé rivális paradigmájává csontosodó „honpolgári humanizmus" koncepciójának megalkotása Hans Baron nevéhez kötődik.[5] Baron az általa először németül *Bürgerhumanismus*nak nevezett szellemi irányzat megszületését egy válságos időszakhoz, a köztársasági Firenzének a Viscontiak által uralt Milánó expanziójával szemben folytatott harcához kötötte. Baron a nácizmus elől később az Egyesült Államokba menekült és ott írta meg fő művét, *A korai reneszánsz válság*át, amely koncepcióját *civic humanism*ként az anglofón tudományosság számára is hozzáférhetővé tette. A munka alapvetően a reneszánsz Firenze modernista narratíváját nyújtotta. Baron szerint a korszakváltás az ókori klasszikusokból ismert aktív közéleti tevékenység ismételt megjelenésével és a firenzei válság körülményeire való alkalmazásával következett be. A politikai gondolkodásnak ez az iránya mind a skolasztikához, mind a Burckhardt által leírt individualista és amorális emberképhez képest újat jelentett. A *Crisis* elbeszélése szerint a firenzei honpolgári humanizmus a zsarnoksággal hatékonyan és cselekvő módon szembenálló demokratikus politikai gondolkodás, az állampolgárság, a szabadság és a politikai részvétel alapjait vetette meg. A folyamatban Firenze ókori klasszikusokon iskolázott hivatalnok-értelmiségijei, mindenekelőtt Leonardo Bruni és Colluccio Salutati játszották a főszerepet. Az elképzelés később Baron-tézisként vált széles körben ismertté és vitatottá.[6]

---

[4] Fink, Zera S.: *The Classical Republicans: An Essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England.* Northwestern U. P, Evanston, 1945.

[5] Baron, Hans: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny.* Vol. I–II. Princeton U. P, Princeton, N. J., 1955.

[6] Hanskins, James: *The „Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni.* Journal of the History of Ideas, 56(1995)/2, 309–338.

196

Egy másik emigráns, Felix Gilbert volt az, aki új alapokra helyezte a firenzei republikanizmusról szóló diszkussziót. Láthattuk, hogy Baron a firenzei humanista értelmiség által a Milánó által megtestesített zsarnokságra adott republikánus választ alapvetően pozitívan ítélte meg és egy kivételes válsághelyzethez kötötte. Ezzel szemben Gilbert a 15. század végének gondolkodását nemcsak egy szélesebb firenzei hagyományba ágyazta be, de a republikánus gondolkodást egy sajátos „politikai ideológiaként" határozta meg, amely összekapcsolódott a korabeli társadalmi viszonyok alapvetően strukturalista szempontú elemzésével. A klasszikus republikanizmus mint ideológia a politikai hatalom gyakorlásának eszközeként működött a mindenkori elitek és politikai klikkek kezében.[7] Gilbert is a modern politikai gondolkodás felé mutató fordulatként értelmezte a változást, amelynek újszerűségét a korábbi, pusztán „retorikai" humanizmussal szemben a klasszikus történelem példáinak és az antik intézményeknek a gyakorlati politikai alkalmazása jelentette.[8]

A Baron-tézis egy kései kritikusa némileg hasonló szellemben hívta fel a figyelmet arra, hogy Baron naivan elhitte a firenzei humanistáknak az aktuális politikai helyzetről alkotott értelmezését, amennyiben „egy jó, békés és liberális" eszmeként fogta fel a korabeli politikai propagandát. A honpolgári humanizmus inkább egyfajta „kettős mítosz", amin egyfelől a Baron és követői által kidolgozott modern mítoszt, másfelől a korai quattrocento firenzei humanistái által Firenze expanziójának és birodalmi törekvéseinek az igazolására megalkotott reneszánsz mítoszt kell érteni.[9]

Az ötvenes években jelentek meg azok a munkák, amelyek a Fink-féle „klasszikus republikánus" narratívát mind időben, mind pedig térben kiterjesztették. Caroline Robbins például a 18. századi angol „Commonwealthman" gondolkodásáról írt nagyhatású monográfiát,[10] míg Felix Raab posztumusz megjelent könyvében Machiavelli 1500 és 1700 közötti angol recepcióját vizsgálta meg részletesen.[11]

A republikanizmus problémája az amerikai kutatókat a hatvanas évek végétől kezdte el foglalkoztatni, nem függetlenül Baron *Crisis*étől és a kora újkori

---

[7] Gilbert, Felix: *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. Princeton U. P, Princeton, N. J. 1965.

[8] Gilbert, Felix: *Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A Study on the Origin of Modern Political Thought*. Journal of the Warburg and Courtland Institutes. 12(1949), 125–127.

[9] Hörnqvist, Mikael: *The two myths of civic humanism = Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections,* szerk. Hankins, James, Cambridge U. P, Cambridge, 2000, 141–142.

[10] Robbins, Caroline: *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission. Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies.* Harvard U. P., Cambridge, Mass. 1959.

[11] Raab, Felix: *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation, 1500–1700.* Routledge and Kegan Paul–University of Toronto Press, London, 1964.

197

angol politikai gondolkodásra irányuló figyelemtől. Mindenekelőtt Bernard Bailyn és Gordon S. Wood munkái[12] voltak azok, amelyek lerakták az amerikai alapítást a republikanizmus felől értelmező paradigma alapjait. Bailyn és Wood könyveinek megjelenését az amerikai republikanizmus-kutatások diffúziója követte. Egyrészt egészen a 19. század végéig kiterjedt az az időszak, amelyet a republikanizmus felől ragadtak meg. Másrészt a republikánus történészek között több szakaszban is komoly viták zajlottak, sőt riválisiskolák jöttek létre a republikánus „alapító atyák" körül.[13]

A hetvenes évek újabb fordulatot hozott az anglofón eszmetörténet-írásban. Ez egyszerre jelentette a hatvanas években nagy vehemenciával lefektetett, a társadalomtudományok nyelvi fordulatára történeti szempontok figyelembevételével reagáló módszertani ajánlatok és programok finomítását, illetve ezek alkalmazását a történeti forrásokon.

Pocock az 1975-ös munkájában a republikanizmus hagyományozódásának történetét az arisztotelészi politikai filozófia reneszánsz recepciójától, ennek 17–18. századi angol fogadtatásán keresztül az „erény amerikanizációjáig" rendezte egységes narratívába. A könyv annak vizsgálata, hogy a társadalomban élő ember hogyan viszonyulhatott bizonyos korokban az időhöz és saját politikai berendezkedésének folytonosságához. A probléma konceptualizálására a kora újkorban korlátozott számú szótár állt rendelkezésre. A változó időben létező politikai rend elképzelhető volt a szokások nyelvén, egy természetfeletti cselekvőn keresztül, mint a keresztény providencia vagy a pogány *fortuna* esetében, illetve megragadható volt az ember műveként is, akár egyszemélyi törvényadóról (mint a fejedelem), akár polgárok közösségéről volt szó.[14]

A „machiavelliánus pillanat" azért „pillanat", mert arra a rendkívüli válsághelyzetre utal, amikor az önmagát köztársaságként meghatározó politikai közösség rádöbbent önmaga időbeli végességére és kiszolgáltatottságára, és erre a helyzetre igyekezett régi-új válaszokat keresni. Azért „machiavelliánus", mert Pocock szerint a 16. század eleji Firenzében Machiavelli felelt elsőként paradigmatikus érvénnyel ezekre a problémákra. A történetiségnek és a temporalitásnak ez az újfajta percepciója a válság diagnózisát követő „orvosságot", az erény *(virtù)* megteremtésében és elterjesztésében találta meg. Így vált lehetővé a politikailag cselekvő életen *(vita activa)* és a polgári életmódon *(vivere civile)* keresztül a politikai közösség folytonosságának fenntartása. Pocock viszonylag magas absztrakciós szinten szintetizálta azokat a kutatásokat,

---

[12] Bailyn, Bernard: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge U. P, Cambridge, MA, 1967.

[13] Az amerikai republikanizmus-vitákról: Lévai Csaba: *A republikanizmus-vita. Vita az amerikai forradalom eszmetörténeti hátteréről.* L'Harmattan, Bp., 2003.

[14] Hampsher-Monk, Iain: *Political Languages and Time – The Work of J. G. A. Pocock*, *British* Journal of Political Science, 14(1984)/1, 89–116, 99.

198

amelyek addig a republikanizmussal foglalkoztak, megteremtve egy korokon és földrészeken keresztülívelő nagy „atlanti" narratívát.

Quentin Skinner Pocock-kal párhuzamosan alakította ki a republikanizmusról alkotott elképzelését. A kettejük közötti különbség megragadható a metodológia tekintetében is,[15] ám én itt csak a republikanizmusról alkotott olvasataik lényegi eltéréseire hívnám fel a figyelmet. Skinner már az 1978-as *Foundations*[16] óta dolgozott saját értelmezésén, amelyet később több írásában is részletesen kifejtett és finomított. Skinner rámutatott arra, hogy Machiavelli jóval hagyományosabb figurája volt kora politikai életének[17], mint azt a firenzei titkár kivételességét hangoztatók állították, amikor az érett reneszánsz republikánus gondolkodásának eredetét a prehumanista szerzőkig vezette vissza.

Skinner a kora újkori republikanizmus legfontosabb kulcskifejezéseként a szabadság *(libertas)* neoromán fogalmát azonosította. A szabadság fogalma, amely mind az egyénekre mind a pedig a közösségekre érvényes, alapvetően a (római) jog nyelvéből származik és egyrészt a rabszolga-állapottal szemben nyeri el az értelmét (mint a „római polgár" szabadsága), másrészt függetlenségként és mások (személyek vagy politikai közösségek) elnyomó uralmának a hiányaként határozódik meg.[18] Skinner ezt a szabadságfogalmat azonosította többek között Machiavelli *Discorsi*jában, majd a 17. századi Angliában is, melyet a „szabadság harmadik fogalmaként" határozott meg. Skinner republikanizmusról alkotott elképzelése ezek szerint 1. a szabadságot (annak speciális negatív fogalmát, az uralomtól való mentességet) helyezi a középpontba, 2. ezt a római jog és mindenekelőtt Cicero nyelvéből eredezteti, 3. végül alkalmazza a politikai közösségekre mint „szabad államokra".[19]

Pocock és Skinner között a republikanizmus és a szabadság értelmezése eltér, hiszen Pocock egy erényközpontú arisztotelészi modellben vélte megtalálni a tradíció magvát, amely inkább a pozitív szabadságfogalommal rokon.[20] Ahogyan Skinner megfogalmazta: a neoromán szabadságfogalom a mások uralmától való mentességen túl nem kíván az egyén számára pozitív módon követendő célokat meghatározni, ellenben a Pocock által Machiavelliből ki-

---

[15] Trencsényi 2007a: Trencsényi Balázs: *Eszmetörténeti program és módszertani adaptáció*. In: Uő.: *A politika nyelvei*. Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2007, 13–58.

[16] Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. I. The Renaissance.* Cambridge U. P., Cambridge, 1978.

[17] Skinner, Quentin: *Machiavelli*. Ford.: Pálosfalvi Tamás, szerk.: Kontler László. Atlantisz, Bp., 1996.

[18] Skinner, Quentin: *Visions of Politics. Vol. II. Renaissance Virtues.* Cambridge U. P., Cambridge, 2004, 7.

[19] Skinner, Quentin: *Liberty before Liberalism.* Cambridge U. P., Cambridge, 1998.

[20] Pocock, *The Machiavellien Moment...,* 553–583.

199

preparált arisztoteliánus szabadság-, illetve erényfogalom perfekcionista, bizonyos célokat és hozzájuk tartozó „életmódot" feltételez.[21]

A honpolgári humanizmus és a republikanizmus klasszikus feldolgozásaival szemben az utóbbi évtizedek kutatásai differenciálták a korábban egységes hagyományként felfogott republikanizmusról alkotott képet. A nagy narratívákat egyrészt saját terepükön érte kritika (a reneszánsz vagy a korai amerikai történelem kutatói részéről), másrészt viszont azoknak a kutatásoknak az oldaláról, amelyek saját politikai kultúrájuk történetében találtak rá a republikanizmusra.

Európa nyugati felén, a külön utakon járó francia vizsgálódások mellett, különösen a Svájci Konföderáció, illetve a németalföldi Egyesült Tartományok 17–18. századi politikai diskurzusai keltették fel az érdeklődést. Megjelentek a Német-Római Birodalom szabad német városainak és államainak „városi republikanizmusával" foglalkozó kutatások is,[22] amelyek a hangsúlyt a városi oligarchiák politikai gyakorlatának vizsgálatára helyezték. Mások inkább teoretikusabb szinten közelítettek a német republikanizmushoz,[23] és felhívták a figyelmet a republikanizmus érvkészletének a kiemelt helyére a patriotizmussal és a nemzettel kapcsolatos diskurzusokban is.

Az egy-egy politikai kultúrán belül mozgó vizsgálódások mellett, részben Pocock „atlanti republikánus" hagyományára reflektálva a nyolcvanas évek elejétől megjelentek a politikai fogalmaknak és eszméknek az egyes nemzeti kultúrák közötti cseréjét hangsúlyozó elképzelések is. Egy nagy horderejű projekt a kétezres évekből pedig, már a címében is a republikanizmusra mint „közös európai örökségre" utalt. Ez a nemzetközi együttműködés az európai republikanizmusok szinoptikus narratívája helyett inkább csak az egyes nemzeti diskurzusok töredékeit helyezte egymás mellé.[24] Kétségtelen erénye volt

---

[21] Skinner, Quentin: The Republican Ideal of Political Liberty = *Machivelli and Republicanism,* szerk. Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio, Cambridge U. P., Cambridge, 1990, 293–309.

[22] Vö. Koenigsberger, Helmut G. (Hrsg.): *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, Oldenbourg, 1987, München.

[23] Bödeker, Hans-Erich: *The Concept of the Republic in Eighteenth Century German Thought* (transl. by Sally E. Robertson) = *Republicanism and Liberalism in America and the German States 1750–1850,* szerk. Heideking, Jürgen – Henretta, James A.: Cambridge U. P. – The German Historical Institute, Cambridge, Mass., 2002, 35–52. és Vierhaus, Rudolf: *„Wir nennen's Gemeinsinn." (We call it public spirit) Republic and Republica-nism in the German Political Discussion of the Nineteenth Century = Republicanism and Liberalism in America and the German States. 1750–1850* (transl. by Sally E. Robertson), szerk. Heideking, Jürgen – Henretta, James A., Cambridge U. P. – The German Historical Institute, Cambridge, Mass., 2002, 21–34.

[24] Van Gelderen, Martin – Quentin Skinner (eds.): *Republicanism. A Shared European Heritage.* Vol. I. *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe.* Vol. II. *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*. Cambridge U. P., Cambridge, 2002.

200

azonban, hogy a korábbi monolit modellek helyett az európai republikanizmusok redukálhatatlan sokszínűségét mutatta fel.

Egyre nagyobb érdeklődés irányul a kelet-közép-európai régió politikai eszmetörténetére is. Kiemelt jelentőséggel bír a Lengyel-litván Államszövetség, amellyel kapcsolatban különösen a „szarmatizmust", a 18. század második felének politikai vitáit és válságait, illetve a felvilágosodásra adott különféle válaszokat dolgozták fel részletesen és a nyugati republikanizmussal kapcsolatos kutatásokra és eszmetörténeti módszerekre reflektálva.[25] A republikanizmus különféle alakváltozatainak lengyel jelenlétével sok párhuzamot mutató magyar politikai gondolkodással kapcsolatban ez már kevéssé mondható el. Bár a probléma a 16–17. századdal foglalkozó kutatók számára már régóta ismert, a 18–19. század eszmetörténetével kapcsolatban pedig az utóbbi években több programcikk, szaktanulmány és monográfia is megjelent, ám elenyésző azoknak a szövegeknek a száma, amelyek kifejezetten a republikanizmusnak a magyarországi politikai diskurzusokban előforduló használati módjaival foglalkoztak.

Holland republikanizmus a 18. században

A holland példa azért különösen érdekes, mert ebben az esetben a republikánus tradíció több mint kétszáz éves folytonosságát törések, válságok, nyelvi átalakulások szaggatták, ami összekapcsolódott az intézményi struktúra kisebb-nagyobb változásaival, de a politikai „rendszerváltások" történetével is.

Velema elemzésének a 18. század második felének politikai diskurzusai állnak a középpontjában. A tematikai sokszínűséget és a szigorú narratíva hiányát a holland republikánus hagyomány nagyfokú komplexitása magyarázza. Ez, a 18. századi angol és francia „centrumhoz" képest elfoglalt „perifériális" helyzeten túl, elsősorban abból fakadt, hogy Németalföld politikai gondolkodása rendkívüli módon gyakorlatorientált volt. Ha születtek is teoretikus igénnyel írt munkák, azok is általában az időről időre kiújuló politikai harcok-

[25] Walicki, Andrzej: *The Three Traditions in Polish in Polish Patriotism and their Contemporary Relevance.* The Polish Studies Center, Bloomington, IN, 1988; Walicki, Andrzej: *The Enlightenment and the birth of modern nationhood. Polish political thought from Noble Republicanism to Tadeusz Koœciuszko Benedict.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1989. Az újabb szakirodalomból különösen fontos: Grześkowiak-Krwawicz, Anna*: Queen Liberty. The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth* (Studies in Central European Histories). Brill, Leiden–Boston, 2012; Butterwick-Pawlikowski, Richard: *A Dialogue of Republicanism and Liberalism: Regarding Anna Grzeœkowiak-Krwawicz's Book on the Idea of Liberty.* Kwartalnik Historyczny, 121 (2014). 169–188.; Wagner-Rundell, Benedict: *Common Wealth, Common Good. The Politics of Virtue in Early Modern Poland-Lithuania.* Oxford U. P., Oxford, 2015.

201

nak során jöttek létre.[26] A 18. századi holland politikai diskurzusok töredezettek voltak és alacsony absztrakciós szinten mozogtak, ezért a feldolgozásuk során sem lehet olyasfajta erősen teoretizált módszertani és szemléleti keretekkel dolgozni mint azt az anglofón kutatók tették.[27]

Velema az elméleti nehézségek tisztázásához Ernst Heinrich Kossmann programcikkéig megy vissza (25–27.). Kossmann két domináns irányzatát különböztette meg a republikanizmusról alkotott elképzeléseknek, egyrészt egy jog-, másrészt egy morálközpontú elbeszélést. Az előbbi jellegzetességeit Franco Venturi munkája,[28] míg az utóbbit Pocock munkássága alapján vázolta fel.[29] Venturi szerint a 18. század közepére a *de jure* köztársaságok (mint az érdekszféráját elveszítő és elszigetelődő Velence) védekező szerepbe kényszerültek és ez nem csupán az intézményrendszer változatlanságát, de a politikai gondolkodás programszerű konzervativizmusát is jelentette. Ugyanakkor Venturi rámutatott arra is, hogy a kormányforma kérdése háttérbe szorult, és a republikanizmuson egyre inkább egy sajátos „életformát" kezdtek érteni, amely a kortársak egy része számára az évszázadok viharait túlélt köztársaságok szellemiségének a csodálatát jelentette. A 18. század során a konstitucionális érvelés rendre definíciós problémákhoz vezetett, hiszen köztársaságok és monarchiák egyaránt megfelelhettek az antik és újkori tipológiák kritériumrendszerének. Ugyanakkor a köztársaság a létező államformák gyakorlattól eloldódva egyfajta utópiává vált. Ez akár „felvilágosult", akár „konzervatív" formákban is megjelenhetett, ám mindenképpen a republikanizmussal kapcsolatba hozható diskurzusoknak a megváltozott körülményekre való adaptálhatóságát és életképességét mutatta.[30]

Venturi és Pocock, részben annak köszönhetően, hogy meglehetősen eltérő forrásanyaggal és időszakra vonatkozóan dolgoztak, két, egymástól különböző és Kossmann szerint lényegében összeegyeztethetetlen típusát írta le a republikánus tradíciónak. A Venturi-féle republikanizmus „a békés kereskedőállam, politikailag konzervatív, inkább a polgárok jogai mint kötelességei mellett kitartó hagyománya", míg a pococki kereskedelemellenes, agrárius, militáns, illetve a polgárok kormányzásban és mindenekelőtt a hadakozásban való aktív részvételét állítja a középpontba.[31] Skinner és Pocock eltérő korábbi ha-

---

[26] Trencsényi 2007b: Trencsényi Balázs: *Spinoza és a politikai nyelvek*. In: Uő.: *A politika nyelvei.* Argumentum Kiadó–Bibó István Szellemi Műhely, 2007, 61–103.

[27] Egy másik nézőponthoz: Mijnhardt, Wijnand W.: *The Limits of Present-day Historiography of Republicanism.* De Achttiende Eeuw, 38(2005)/2. 75–89.

[28] Venturi, Franco: *Utopia and Reform in the Enlightment*. Cambridge U. P., Cambridge, 2000.

[29] Kossmann, E. H.: *Dutch Republicanism*. = *Politieke theorie en geschiednis,* szerk: E. H. K., Bert Bakker, Amsterdam, 1987, 211–233.

[30] Velema, Wyger: Wijnand W. Mijnhardt on the Historiography of Republicanism. A Reply. *De Achttiende Eeuw,* 38(2005)/2, 199.

[31] Kossmann, *I. m.,* 212–213.

202

gyományok felől, ám ugyanazokat szerzőket olvasta (mint Machiavelli vagy a 17. századi angolok) és ezek alapján alkották meg a republikanizmusról a saját koncepciókat. Venturi viszont egy általuk kevés figyelemre méltatott jelenséget állított narratívája középpontjába, a köztársaságot mint működő politikai-társadalmi-jogi rendszert, ennek mítoszát és az erre adott politikaelméleti reflexiót.

Kossmann ezután a Pocock-féle elbeszélésre[32] alapozva vetette össze a holland politikai gondolkodás néhány kiemelkedő szereplőjének munkásságát ideáltipikus firenzei-angol-amerikai machiavelliánus paradigmával. Következtetése szerint sem a Venturi-, sem a Pocock-féle modell nem húzható rá a holland politikai vitákra, a németalföldi republikanizmus helyzete pedig legalább annyira egyedi, mint bármelyik másik republikanizmusé. A 17–18. századi holland politikai gondolkodás sajátossága, hogy egyrészt a politikai problémák konceptualizálása során saját szöveghagyománya helyett döntően külföldi forrásokból merített, másrészt amikor az egyes szerzők a politikai filozófia klasszikusaihoz fordultak, általában rendkívül szelektíven használták ezeket. Ebből következett az, hogy az eredeti kontextusaikban esetleg a republikanizmustól igencsak távol eső (mint Hobbes, Locke vagy Descartes) szerzők, illetve mind a machiavelliánus, mind a velencei tradíción belül összeférhetetlen, ellentmondásos elemek a holland politikai vitákban, akár szembenálló felek kezén is, időről-időre ütőképes republikánus érvelésekké alakultak át. Kossmann mindenesetre úgy látta, hogy ez az eszmetörténeti tradíció nem állt össze egy jól behatárolható „holland paradigmává".[33]

A holland republikanizmus jellegével kapcsolatos későbbi viták jó része az eszmetörténészek által izgalmasabbnak tartott 17. századi „aranykorral" foglalkozott,[34] ám ezek résztvevői közül is többen felhívták a figyelmet a holland politikai diskurzusok sajátos jellegére. Martin van Gelderen például a holland forradalom és a „marchiavelliánus pillanat" összefüggéseit vizsgálva jutott arra a következtetésre, hogy bár a két diskurzus mutat hasonlóságokat, ám érdemi kapcsolat nincs közöttük. Van Gelderen arra is felhívta a figyelmet, hogy az Egyesült Tartományokban divatos neosztoikus és republikánus érvelések lényegében ugyanazon nyelvet, fogalmi sémákat alkalmazva jutottak több ponton is teljesen ellentétes következtetésekre. Megerősítette Kossmann feltevését abban, hogy a holland diskurzusokban békésen megférhetett egymás mellett például a jogokra és privilégiumokra építő „jog nyelve" a részvételre

[32] Pocock is kísérletet tett a két hagyomány összevetésére: Pocock, J. G. A.: *Spinoza and Harrington: An Exercise in Comparison*. Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden. (1987)/102, 435–449.

[33] Kossmann, *I. m.,* 232–233.

[34] Az időszakról az egyik legfrissebb munka: Weststeijn, Arthur: *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The political thought of Johan & Pieter de la Court.* Brill, Leiden, 2012.

203

hivatkozó republikánus eszményekkel.[35] Eco Haitsma Mulier úgy vélte, hogy Spinozán és a De la Court fivéreken kívül, akik magas színvonalú politikaelméleti munkásságuk révén maguk is kivételes figurái voltak a kornak, Machiavelli nem talált követőkre Németalföldön. Az Egyesült Tartományok politikai diskurzusainak résztvevői leginkább a saját intézményeik történetéhez fordultak, a holland republikanizmus pedig nem csak, hogy nem integrálható az atlanti hagyományba, de sajátos paradigmaként sem értelmezhető.[36]

Nem meglepő tehát, hogy a 18. századi holland anyag vizsgálata során Velema nagyon hasonló problémákkal találkozott, hiszen ennek a kornak már nem volt Spinozához hasonló kiemelkedő gondolkodója, politikusai és publicistái viszont annál többen. Bár egységes republikánus holland hagyományt Velema sem talált, ám fejezetei alapján mégis jól kirajzolódnak a 18. századi holland politikai gondolkodás politikai és intellektuális törésvonalait. A nagy anglofón narratívákból ismerős jelenségek egy része ugyan visszaköszön a holland vitákban, ám ezek során az előző részben bemutatott republikánus politikai nyelvek elemei teljesen más mintázatokba rendeződnek el. Venturi egy fontos gondolatát parafrazeálva, Velema eljárása nem a republikanizmus végső forrásaiig hatoló filozófusé, hanem a rendelkezésre álló nyelvi keretek formálódását és az azokon belüli beszédcselekvéseket vizsgáló történészé.[37] Gyümölcsözőbb tehát, ha a korszak politikai kultúrájának vizsgálatát a kortárs vélekedések fényében végezzük el, amelyek elsősorban nyelvileg artikuláltak. Egyszerűen azt kell kiderítenünk, hogy a késő 18. századi holland hogyan látta az 1780-as éveket és azt, hogy mit gondolt arról, ami a holland köztársasággal történt (160.).

Ennek a szemléletnek természetesen komoly hatása van egyrészt a szóba jöhető források körére, másrészt arra is, hogy hogyan érdemes viszonyulni a fordításokon és eredeti nyelvű kiadásokon keresztül a kor nyilvánosságában hozzáférhető klasszikus szövegekhez. Velema egyrészt a szóba jöhető források körét a lehető legtágabbra vette, hiszen az újságcikkekre és politikai röpiratokra is kiterjesztette vizsgálatát. Másrészt, igazolva Kossmann meglátását, több fejezetben is bizonyította, hogy a republikanizmus antik és kora modern klasszikusainak a 18. századi holland recepciója, más nem-republikánus szövegek mellett, inkább azok közhelyszerű gyakorlati-politikai alkalmazásában érhető tetten, mintsem a korabeli politikai filozófiai vagy „társadalomtudományi" recepcióban vagy a tudás interkulturális közvetítésének folyamatában.

---

[35] Van Gelderen, Martin – Quentin Skinner (eds.): *Republicanism. A Shared European Heritage.* Vol. I. *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe.* Vol. II. *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*. Cambridge U. P., Cambridge, 2002, 220–223.

[36] Mulier, Eco Haitsma: *A controversial republican. Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries = Machivelli and Republicanism,* szerk. Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio, Cambridge U. P., Cambridge, 1990, 263.

[37] Venturi, *I. m.,* 2–3.

204

Ezt támasztja alá például a könyv Montesquieu *Esprit de Lois*-jának holland recepciójáról szóló fejezete, amely a sokak által sokféleképpen használt, ám csak kevesek által végigolvasott szöveg jelenlétét egyfajta nyelvi keretként elemzi, amely értelmezések sokasága számára nyitott. Így minden vitában részvevőnek meglehetett a „saját Montesquieu-je" és az enciklopédikus munkaként kezelt kötet szöveghelyeivel akár teljesen ellentétes érveléseket is meg lehetett támogatni (93–114.).

Az egyes fejezetek a németalföldi köztársaság politikai alapfogalmairól, intézményes berendezkedéséről és ismétlődő válságairól szóló viták problémaközpontú elemzése alapján épülnek föl. A kötet nem egymással feleselő jelentős szerzők nagy szövegeinek soraként tárja elénk a republikanizmus eszmetörténetét, hanem a konkrét vitaszituációkban kirajzolódó diszkurzív pozíciók bemutatásán keresztül. A 18. századi holland politikai viták mögött eszerint az állampárt *(Staatsgezinden)*, illetve az orangisták *(Prinsgezinden)*, 1780-at követően pedig a patrióták *(Patriotten)* és az orangisták szembenállása és eltérő értelmezési hagyományai húzódnak meg. A két „párt" esetében természetesen korántsem beszélhetünk egységes szellemi irányzatokról, kánonokról vagy szellemi elődökről, hiszen valójában mindkét tábor pamfletszerzői republikánusnak tartják magukat, szemben azzal a tudományos tradícióval, amely a „monarchisták" és a „republikánusok" kettősségében értelmezte a korszakot.[38] A köztük lévő különbség mindenekelőtt a köztársaság intézményeinek a válságára adott eltérő válaszokban gyökerezett.

A pártküzdelmek során, mindkét oldal érvelésben, rendre feltűntek a hagyományosan a republikanizmushoz társított fogalmak és elképzelések, ám ezek a holland politikai diskurzusok logikája szerint hasznosultak. Így van ez például az olyan tradicionálisan republikánus elemekkel mint az antimonarchizmus, az angol kevert alkotmányra való hivatkozás, a hanyatlás és csiszolódás *(politeness)* problémája, a szabadság antik, illetve modern fogalma vagy a honpolgárokból szervezett milíciák esete. A csiszolódást például sajátosan értelmezték a holland vitákban, szembeállították egyfelől a kereskedőállam hagyományát az antik militáns erényfogalommal (mint amely nem járható út a hollandok számára), másfelől viszont megkülönböztették a csiszoltság „hamis" és „igaz" formáit is, a francia monarchiához kötődő *politesse* jelentette a hamis verziót, amellyel az „igaz csiszoltság" republikánus eszméjét állították szembe.

Érdemes felhívni a figyelmet a *Stadhouder* szerepéről szóló ellentétes érvelésekre. Az orangisták egyfajta republikánus érveléssel a helytartót a patrióták által képviselt városi oligarchákkal szemben a nép és a közjó védelmezőjének, pozícióját pedig a kiegyensúlyozott kevert alkotmány létezésének bizonyíté-

[38] Van Ittersum, Martine: *Political Thought in the Dutch Republic in an Age of Decline. Review Article*. Journal of Early Modern History 12(2008), 78.

205

kaként fogták fel, magukat pedig a „mérsékelt felvilágosodás" vívmányainak őrzőjeként állították be a felelőtlen radikalizmussal szemben. A patrióták ellenben – szintén republikánus argumentációt és kulcsfogalmakat használva – az udvari romlottságot, illetve a potenciális zsarnok monarchát látták benne (115–138.).

A szabadság értelmezése először csak apróságokban, a nyolcvanas évek végéhez közeledve pedig egyre radikálisabban eltért a két tábor között, ám a historiográfia felől tekintve mindkettőt tarthatjuk republikánusnak. Amíg az orangisták inkább az „ősi alkotmány" jogias nyelvét alkalmazták a „rule of law" negatív szabadságfogalmának alátámasztására, addig a patrióták felforgatva a fogalmak hagyományos értelmét, inkább a nyolcvanas évek második felétől, részben a negyedik angol-holland háború, részben a francia események hatására inkább a szabadság pozitív fogalmát proponálták, amely magában foglalata a fegyverviselés jogát és kötelességét, illetve az aktív politikai részvétel kívánalmát is (139–157.). A nyolcvanas éveknek az előbbiekhez szorosan kapcsolódó utópista-primitivista patrióta elképzelései szintén a Pocock-féle „machiavelliánus" republikanizmust juttathatják eszünkbe, amikor milíciákról, katonai erényekről, a fejlődés kritikájáról vagy olyan ókori „szabad államok" politikai berendezkedéséről és polgárainak erényeiről értekeztek mint a római köztársaság vagy a mitikus Batávia. Az orangisták szerint ez természetesen politikai fanatizmusnak minősült, illetve a civilizálódás folyamatának és a kereskedelem fejlődésének a meg nem értéséről tanúskodott (160–177.).

A holland republikanizmus azonban jóval többet jelentett az alkotmányról és a jogokról szóló, vagy a szűken értett „pártpolitikai" vitáknál. Ahogy azt a csiszoltság és a *politesse* szembenállása kapcsán láthattuk, itt már nyilvánvalóan egy kiterjesztett, sajátos „életmódként" értett republikanizmussal állunk szemben, amely igyekezett hatékonyan szembehelyezkedni egy, a korabeli politikai szereplők által fenyegetőnek tartott kulturális folyamattal (77–92.).

A kötet utolsó két tanulmánya az 1795-től 1806-ig veszi szemügyre az alkotmányosságról szóló vitákat, fogalomtörténeti távlatot adva az előző fejezeteknek. A holland politikai nyelvhasználat „nyeregidőszaka" ezek szerint az 1790-es évekre tehető, a politikai szókincs forradalmi változása pedig mindenekelőtt az alkotmányról és alkotmányosságról szóló vitákban érhető tetten, ennek a szimbolikus pillanata az 1798. május 19-i alkotmány megszületése.

Az alkotmányosságról való gondolkodásban lezajlott változás Velema szerint valódi törést jelentett, nem a „patrióta időszak" egyenes következménye volt, de nem is pusztán a francia minták szolgai adaptációja. A fordulatot a könyv utolsó előtti fejezete Montesquieu, illetve Thomas Paine republikanizmusról, illetve a jól működő köztársaságról alkotott elképzelésének összevetésével szemlélteti. Az eltérő alkotmányértelmezések egyenesen „két alapvetően különböző szellemi világból" fakadnak. Míg Montesquieu a korai felvilágosodás mérsékelt ágának volt a képviselője, aki történeti érzékenységgel viszonyult a létező politikai-társadalmi struktúrákhoz, addig Paine a kései 18. század radiká-

206

lis, forradalmi felvilágosodásának híveként még az angol alkotmány létezését is tagadta (183–184.). A holland „új konstitucionalizmus" alaptételei is erre a mintára épültek fel, a 18. század nyolcvanas éveinek közepétől jelentek meg azok a hangok, amelyek az 1579-es utrechti uniót már nem tartották republikánus alkotmánynak, elutasítva ezzel az Egyesült Tartományok múltjának egészét, mint az enyhíthetetlen szolgaság időszakát. Az alkotmány kifejezést innentől fogva már nem a kormányzat formájának értelmében használták, hanem a szabályok olyan írott készletét értették rajta, amelyek mind az individuális jogokat, mind a kormányzat felépítését rögzítik (187.).

Velema a modern holland parlamentáris demokrácia gyökereit a Batáviai Köztársaság, az „első holland demokrácia" környékén véli megtalálni. Hangsúlyozza azonban azt, hogy a régi rend republikanizmusain belül is alapvető változások mentek végbe, amelyek végül a század végére egy „konzervatív" és egy „forradalmi" republikanizmusértelmezés versengésévé alakultak át. Amíg tehát a 18. század nagy részének politikai vitáiban a republikanizmus állt a középpontban és a szélesebb körű politikai participációról is ennek keretein belül beszéltek, addig a francia segédlettel és részben francia mintára létrejött Batáviai Köztársaság esetében már a köztársaság intézményeinek demokratikus jellegéről folyt a diskurzus. Eszerint a modern holland politikai kultúra demokratikus-republikánus rétegei is ide és nem az 1795 előtti időszakhoz vezethetők vissza, a patriótákat tehát anakronisztikus a modern demokrácia előfutárainak tartani (162.).

A magyar helyzet ismeretében talán nem volt fölösleges Velema könyvét a republikanizmus historiográfiája felől kontextualizálni. A 18. századi holland politikai szituáció természetesen nagyon más mint a magyarországi, ám a republikanizmus nyelveinek vizsgálata rámutathat az olyan hasonlóságokra is, mint a politikai gondolkodás alapvetően gyakorlatba ágyazott jellege, a nagy elméleti munkák hiánya, egyes 16. századi eredetű képzetek makacs továbbélése, az antik és kora modern republikánus kánon (egyáltalán minden teoretikus vagy tudományos szöveg) szelektív és politikailag motivált használata. Az anglofón elődök hagyományának súlyával a holland eszmetörténet-írás úgy tűnik, hogy az évtizedek alatt megbirkózott, és kifejlesztette azokat az adekvát szemléleti és módszertani kereteket, amelyek felől, még ha sokszor eklektikusan is, de a holland politikai kultúra problémái és diskurzusai elbeszélhetővé válnak. A magyarországi esetben, úgy tűnik, még előttünk áll ez az út.

207

Irodalomjegyzék

Bailyn, Bernard: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge U. P., Cambridge, MA, 1967.

Baron, Hans: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny.* Vol. I–II. Princeton U. P., Princeton, N. J., 1955.

Bödeker, Hans-Erich: *The Concept of the Republic in Eighteenth Century German Thought* (transl. by Sally E. Robertson) = *Republicanism and Liberalism in America and the German States 1750–1850,* szerk. Heideking, Jürgen – Henretta, James A.: Cambridge U. P. – The German Historical Institute, Cambridge, Mass., 2002, 35–52.

Butterwick-Pawlikowski, Richard: *A Dialogue of Republicanism and Liberalism: Regarding Anna Grzeækowiak-Krwawicz's Book on the Idea of Liberty*. Kwartalnik Historyczny, 121(2014), 169–188.

Connel, William J.: *The republican idea = Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections,* szerk. Hankins, James, Cambridge U. P., Cambridge, 2000, 14–29.

Fink, Zera S.: *The Classical Republicans: An Essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England.* Northwestern U. P., Evanston, 1945.

Van Gelderen, Martin – Quentin Skinner (eds.): *Republicanism. A Shared European Heritage.* Vol. I. *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe.* Vol. II. *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*. Cambridge U. P., Cambridge, 2002.

Van Gelderen, Martin: *The Machiavelian moment and the Dutch Revolt: the rise of Neostoicism and Dutch republicanism = Machivelli and Republicanism,* szerk. Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio, Cambridge U. P., Cambridge, 1990, 205–223.

Gilbert, Felix: *Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari. A Study on the Origin of Modern Political Thought*. Journal of the Warburg and Courtland Institutes. 12(1949), 101–131.

Gilbert, Felix: *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. Princeton U. P., Princeton, N. J. 1965.

Grześkowiak-Krwawicz, Anna*: Queen Liberty. The Concept of Freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth* (Studies in Central European Histories). Brill, Leiden–Boston, 2012.

Hammersley, Rachel: *Introduction: The Historiography of Republicanism and Republican Exchanges*, History of European Ideas, 38(2012) 3, 323–337.

Hampsher-Monk, Iain: *Political Languages and Time – The Work of J. G. A. Pocock*, *British* Journal of Political Science, 14(1984)/1, 89–116.

Hanskins, James: *The „Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni.* Journal of the History of Ideas, 56(1995)/2, 309–338.

Hörnqvist, Mikael: *The two myths of civic humanism = Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections,* szerk. Hankins, James, Cambridge U. P., Cambridge, 2000, 105–142.

Van Ittersum, Martine: *Political Thought in the Dutch Republic in an Age of Decline. Review Article*. Journal of Early Modern History 12(2008), 77–83.

Koenigsberger, Helmut G. (Hrsg.): *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, Oldenbourg, München, 1987.

208

Kossmann, E. H.: *Dutch Republicanism. = Politieke theorie en geschiednis,* szerk: E. H. K., Bert Bakker, Amsterdam, 1987, 211–233.
Lévai Csaba: *A republikanizmus-vita. Vita az amerikai forradalom eszmetörténeti hátteréről.* L'Harmattan, Budapest, 2003.
Mijnhardt, Wijnand W.: *The Limits of Present-day Historiography of Republicanism.* De Achttiende Eeuw, 38(2005)/2. 75–89.
Mulier, Eco Haitsma: *A controversial republican. Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries = Machivelli and Republicanism,* szerk. Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio, Cambridge U. P., Cambridge, 1990, 247–263.
Pocock, J. G. A.: *Spinoza and Harrington: An Exercise in Comparison*. Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden. (1987)/102, 435–449.
Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment*: *Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton U. P., Princeton, N. J., 1975 (2003).
Raab, Felix: *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation, 1500–1700.* Routledge and Kegan Paul – University of Toronto Press, London, 1964.
Robbins, Caroline: *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission. Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies.* Harvard U. P., Cambridge, Mass. 1959.
Skinner, Quentin: *Liberty before Liberalism.* Cambridge U. P., Cambridge, 1998.
Skinner, Quentin: *Machiavelli*. Ford.: Pálosfalvi Tamás, szerk.: Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1996.
Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. I. The Renaissance.* Cambridge U. P., Cambridge, 1978.
Skinner, Quentin: The Republican Ideal of Political Liberty = *Machivelli and Republicanism,* szerk. Bock, Gisela – Skinner, Quentin – Viroli, Maurizio, Cambridge U. P., Cambridge, 1990, 293–309.
Skinner, Quentin: *Visions of Politics. Vol. II. Renaissance Virtues.* Cambridge U. P., Cambridge, 2004.
Trencsényi 2007a: Trencsényi Balázs: *Eszmetörténeti program és módszertani adaptáció*. In: Uő.: *A politika nyelvei*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2007, 13–58.
Trencsényi 2007b: Trencsényi Balázs: *Spinoza és a politikai nyelvek*. In: Uő.: *A politika nyelvei.* Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2007, 61–103.
Velema, Wyger: Wijnand W. Mijnhardt on the Historiography of Republicanism. A Reply. *De Achttiende Eeuw,* 38(2005)/2, 193–202.
Velema, Wyger R. E.: *Republicans: Essays on Eighteenth-century Dutch Political Thought.* (Brill's Studies in Intellectual History 155) Brill, Leiden–Boston, 2007.
Venturi, Franco: *Utopia and Reform in the Enlightment*. Cambridge U. P., Cambridge, 2000.
Vierhaus, Rudolf: *„Wir nennen's Gemeinsinn." (We call it public spirit) Republic and Republica-nism in the German Political Discussion of the Nineteenth Century = Republicanism and Liberalism in America and the German States. 1750–1850* (transl. by Sally E. Robertson), szerk. Heideking, Jürgen – Henretta, James A.. Cambridge U. P. – The German Historical Institute, Cambridge, Mass., 2002, 21–34.

209

Wagner-Rundell, Benedict: *Common Wealth, Common Good. The Politics of Virtue in Early Modern Poland-Lithuania.* Oxford U. P., Oxford, 2015.
Walicki, Andrzej: *The Enlightenment and the birth of modern nationhood. Polish political thought from Noble Republicanism to Tadeusz Koœciuszko Benedict.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1989.
Walicki, Andrzej: *The Three Traditions in Polish in Polish Patriotism and their Contemporary Relevance.* The Polish Studies Center, Bloomington, IN, 1988.
Weststeijn, Arthur: *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The political thought of Johan & Pieter de la Court.* Brill, Leiden, 2012.
Wood, Gordon S.: *The Creation of the American Republic, 1776–1787.* Chapel Hill, NC, Institute of Early American History and Culture at Williamsburg – University of North Carolina Press, 1969.

210

PAP MILÁN

Az irracionalizmus forradalma?

A neokonzervatív-neoliberális fordulat ideológiai recepciója a szocialista Magyarországon

A magyarországi államszocializmus hivatalos ideológiájában a klasszikus liberalizmust és a konzervativizmust Marx és Lenin nyomán a burzsoá rend ideológiájának tekintették, amely a tőkés osztályhatalom fenntartásának eszköze. A kapitalizmus permanens válsága, a tőkésállamokban olyan ideológiai alakzatokat termel ki, amelyek segítségével a gazdasági-politikai elit megtartja vagy átmenti hatalmi pozícióját és megakadályozza az osztályharcból kibontakozó politikai forradalmat. Ez a séma nagyban befolyásolta a szovjet látásmódot, tulajdonképpen a nyolcvanas évek végéig.[1] Az államszocialista rendszerek ezzel szemben a társadalmi harmónia, az emancipáció történelmi feladata és fokozatos tudományos, technológiai, társadalomszervezési fejlődés ideológiáján alapultak, ahogy Zygmunt Bauman korai elemzésében összefoglalta, a szocializmus a domináns liberális burzsoá kultúrával szemben kialakult ellenkultúra. Ez az ellenkultúra elfogadja a domináns kultúra eszmei alapjait, mint a társadalmi igazságosság és szabadság elve, ugyanakkor kritikai eszközeivel rámutat ezen elvek beteljesíthetetlenségére a domináns kultúrában. Ezért egy alternatív utópiát mutat fel, amely ugyanúgy, mint a liberális burzsoá kultúra, a valóság elemeiből táplálkozik.[2]

A liberalizmus és konzervativizmus elutasításának azonban adódik egy másik megalapozása, amely a 20. századi történeti tapasztalatra utal. a liberalizmus és konzervativizmus ugyanis olyan szellemi irányzatok, amelyek szükségszerűen vezetnek el az irracionalizmus politikájáig, a kizsákmányolás olyan szintjéig, amely a barbárság felé mutat. Ebben a tekintetben Lukács György 1954-ben megjelent, *Az ész trónfosztása* című műve megkerülhetetlennek számított, amely alapját képezte minden liberalizmus-, illetve konzervativizmuskritikának.

---

[1] Mills, Richard M.: *As Moscow Sees Us. American Politics and Society in the Soviet Mindset*. Oxford University Press, New York & Oxford, 1990, 21–65.

[2] Bauman, Zygmunt: *Socialism. The Active Utopia*. George Allen & Unwin, London, 1976, 47.

211

A hidegháborús szembenállás enyhülését jelentő détente korszakában ezek a megfontolások kevésbé harcos formában nyilvánultak meg, de néhány esetben, mint az Egyesült Államok vietnami háborúja, az érvelés megtartotta referenciáját. A két világrendszer koegzisztenciája azonban közelítette egymáshoz a nyugati és keleti beszédmódot. Nyugaton a hatvanas évek újbalos mozgalmainak bukása azonban merőben új helyzetet teremtett, amelyhez a keleti ideológiának és propagandának is igazodnia kellett. Keleten korántsem fogadták el az ideológia vége tételét, sőt, abban egy megtévesztő taktikai mozzanatot láttak. Az ideológia nevében elutasították a dezideologizálást. A hetvenes évek folyamán azonban még kevésbé lehetett látni, a marxizmus–leninizmus számára melyik ideológiai alakzat jelenti majd az új versenytársat. Ebben a kontextusban jöhetett létre a Helsinki Egyezmény (1975), amely a szovjet blokk számára a status quo megőrzésének eszközéül szolgálhatott. Az évtized második felében új eszmék törtek a felszínre, új politikai formációk kezdtek mozgolódni elsősorban az emberi jogok doktrínáját zászlójukra tűzve.[3] Ez a megújulás nyugaton nem a jóléti állam modelljének továbbfejlesztésével, vagy a hatvanas évek baloldali radikális szellemében ment végbe, hanem a klasszikus liberalizmus, a polgári-kispolgári értékek és a nyugati politikai hagyomány alapjain. Az államszocialista országok értelmisége számára adva volt a feladat, értelmezniük kellett a nyugati eszmei átalakulásokat. Az új gondolkodókkal szemben a szocializmus racionalitását, tudományosságát és méltányosságát mutatja fel.

A következő oldalakon a hetvenes és nyolcvanas évek nyugati ideológiai átalakulásait mutatom be a hazai ideológiai-társadalomtudományi recepcióban, három ideológiai írásokat (is) felvonultató folyóirat és a témában megjelent szakkönyvek, fordítások alapján. A folyóiratok közül a *Társadalmi Szemle*, mint az MSZMP elméleti folyóirata, a leginkább kritikus a Nyugaton tapasztalható új eszmeáramlatokkal szemben. A *Világosság* materialista világnézeti folyóiratként filozófiai szempontból közelíti meg a kérdést, míg a *Valóság*, a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat fórumaként, szociológiai elemzéseket vonultat fel.

---

[3] Az emberi jogok politikája természetesen nem a hetvenes évek végén veszi kezdetét, viszont ekkor jelentkezik mint központi politikai doktrína a hidegháborús versengésben. Az emberi jogok politikájáról lásd: Moyn, Samuel: *The Last Utopia. Human Rights in History*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 2010. és Vincent, Andrew: *The Politics of Human Rights.* Oxford University Press, Oxford, 2010. Az államszocialista országok emeberijogi ellenzékéről: Falk, Barbara: *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe. Citizen Intellectuals and Philosopher Kings*. Central European University Press, Budapest, 2003. és Horvath, Robert: *The Legacy of Soviet Dissent. Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia*. Routledge, London & New York, 2005.

212

A jóléti állam romjain

Süköd Mihály a *Valóság* 1970. szeptemberi számában, visszatekintve a hatvanas évek amerikai értelmiségének tagozódására, a liberalizmust a Kennedy-féle kormánypolitikával és a körülötte csoportosuló holdudvarral azonosítja.[4] Süköd beszámolója szerint John Kennedy elnök kormányzata teret nyitott a liberális értelmiség számára, az ötvenes évek dominánsan anti-intellektuális szellemi kontextusa után. Liberális publicisták (J. Reston, Salisbury) és Keynes-hívő közgazdászok (W. W. Rostow, K. Galbraith, G. Myrdal) állnak e liberális kör középpontjában, míg a rendszerkritikus szociológia is ezeken a liberális alapokon bontakozhat ki (Riesman, V. Packard, W. H. Whyte, C. W. Mills). Csakhogy e liberális kutatói-értelmiségi holdudvar tartózkodik a társadalmi cselekvéstől, idejét különböző műhelyekben és kutatóközpontokban tölti, legtöbbször száraz adatokra alapuló tendenciákat elemezve. Összefoglalva, a liberálisok a racionalizmus és a reálpolitika iránt elkötelezett, többnyire egyetemi katedrával rendelkező kutatók. A társadalomtudományban a strukturalista-funkcionalista iskola módszereinek és nézetének elterjedésével az a vád éri a kutatókat, hogy nem eléggé tartanak lépést a társadalmi változásokkal. Néhányan közülük a hatvanas évek második felében az újbaloldali értelmiség táborában találják magukat, amely az említett liberális gyakorlattal és attitűddel szemben határozza meg magát, a társadalmi cselekvés nevében. A liberális értelmiség elpárolgásának magyarázatát erősíti meg Simai Mihály a következő évben szintén a *Valóság* oldalain,[5] amikor arról ír, hogy az értelmiség nem volt eléggé szenzitív a társadalmi problémákra, a szegénység kérdésére nem adott választ. Galbraith megjegyzését is idézi a szerző, miszerint a „liberalizmus túlzottan megértő volt a gazdagokkal", így a szegények számára csak hosszú reformtervek ígértének sorozata maradt.

A hatvanas évek amerikai szociológiájában elterjedt nézetté vált Daniel Bell nagysikerű könyve után az ideológia vége tétel, illetve ennek folyományaként a két egymással szembenálló világhatalmi blokk eszmei konvergenciája. Bár a nyugati tudományosságban sem fogadta el mindenki Bell tételét, számos vita folyt az ideológia szerepéről és jövőjéről a modern társadalom korában, a szocialista országokban tudományos keresztes háború indult meg az eszmék különbségének, a szocializmus haladó voltának védelmében. Magyarországon 1969-ben adták ki Jerzy J. Wiatr lengyel társadalomtudós kötetét, mely már címében is jelezte, hogy szembeszáll Bell tételével.[6] E helyütt nem célom az

[4] Süköd Mihály: *Az amerikai értelmiség a hatvanas években.* Valóság, 12(1970)/9, 1–12.
[5] Simai Mihály: *Állami elkülönülés és nemzetköziesedés a világgazdaságban.* Valóság, 14(1971)/8, 1–13.
[6] Wiatr, Jerzy J.: *Az „ideológia alkonya"? A politika és az ideológia kérdései a modern világban*. Kossuth, Budapest, 1969.

213

egész gondolatmenet ismertetése, így egyből a kötet liberalizmus fogalmát vizsgáljuk meg. A lengyel szerző az ideológiaellenesség szellemi alapjai között említi a „liberális-burzsoá politikai világnézet" alapján kialakult fogyasztói konformizmust Amerikában. Később Wiatr differenciálja a liberalizmus ilyetén megfogalmazását és egy általa ultrakonzervatívnak nevezett amerikai szerző írása nyomán (D. Lawrence: *Conservative Liberalism vs. Radical Liberalism*) kétféle liberalizmust különböztet meg az Egyesült Államokban: konzervatív liberalizmust és radikális liberalizmust. A liberalizmus konzervatív válfaja az egyéni kezdeményezést becsüli és az állam szerepének korlátozását kívánja. Erősen szakszervezet-ellenes politikát folytat, ugyanakkor vallja a magántulajdon szentségét és sérthetetlenségét. Egyfajta jeffersoniánus demokráciahitében az államok primátusát vallja a törvényhozásban a szövetségi szinttel szemben. A hatvanas évek végén még élénken élő polgárjogi mozgalom nyomán a faji kérdést pusztán neveléssel és a közvélemény befolyásolásával oldaná meg. A külpolitikában az erőpolitika híve, a gazdasági segélyt csak kivételes külpolitikai eszköznek tartja, a gazdaságpolitikában pedig az adórendszer szabályozását elválasztaná a társadalmi céloktól. Ennek az eszmerendszernek egyenes ellentétét mutatják a radikális liberalizmus hirdetői. Üdvözlik az állami segítséget és beavatkozást a rászorulók esetében. Erős kapcsolatokat alakítanak ki a szakszervezetekkel. A társadalmi érdek és közösségi célok érdekében hajlamosabb a magántulajdon korlátozására, üdvözli a szövetségi kezdeményezést. A külpolitikában az erőpolitika mellett törekszik a gazdasági kapcsolatok útján való befolyásolásra. Végül pedig a gazdaságpolitikában a progresszív jövedelemadó és az igazságtalanságok gazdasági eszközökkel való enyhítésének híve. Wiatr a konzervatív-radikális szembenállás felidézésével érzékelteti, hogy a liberalizmus gondolata nem egységes még az Egyesült Államokban sem.

A szélsőséges és liberális distinkciót használja Risenko és Reinhold magyar fordításban a hetvenes évtized közepén megjelent kötete is.[7] Érvelésük szerint a két csoport között ingadoznak a nyugati kormányok és a politikai helyzet dönti el, aktuálisan melyikre támaszkodnak. Itt a liberális bár kifejti a kapitalizmus problémáit, burzsoá szellemiségéből eredően ezt azért teszi, mert a tőkés rendszer fenntartására, esetenként javítására törekszik. A szovjet–keletnémet szerzőpáros számára is a liberalizmus a pozitív vagy realista nézetek mentén való politizálást jelenti, ami a külpolitikában egyúttal Hans J. Morgenthau realizmusához kapcsolódik. Pozitív tulajdonságként nevezik meg, hogy a liberálisok kevésbé reakciós és militáns politikát javasolnak, és készek lemondani a nukleáris háborúval való fenyegetésről. Teszik ezt szemben azokkal a szélsőségesekkel, akik nem hajlandóak tudomást venni az amerikai kizárólagosság korszakának végéről. A szerzők szerint itt az amerikai konzervativizmus és újfasizmus (!) olyan képviselőiről van szó, mint a republikánus

Barry Goldwater vagy a spanyol antikommunista Francisco Leoni. Az említett liberális csoportot a szovjet Sz. N. Nagyel szerkesztésében a hetvenes évtized végére magyar fordításban megjelenő kötet[8] a jóléti állam burzsoá liberális ideológusaival azonosítja. A jóléti állam elméletének két változatát megkülönböztető szerző szociáldemokrata és burzsoá liberális elméleti csoportokról beszél. Utóbbi „gazdasági alapja a »szabályozott kapitalizmus« keynesi elmélete", mely a kapitalizmus megszilárdítására törekszik. Ebbe a csoportba olyan gondolkodók tartoznak, mint a brit Labour Party egyes ideológusai, szociológusok, mint Richard Titmuss, amerikai közgazdászok, mint C. Douglas Dillon, Paul Samuelson vagy a már említett Kenneth Galbraith. A felsorolt teoretikusok egyetértettek az állami szubvenció eszközével, a brit kontextusban ez a szociális rendszerek kiépítését és egyéni jogok biztosítását jelentette, míg az Egyesült Államokban gazdaságösztönző magánvállalkozói támogatást. Mindenesetre a burzsoá liberálisok nézetei abban megegyeztek, hogy a nemzeti jövedelem növekedése lehetővé teszi a jóléti állam kiépítését és fenntartását.

A hetvenes évek második felében több cikk is megjelenik az előbbiekben említett radikális-jóléti-burzsoá liberalizmus hanyatlását elemezve. Köves Tibor a Társadalmi Szemlében[9] az amerikai forradalom kétszázadik évfordulóján az amerikai társadalmi elveket elemezve azt írja, hogy a két évszázad folyamán mindig is feszültség volt a szabadság és jogok eszménye és a szabadversenyes, imperialista politika között. Ezt legutóbb Amerikában sikerült meghaladni a középosztály felemelésével és az azt támogató liberális nézetek népszerűsítésével, mint a Galbraith-i „új ipari állam" vagy a belli „posztindusztriális társadalom". Ezt a közmegegyezést azonban kikezdték a politikai botrányok és az egyre kiterjedtebb gazdasági-társadalmi válság. Hülvely István ugyancsak a Társadalmi Szemlében két évvel később[10] az indusztrializációs folyamattal jelentkező konvergenciaelmélettel való leszámolásáról ír, és a Daniel Bell és követői által végrehajtott teoretikus fordulatot (posztindusztriális társadalom leírása mint a különböző társadalmi viszonyok relativizálása) egy új, jobboldali elmélet kiindulópontjaként értékeli.

Risenko, F.D., Reinhold, O. (szerk.): *A mai antikommunizmus. Politika és ideológia*. Kossuth, Budapest, 1975.

[8] Nagyel, Sz. N. (szerk.): *Korunk kapitalizmusa és a munkásosztály. Az antimarxista koncepciók bírálata*. Kossuth, Budapest, 1979.

[9] Köves Tibor: *Az „alapító Atyák igazságai" és a bicentenárium Amerikája.* Társadalmi Szemle, 31(1976)/5, 44–55.

[10] Hülvely István: *Tendenciák a polgári szocializmus-kritikában.* Társadalmi Szemle, 33(1978)/4, 48–56.

215

Ideológiai ellentámadás

Új konzervativizmus, neokonzervativizmus, új jobboldal: a hetvenes évek utolsó harmadától számos társadalomtudományi ismertetés, tanulmány, fordítás jelenik meg, melyek a nyugati világban tapasztalható politikai fordulatot elemzik. 1976 és 1986 között a *Társadalmi Szemle*, a *Valóság* és a *Világosság* oldalain tizenöt cikk jelenik meg a témáról, Köpeczi Béla pedig egy százötven oldalas kötetben marxista–leninista szemszögből összegzi az új jobboldali politika eszmei alapjait és kialakulását.[11] A következőkben ezeket az írásokat tekintem át, elsősorban a bennük megjelenő liberalizmus fogalmára koncentrálva.

Almási Miklós már 1976-ban amerikai neokonzervatív fordulatról beszél a *Társadalmi Szemle* oldalain,[12] e fordulat okát pedig a radikális baloldali kísérletekben való széleskörű csalódottságban látja. Almási számára a fordulat először kulturális változást jelent, melyben közkultúra és az ifjúság viselkedésének konzervatív fordulata ugyanúgy beletartozik, mint a történelmi tradíciók erősítése és a '20–30-as évek nosztalgiája. A liberalizmust a szerző itt a progresszív, jóléti értelemben használja, és a fősodratú mellett meglévő politikai kultúrát ért alatta. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a neokonzervatívok krédójának egyik fontos eleme a „szabadverseny illúziója" mint amerikai tradíció.[13] A gazdasági és külpolitikai gondolkodásban a neokonzervatív elgondolások szorosan kötődnek a multinacionális cégekhez, melyek gazdasági téren érhetik el azt, ami az amerikai katonapolitikának nem sikerült: kiterjeszteni az amerikai befolyást, újrakolonizálni a volt gyarmati területeket, stb. Ehhez járul a politikai élet megtisztításának, ekkor már Vietnam és a Watergate-botrány után vagyunk, konzervatív etikai kívánalma. A hagyomány, a gazdasági nézetek, a purizmusra való hajlam mellett azonban más erők is hatnak a politikai-eszmei konglomerátum kialakulásánál, az egyik ilyen vonulat Almásinál „a liberális tőke a kulcsiparágakban". E korai cikkben a szerző már érzékelteti egy új eszmei vonulat jelentkezését, ez viszont még csak közvetett módon kapcsolódik össze a liberalizmus fogalmával. A liberalizmus itt ugyanis a régi liberális értelmiségi elitet jelenti, illetve a multinacionális cégek „liberalizmusát". Utóbbi gazdasági entitások egyébként a hetvenes évek szocialista gazdaság- és társadalomtudományában a legnagyobb veszélyt jelentik a szocialista blokk és a pár évtizede felszabadult volt gyarmati világ számára.

1978-ban Köpeczi Béla a *Valóság* oldalain[14] a hetvenes évekre visszatekintve amerikai tapasztalatairól számol be. Köpeczi által megalkotott, a hiva-

---

[11] Köpeczi Béla: *Új konzervativizmus és új jobboldal*. Kossuth, Budapest, 1982. Lengyel és orosz nyelvű fordítását 1986-ban adják ki.
[12] Almási Miklós: *Az amerikai neokonzervativizmus*. Társadalmi Szemle, 31(1976)/10, 39–49.
[13] *Uo.,* 41.
[14] Köpeczi Béla: *Társadalomtudomány, ideológia, politika az Egyesült Államokban.* Valóság, 21(1978)/1, 32–39.

216

talos marxista–leninista ideológia magyarázata mentén, a jobboldali fordulatot a kapitalizmus megmentésére szerveződő kormányzati és kulturális politikaként értékeli. Ez a társadalomtudományok átpolitizálásához és az új ideológia kialakításához vezet. Az amerikai társadalomtudomány és vezető teoretikusai így az új baloldali értékeket veszi át, ám a racionalizmus elutasításából és pesszimista történetfilozófiai alapokról indulva átfogalmazza azokat. A liberalizmus szerepe ebben a folyamatban Daniel Bellnél merül fel leginkább látható módon, aki a posztindusztriális társadalom eljövetelét jósolva felülírja azokat a fejlődési mintákat, amelyek marxista alapon állva elfogadhatóak lennének. Bell így egy egyedi szintézisét alkotja meg a hagyományos értékek alapján álló társadalmi valóságnak és a szociálisan érzékeny normativitásnak. „Receptje az, hogy valamiféle »közéleti háztartás« szabályait kell elfogadni és *egyesíteni kell a klasszikus liberalizmust és a szociális utópiát*." (Kiemelés az eredeti szövegben.)[15] Ez a törekvés jelenik meg Jimmy Carter elnök „moralizáló", emberi jogokat előtérbe állító politikájában, mely a személyes szabadság tradicionális értékét a társadalmi haladás jóléti eszméjéhez köti. A szabadság ilyetén ideologikus felfogása a szerző szerint az „amerikai liberalizmusnak a társadalmi valóságtól elszakított értelmezéséből fakad."[16] Nem úgy Franciaországban, ahol a filozófiai értelmiség egy része vesz jobboldali fordulatot. Ezt Köpeczi a *Társadalmi Szemlé*ben megjelent cikkében[17] azonban nem köti semmiféle liberális-individualista európai hagyományhoz. A nouvelle phiosophes, André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy és társai, a puszta filozófiai irracionalizmus talaján állnak, mely az új baloldal és a társadalmi fejlődés eszméinek elutasításán nyugszik.

A jobboldal fordulatáról az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában 1980 és 1982 között jelenik meg a legtöbb írás. Nem csoda, hogy a tanulmányok nagyobb része az amerikai jobboldal sikeréről, társadalmi mozgósító hatásairól és nyers gazdaságpolitikai fordulatáról, szól. Az amerikai mellett a francia új jobboldal kulturális erejéről szólnak a szerzők, annak ellenére, hogy ekkor, hosszas várakozás után Franciaországban hatalomra kerül a szocialista baloldal. Hermann István a Valóság februári számában[18] a hetvenes évekre visszatekintve az irracionalizmus évtizedét konstatálja, elsősorban a francia *nouvelle philosophes* munkásságával szemléltetve. Hermann számára az új baloldaltól való elfordulás egyúttal a társadalmi haladásba vetett racionális gondolkodásról való lemondást jelentette. Ez az új filozófia nietzscheánus hevében a felvilágosodás hagyományának megsemmisítésére törekszik, a destrukciót pedig az állam szer-

[15] *Uo.,* 38.
[16] *Uo.,* 38.
[17] Köpeczi Béla: *Az „új baloldaltól" az „új jobboldalig".* Társadalmi Szemle, 33(1978)/2, 37–45.
[18] Hermann István: *A hetvenes évek irracionalizmusáról.* Valóság, 23(1980)/2, 1–14.

217

kezetén kezdi. Az állam, legyen elnyomó autoriter, szocialista tervutasításos vagy a nyugati jóléti típus számíthat az új filozófusok ellenszenvére. Az államellenesség alapvető eszméit Hermann Karl Popper *Nyitott társadalom és ellenségei* című, a második világháború alatt írt, kötetére vezeti vissza. A nouvelle philosophes, André Glucksmann és Bernard-Henri Lévy, a végletekig radikalizálták az államellenes programot: „Glucksmann-nál annyi a változtatás Popperhez képest, hogy ő nem egyszerűen a zárt állam, hanem a modern állam teoretikus elméletének kidolgozóiban látja a fő veszélyt, azokban, akik egyáltalán az állam valamilyen formáját elképzelték vagy fenntartották."[19] Az állam lerombolásába vetett hit a mitikus gondolkodásba és a Lukács által leírt vallásos ateizmusba, új vallásosságba torkollik, mely egyaránt tagadja a szocializmust és kommunizmust, illetve a fajelméletet és antiszemitizmust, etatista alapjaik miatt. A *nouvelle philosophes* kritikájában Brezsnyev Pinochet mellé kerül.

Köpeczi Béla ismertterjesztő kötetében a francia új jobboldalt abban különbözteti meg az angolszász jobboldaltól, hogy a gazdasági liberalizmusnak körükben nincsenek képviselői, befolyása mindig is kisebb maradt az amerikai vagy brit változathoz képest.[20] Lengyel A. László 1982-ben az amerikai konzervatív irányzatokkal szembeállítva az új jobboldali filozófusokat mint befolyását vesztett értelmiségi zárványt azonosítja, mely képes még a baloldali hatalomhoz is dörgölőzni.[21]

A német új jobboldali gondolkodás hazai recepciója elsősorban nem az irracionalizmusra, hanem a tekintélyelvű hagyományokra koncentrál. Mindazonáltal a német változat már összetettebb viszonyt alakít ki a liberalizmus eszméivel. Ezt a kapcsolatot járja körül Borisz Grigorjan, a *Világosság* oldalain fordításban megjelent cikkében.[22] A hetvenes években jelentkező neokonzervatív irányzatról szólva Grigorjan a liberálisok beáramlását fedezi fel a tradicionalista-konzervatív táborba. Ezek a liberálisok az elmúlt években neokonzervatív fordulatot vettek, ami még mindig gyanús a radikális konzervatívok számára. E neokonzervatív liberálisok az angol liberális államjogi rendszert tartja mintának, ráadásul néhányuk „a fennálló jogrend mellett hívek maradnak a mérsékelt társadalmi reformizmus eszméjéhez is".[23] Szabó Miklós a Világosság ugyanazon évben megjelent őszi összevont számában hasonló distinkciót tesz liberálisból neokonzervatívvá vált, és újkonzervatív vezető értelmiségiek között.[24] Előbbiek számára meghatározó mű Helmut Schelsky *Mehr*

---

[19] *Uo.*, 6.
[20] Köpeczi, *Új konzervativizmus...*, 112. Kivételként említi Henri Lepage, a Mont Pelerin Society tagját és 1980-ban megjelent könyvét, *Demain le liberalisme* címmel.
[21] Lengyel A. László: *Elit és tömeg. „Nouvelle Droite" és „New Conservatism".* Világosság, 23(1982)/8–9, 501–508.
[22] Grigorjan, Borisz: *„Felvilágosult konzervativizmus".* Világosság, 21(1980)/3, 157–164.
[23] *Uo.,* 163.
[24] Szabó, *A „svéd modell" válsága.* Világosság, 21(1980)/8–9, 501–509.

218

Demokratie oder mehr Freiheit című tanulmánya. Szabó erről a csoportról azt írja, hogy „a jóléti állam etatista demokrácia koncepciójával szembeszegezve a hagyományos liberalizmus egyénközpontú szabadságfogalmát" vallják.[25] Köpeczi Béla ugyancsak Helmut Schelskyre hivatkozik, ő azonban a *Liberal ohne Zusatz* című cikket citálja.[26] Az új konzervativizmus utóbbi alapján Köpeczi szerint „átvesz bizonyos elemeket az '50-es és '60-as évek újkonzervativizmusából, de kiindulópontja a megcsalatott liberalizmus".[27] Majd a folytatásban: „a volt szociáldemokratákat és liberálisokat, akik új utakat keresnek, csak formálisan lehet konzervatívnak nevezni, tulajdonképpen liberálisok, de új értelemben."[28] Idézi Schelskyt, aki a liberalizmus konzervatív szerepét emlegeti, mely a kurrens politikai tendenciák szerint a politika főáramává válik. Ezen az alapon utasítják vissza az állam és az állami szféra hatókörének növelését és hirdetik az egyéni jogok és társadalmi intézmények autonómiáját.

A leginkább átütő erővel azonban mégiscsak az imperializmus erőközpontjának tartott Egyesült Államok formálódó neokonzervatív többsége bír. Szabó Miklós szerint az amerikai neokonzervatívok „eszmei offenzívába kezdtek az új baloldal ellen, szembeszegezték velük az amerikai neokonzervativizmusnak a rooseveltiánus állami jóléti politika fölött mondott ortodox liberális bírálatát."[29] Nyíri Kristóf az angolszász liberális-konzervatív elméletekről írott tanulmányában[30] a klasszikus liberalizmus elveiig nyúl vissza. A szerző szerint a második világháború vége óta „az angolszász konzervativizmus egyre fokozódó mértékben olvasztja magába a klasszikus liberális eszmekör központi elemeit", és „klasszikus liberális fogalmak konzervatív asszimilációjának" folyamatáról ír. Ez az ideológiai szintézis a természetes hierarchia konzervatív eszméjének és az egalitárius elosztás liberális politikai gyakorlatának kritikájának összeegyeztetéséből jön létre. A szintézis megalkotásában kulcsszerep jut Friedrich von Hayeknak, aki az osztrák iskola evolucionizmusát és tradicionalizmusát egyesíti, sikeresen csak teoretikus szinten, az angolszász szabadpiaci hagyománnyal.[31] Nyíri szerint azonban Hayek elvei nem támasztják alá konzervatív voltát, így a nevében hangoztatott fordulat alapvetően liberális ideológiai vállalkozás. A szintézis lehetőségéről szóló vita az ismertető jellegű cikkekben is felbukkan. Szabó Máté J. B. Müller *Konvergenz und Distanz zwischen New Conservatism und Nouvelle Droite* című cikkét ismer-

---

[25] *Uo.,* 496.
[26] Köpeczi, *Új konzervativizmus...,* 71–85.
[27] *Uo.,* 74.
[28] *Uo.,* 1982. 75.
[29] Szabó, *I. m.,* 497.
[30] Nyíri Kristóf: *Szabadpiac és tekintélyelvű társadalom. Angolszász liberális-konzervatív elméletek.* Világosság, 22(1981)/8–9, 534–541.
[31] *Uo.,* 536–537.

219

tetve[32] kiemeli, hogy „a mai amerikai konzervativizmus sajátossága abban van, hogy liberális tradíciókhoz kapcsolódik." És teszi ezt Európában elsősorban a gazdasági elvek szintjén, míg Amerikában az ideológiai szintézis igényével: „Az [európai–PM] új jobboldal igenli a liberalizmust a gazdaságban, azonban elutasítja a politikában. A neokonzervatívok a modern társadalom következményeihez igazítani próbált liberalizmus hívei a gazdaságban és politikában egyaránt. Az új jobboldal elutasítja a demokrácia minden formáját, a neokonzervatívok csak annak radikális formáitól határolják el magukat, és a liberális demokrácia hívei. Az amerikai neokonzervatívok politikaelmélete a kereszténység és liberalizmus hagyományait követve keresi az elitizmus és az egalitarizmus közötti középutat. Az új jobboldal koncepciói pedig Nietzsche arisztokratizmusán és indoeurópai hősmítoszán alapulnak."[33]

Lengyel A. László az eszmék összefonódása helyett a neokonzervativizmus négy politikai szociológiai csoportját különbözteti meg.[34] A középosztály romantikus, fehér protestáns szellemű tradicionális kispolgári konzervativizmusa mellett a liberálkonzervatívok, neokonzervatívok és libertariánusok csoportjairól számol be. A liberálkonzervatívok ugyan kiábrándultak a jóléti állam eszméjéből, de pragmatista reformpolitikára törekszenek, a modern értékek mellett kötelezik el magukat és az individualista racionalizmus talján állnak. A neokonzervatívok csoportja generációs kategória, azt a vállalkozás-centrikus, antikommunista, szakszervezet- és egyúttal protekcionizmusellenes fiatal réteget jelenti, akik visszaadták a hitet az amerikai életforma felsőbbrendűségének. Végül pedig a libertariánusok az a kisebbség az amerikai jobboldalon belül, akik a liberalizmus európai hagyományaiban hisznek Adam Smith-től Friedrich Hayekig, tehát a kormányzat kiiktatásában az árszerkezet befolyásolásakor, a szabad munkaerőpiacban, a kollektivista demokrácia átformálásában. Ám a liberalizmus nem húzódott át teljesen a jobboldalra, legalább is Simai Mihály a *Világosság* 1982 őszi Amerika számában írt cikke szerint. A szerző azokról a liberális értelmiségi csoportokról beszél, melyek koalíciókat alkotva készülnek a politikai ellentámadásra. Simai egyrészt a liberális szellemiségű vallásos, illetve a női egyenjogúság, a szociális juttatások rendszere, a város-rehabilitációs programok, az antinukleáris mozgalom elvei mellett kitartó, a polgárjogi harcot folytatni kívánó keleti-északkeleti körzet értelmiségi csoportosulásairól ír.[35]

Köpeczi Béla kötetében a baloldallal és a liberalizmussal szembeforduló politikai-ideológiai tendenciáról ír, ugyanakkor megjegyzi, a neokonzervatívok egyik csoportja, a „hajdani liberálisok" Friedrich Hayek és Ludwig von Mises

---

[32] Szabó Máté: *Konzervativizmus az Egyesült Államokban.* Világosság, 23(1982)/3, 195–198.
[33] *Uo.,* 197.
[34] Lengyel, *I. m.*
[35] *Uo.,* 474.

220

gazdaság- és társadalomfilozófiáját tekintik eszméik megalapozójának.[36] Köpeczi szerint az amerikai neokonzervativizmus központi ideológiai eleme az a neoliberális gazdaságpolitika, mely egyaránt jellemzi Reagan, Thatcher, Pinochet kormányzati politikáját, a chicagói közgazdászok eszméit,[37] befolyással van olyan libertariánusok nézeteire, mint Murray N. Rothbard és Robert Nozick.[38] A neokonzervatívok így részben visszatértek alapvető eszméikhez miután néhány éves kirándulást tettek az újbaloldali eszmék terepén. Az ilyen eszmei fejődés tipikus esetekén említi Norman Podhoretz pályáját.[39]

Mivel a klasszikus liberális elvek központi fontosságúak az amerikai jobboldali fordulatban, érdemes itt azon fogalmakat kiemelni, melyekkel Köpeczi két vezető teóriát, a hayeki szabadpiaci liberalizmust és a Friedman házaspár monetáris politikáját, írja le. A hayeki elmélet jellemzői: az antiracionalizmus és a piaci spontaneitás normája, az inflációellenes politika a munkanélküliség növekedése árán is, a gondviselő állam és társadalmi igazságosság eszméjének elvetése, az állami szubvenciók és támogatások csökkentése, a nemzeti valuták rendszerének internacionalizálása, a törvényhozói és végrehajtói hatalom elválasztásának montesquieu-i elve.[40] Milton és Rose Friedman eszméi a gazdasági szabadság és vállalkozói hatékonyság köré csoportosulnak Köpeczi Béla felsorolásában: a gazdasági szabadság, mely minden politikai szabadság feltétele, az egyenlőség elveinek állam által való fenntartása az oktatás, esélyegyenlőség, árszabályozás, környezetvédelmi szabályok és energiagazdálkodás terén, míg a munkások állami védelmét és segélyezését, a szakszervezetek támogatását határozottan elvetik. A beruházási kedv növelése, elsősorban adócsökkentés által a bürokrácia és az állam hatalmának csökkentését jelenti. Köpeczi a friedmani elveket Adam Smith szabadversenyes kapitalizmusából és Thomas Jefferson politikai demokráciájából eredezteti.[41]

Politikafilozófiai háttér

Hardi Péter 1980-ban Nozick nézeteiről mint liberálkonzervatív filozófiáról ír,[42] mely elsőként adta a neokonzervatív forradalom eszmei lenyomatát. Nozick műve a „szélsőséges liberalizmust védelmezte, amely az egyéni szabadságjogokat és cselekvési szabadságot helyezi mindenhol előtérbe – az üzleti élettől a nemi kapcsolatokig –, s amely erkölcsileg elviselhetetlennek tartja az olyan államot, amely elég erős ahhoz, hogy beavatkozzon e jogok szabad gya-

[36] Köpeczi, *Új konzervativizmus..,* 40.
[37] *Uo.,* 45.
[38] *Uo.,* 47.
[39] *Uo.,* 55.
[40] *Uo.,* 41–42.
[41] *Uo.,* 42–46.
[42] Hardi Péter: *Filozófiai egérfogó. A Nozick-jelenség.* Világosság, 21(1980)/8–9, 501–509.

221

korlásába."[43] A nyolcvanas évek első harmadában megérkezik Rawls is a magyar filozófiába és társadalomtudományba. A szabadság és egyenlőség összeegyeztetésének vitája ekkor a szabadság javára látszik eldőlni. Hardi Péter ezzel zárja Rawlsról szóló tanulmányát: „A modern amerikai liberális tendenciák közül azonban legtöbben a szabadság vagy egyenlőség dilemmával küszködnek, méghozzá leggyakrabban a szabadság javára történő feloldással (jellegzetes hayeki, illetve nozicki megoldás). Ismert persze az egyenlőség vagy gazdagodás szembeállítás is (a gazdagodás javára való megoldással, lásd a friedmani vonalat.)"[44]

Gazdaságtani és szociológiai alapok

A neokonzervativizmust bemutató tanulmányokban láthatóan erősödik a neoliberalizmus faktor, vagyis az új jobboldal mint politikai tendencia és kormányzati politika magyarázata, a neoliberális gazdasági elvek kiindulópontjából. Lukács József 1985-ben, a Világosság oldalain megjelent szövege[45] korábban az MSZMP Agitációs- és Propagandaosztályának tanácskozásán elhangzott előadása rövidített változata. Az erősen ideologikus írás a nyolcvanas évek nyugaton uralkodó eszméi kapcsán újkonzervatív-újliberális ideológiai komplexumról értekezik. A konzervativizmus és liberalizmus új történelmi egymásra találása olyan vezető értelmiségiek érdeme, mint a már említett Hayek, Friedman, Mises, Bell és a neokonzervativizmus keresztapjának tartott Irving Kristol. Később Lukács ekképpen árnyalja az ideológiai összeolvadás tézisét: „Az újkonzervatív-újliberális jobboldal *eszméi* azonban mégsem alkotnak teljesen *szerves* egységet: politikai-erkölcsi konzervativizmus és gazdasági liberalizmus, vagy az egyéni emberi jogok individualisztikus liberális védelme és az újkonzervatívok kvázibiológiai közösség- és nemzetfogalmai gyakran csak fáradságosan és külsőlegesen szintetizálhatóak".[46] Lukács az eszmék narratív ívét abban a váltásban rajzolja meg mely szerint az elmúlt évtizedekben a reformpárti liberális politika tartotta fenn, azaz „konzerválta", a kapitalista rendet, a nyolcvanas években pedig az újkonzervatív konszolidáció olvasztja magába a liberalizmus eszméit. Az említett ideológiai komplexum a rendet az által tartja fenn, hogy kiáll a tradicionalista elvek mellet és bírálja a forradalmi demokratizmus (1789, 1848, 1917) hagyományát, a hayeki szkepszissel tekint a racionalizmus eszméjére, pesszimista antropológiai elvei, antiegalitarizmusa és elitista társadalomképe alapján tagadja a társadalmi haladás

[43] *Uo.,* 501.
[44] Hardi Péter: *A liberalizmus szerződéselméleti korrekciója.* Világosság, 24(1983)/5, 288.
[45] Lukács József: *A nyolcvanas évek kapitalizmusa és az újkonzervatív ideológia előretörése.* Világosság 26(1985)/5, 265–273.
[46] *Uo.,* 266.

222

történelmi folyamatát. Lukács szerint mindez egybevág Lukács György filozófiatörténeti elemzésével és a nyolcvanas évekre aktualizálja az Ész trónfosztását. A következő évben Forgács Imre a *Társadalmi Szemle* oldalain is a konzervatívok liberális tradícióhoz való visszatéréséről értekezik.[47] Forgács elemzése szerint az agrárius demokrata republikanizmus legfontosabb alapértéke, az individualizmus, mely a személyes szabadság, a szabad vállalkozás és a közösségi és magán elválasztásának alapja, végigvonul az amerikai történelmen. Ezt az eszmét veszélyezteti egyrészről a liberálisok eltávolodása és az újbaloldali radikalizmustól a hatvanas évekre. A konzervatívok így az örökség védelmében, az igazi liberalizmus nevében léphetnek fel. A konzervatív fordulat a radikális elvektől való társadalmi riadalmat kihasználva tömegbázisra tehetett szert: „A »liberális Amerika« egy jelentéktelen része ugyan megpróbálkozott a tradíció nélküli baloldali radikális útkereséssel, a többség azonban – megtalálva igazi ellenségét a radikalizmusban – inkább a korai liberalizmus klasszikus örökségéhez fordult vissza."[48]

E két utóbbi cikktől eltérő tendencia kezd kibontakozni azokban a tanulmányokban, melyek a politikai szociológia kategóriáival a neokonzervatív mozgalmon és politikán belüli különbségeket emelik ki. A konzervativizmus jelentésváltozásai című[49] fordítás a *Világosság*ban megkülönbözteti a gazdasági liberálisok „liberalizmusát", a neokonzervatívok konzervativizmusától és liberalizmusától, illetve a populista kispolgári konzervativizmustól és a következetesen antiliberális és kereszténységellenes új jobboldaltól. A különbség a cikk német szerzője szerint az, hogy az első csoport a szabadpiac Smith-i elméletének egy tiszta változatát követik, míg a második csoport feladja az „ökonómiai liberalizmus" primátusát, a demokratikus jogállam és a nem expanzív jóléti állam mellett kötelezi el magát. Körösényi András George N. Nash *The Conservative Intellectual Movement in America*[50] című nagyívű műve alapján[51] különbséget tesz tradicionalisták, libertariánusok és militáns antikommunisták között. Körösényi Nash könyve alapján leírja azt a társadalmi mozgást, mely a második világháború vége után lassú elmozdulást jelentett a politikai preferenciák terén. A konzervatív középosztály balra, míg a blue-collar munkásréteg jobbra mozdult el az ötvenes és hatvanas években. A politikai-társadalmi felfordulá-

---

[47] Forgács Imre: *Az egyesült államokbeli neokonzervativizmus természetrajzához.* Társadalmi Szemle, 41(1986)/1, 67–77.

[48] *Uo.,* 72.

[49] A konzervativizmus jelentésváltozatai. 1985. Eredeti cikk: David Bosshart- Martin Campiche- Heinz Kleger: Neokonservatismus in verschiedenen politischen Kulturen: USA, Frankreich und die Verbindungsfäden zur BRD. Das Argument : Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, Jg. 27, H. 152, 1985, S. 490–510,

[50] George N. Nash: *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. New York, Basic Books, 1976.

[51] Körösényi András: *A marginalitástól a többségi pozíció felé. A neokonzervatív-neoliberális fordulat szellemi hátteréről.* Világosság, 27(1986)/12, 786–793.

223

son, mely a hatvanas-hetvenes éveket jellemezte a konzervativizmus a klasszikus liberális elvek adaptációjával kerekedett felül: „a tradicionalizmus, a libertarianizmus és a neokonzervativizmus keretében valósult meg a *liberális szabadságeszmény újrafogalmazása*, ami a politikai változás szellemi hátterévé is vált."[52] És bár ezen eszmény mentén a tradicionális szabadsághoz és személyes autonómiához kötődő gazdasági, társadalmi és politikai struktúrák fenntartása a cél, a neokonzervativizmus e struktúrák működését „nem akarja konzerválni: ezért liberális."[53]

A neokonzervatív-neoliberális fordulat ismert volt a magyarországi társadalomtudományi értelmiség számára, a nyugati eszmei változások folyamatos reflexióra késztették a hazai tudományosságot. Egyes esetekben ez szélsőségesen ideologikus értékelésekben öltött testet, de mint a politikai szociológiai megközelítés esetében láthattuk, jelenthette egy kifinomult elemzői nézőpont kifejtését is. Ez a kettőség a nyolcvanas évek előrehaladtával az utóbbi felé kezd billenni, a korábbi osztályharcos beszédmód egy „megértőbb" szociológiai beszédmódra vált. A nyugaton végbemenő eszmei fordulat recepciójának tétje ugyanakkor, még ha itt szűkebb forrásanyag alapján is prezentáltam, a nyugathoz való viszony átalakulása, az elfogadottság mértékének növekedése. Ez a folyamat része annak a nyugat felé való nyitottság kialakításának, amelyet Csizmadia Ervin a diszkurzív diktatúra fogalmával írt le.[54] Csizmadia szerint a külpolitikai-külgazdasági meghatározottság, pontosabban Magyarország egyre mélyebb beágyazódása a nyugati pénzügyi-gazdasági rendszerbe a hetvenes évek végétől, a hazai elitcsoportok a Nyugatról való vitái teremtik meg a „Nyugat-adaptáció" lehetőségét, a későbbi cselekvés „legadekvátabb módozatait".[55] Osztva az utóbbi nézetet, arra a következtetésre juthatunk, hogy a neokonzervatív-neoliberális fordulatról szóló diskurzus hozzájárult és közvetetten formálta is a nyolcvanas évek Magyarországának modernizációs diskurzusait.

Források

A konzervativizmus jelentésváltozatai. Világosság, 26(1985)/11, 714–716.
Almási Miklós: *Az amerikai neokonzervativizmus*. Társadalmi Szemle, 31(1976)/10, 39–49.
Forgács Imre: *Az egyesült államokbeli neokonzervativizmus természetrajzához.* Társadalmi Szemle, 41(1986)/1, 67–77.
Grigorjan, Borisz: *„Felvilágosult konzervativizmus".* Világosság, 21(1980)/3, 157–164.

[52] *Uo.,* 791.
[53] *Uo.,* 791.
[54] Csizmadia Ervin: *Diskurzus és diktatúra. A magyar értelmiség vitái Nyugat-Európáról a késő Kádár-rendszerben.* Századvég, Budapest, 2001.
[55] *Uo.,* 230.

224

Hardi Péter: *Filozófiai egérfogó. A Nozick-jelenség.* Világosság, 21(1980)/8–9, 501–509.
Hardi Péter: *A liberalizmus szerződéselméleti korrekciója.* Világosság, 24(1983)/5, 284–290.
Hermann István: *A hetvenes évek irracionalizmusáról.* Valóság, 23(1980)/2, 1–14.
Hülvely István: *Tendenciák a polgári szocializmus-kritikában.* Társadalmi Szemle, 33(1978)/4, 48–56.
Köpeczi Béla: *Társadalomtudomány, ideológia, politika az Egyesült Államokban.* Valóság, 21(1978a)/1, 32–39.
Köpeczi Béla: *Az „új baloldaltól" az „új jobboldalig".* Társadalmi Szemle, 33(1978b)/2, 37–45.
Köpeczi Béla: *Új konzervativizmus és új jobboldal*. Kossuth, Budapest, 1982.
Körösényi András: *A marginalitástól a többségi pozíció felé. A neokonzervatív-neoliberális fordulat szellemi hátteréről.* Világosság, 27(1986)/12, 786–793.
Köves Tibor: *Az „alapító Atyák igazságai" és a bicentenárium Amerikája.* Társadalmi Szemle, 31(1976)/5, 44–55.
Lengyel A. László: *Elit és tömeg. „Nouvelle Droite" és „New Conservatism".* Világosság, 23(1982)/8–9, 501–508.
Lukács József: *A nyolcvanas évek kapitalizmusa és az újkonzervatív ideológia előretörése.* Világosság 26(1985)/5, 265–273.
Nagyel, Sz. N. (szerk.): *Korunk kapitalizmusa és a munkásosztály. Az antimarxista koncepciók bírálata*. Kossuth, Budapest, 1979.
Nyíri Kristóf: *Szabadpiac és tekintélyelvű társadalom. Angolszász liberális-konzervatív elméletek.* Világosság, 22(1981)/8–9, 534–541.
Risenko, F. D. – Reinhold, O. (szerk.): *A mai antikommunizmus. Politika és ideológia*. Kossuth, Budapest, 1975.
Simai Mihály: *Állami elkülönülés és nemzetköziesedés a világgazdaságban.* Valóság, 14(1971)/8, 1–13.
Sükösd Mihály: *Az amerikai értelmiség a hatvanas években.* Valóság, 12(1970)/9, 1–12.
Szabó Máté: *Konzervativizmus az Egyesült Államokban.* Világosság, 23(1982)/3, 195–198.
Szabó Miklós: *A „svéd modell" válsága.* Világosság, 21(1980)/8–9, 501–509.
Wiatr, Jerzy J.: *Az „ideológia alkonya"? A politika és az ideológia kérdései a modern világban*. Kossuth, Budapest, 1969.

Hivatkozott irodalom

Bauman, Zygmunt: *Socialism. The Active Utopia*. George Allen & Unwin, London, 1976.
Csizmadia Ervin: *Diskurzus és diktatúra. A magyar értelmiség vitái Nyugat-Európáról a késő Kádár-rendszerben.* Századvég, Budapest, 2001.
Falk, Barbara: *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe. Citizen Intellectuals and Philosopher Kings*. Central European University Press, Budapest, 2003.
Horvath, Robert: *The Legacy of Soviet Dissent. Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia*. Routledge, London & New York, 2005.
Mills, Richard M.: *As Moscow Sees Us. American Politics and Society in the Soviet Mindset*. Oxford University Press, New York & Oxford, 1990.
Moyn, Samuel: *The Last Utopia. Human Rights in History*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 2010.
Vincent, Andrew: *The Politics of Human Rights.* Oxford University Press, Oxford, 2010.

225

FLICK LÁSZLÓ

The Essential Russell Kirk.

Selected Essays

A George A. Panichas által szerkesztett *The Essential Russell Kirk* című esszégyűjtemény[1] fő célja bevallottan olyan írások olvasó elé tárása, melyek a „20. század amerikai irodalmárának" aposztrofált bölcselő, Russell Kirk gondolatait vetítik elénk. A kötet célja szellemi teljesítményének bemutatása a maga „intelligenciájával és érettségével"(xxii).

Russell Kirk (1918–1994) amerikai konzervatív gondolkodó, az egyesült államokbeli konzervativizmus kánonját ihlető író volt. Történészként, moralistaként, társadalmi kritikusként a második világháború utáni amerikai konzervatív gondolkodás egy befolyásos alakja. A kötet szerkesztőjének megítélése szerint sokkal többet jelentett irodalmárként, mint egyszerűen egy tanult és nagy intellektussal bíró személy. Kirk amerikai gondolkodásbeli jelentőségét jól érzékeltetik azok a jelzők és szerepek, melyekkel az előszóban őt és munkásságát illetik. A „régi igazságok és régi jogok védelmezője", aki a frontvonalon harcolt az eszmék harcában (xi); egyben társadalmi kritikus, etikai oktató (xii); aki folyton, koherens értelmezéssel és szavakkal küzdött egy állandó, létező szükségszerűség nevében, melynek célja „a régi és új, az ok és a hatás, az emberi és az isteni igazság" közötti kapcsolat mélyebb megismerése (xv).

Kirk munkásságának és hatásának Panichas általi rövid értékeléséből, illetve az előszót követő életrajzi vázlatból olyan képet kapunk az esszék szerzőjéről, mely elővetíti az összegyűjtött írások tartalmi és stílusbeli minőségét. Az előszóra rövid, előzetes elemzésként is támaszkodhatunk, mely felfedi Kirk gondolkodásának számos motívumát. Többek között ilyen a nyugati civilizáció örökségére való hivatkozás (xvi), mely gyökerezik „az ókori és bibliai hagyományban; a zsidó-keresztény spirituális gondolkodásban; az Európa-központú irodalomban és szellemi értékekben; és a brit-amerikai politikai és jogi intézményekben." Az „amerikai tapasztalat" vizsgálatából következik Kirk társadalmi kritikája, mely a modern léttel járó káosszal, az emberiséget fenyegető morális és szellemi megpróbáltatásokkal kapcsolatos (xvii-xviii). Panichas

[1] ISI Books, Second paperback edition, 2012.

226

felhívja a figyelmet, hogy Kirk kritikáját nem szabad csupán a pesszimizmus vagy a tétlen szemlélődés példáiként szemlélni, hiszen gondolataiban „a szellemi megújítás lehetőségei soha sem merülnek ki", és „a tartós hit, a türelem, a remény" befogadóvá teszik gondolkodását (xx). Így elfogadja a változás szükségszerűségét, ennek egy módja a konzervatív megőrzés. Tudatában van a változás valóságának, viszont az elsődleges értékekhez való viszonya a védelemben és a megtartásban leledzik. A megújításban és az azt mérlegelő megőrzésben ismerhetjük meg Kirk konzervativizmusát (*„conservatism of reflection"*). Ehhez szerinte a civilizáció megőrzőinek (*„conservators of civilization"*) éleslátására és bölcsességére van szükség, az effajta körültekintő és megfontolt elmélkedés elengedhetetlen a kívánatos rend visszaállításához (xx).

Az esszéket tömörítő fejezetek témacsokrok, melyek Panichas válogatásában tematizálják Russell Kirk gondolatait. A válogatott írások e vezérpontok köré gyűltek. A negyvenhárom kigyűjtött esszét összefogó kilenc kategóriacíme: A konzervativizmus gondolata (*The Idea of Conservatism*), Szent örökségünk (*Our Sacred Patrimony*), A rend alapelvei (*Principles of Order*), A morális képzelet (*The Moral Imagination*), Helységek és emberek (*Places and People*), Az ideológia mint ópium (*The Drug of Ideology*), Dekadencia és megújulás az oktatásban *(Decadence and Renewal In Education*), Az amerikai köztársaság (*The American Republic*), A civilizáció megőrzői (*Conservators of Civilization*). A fejezeteket összekötik Kirk gondolatmeneteinek sajátságai, bővelkednek a megértést segítő történeti kitekintésekben és sokszor az érveit és gondolatait pontokba szedő vázlatszerű ismertetésekben.

A konzervativizmus gondolatát a doktriner ideológiáktól, a modern liberálisoktól és radikális reformerektől való elhatárolásban fogalmazta meg. Kirk értékelése szerint a konzervativizmust a vallásos és erkölcsi tudat által formált tisztelet, alázatosság és mérséklet jellemzi (3.). „Kirk számára konzervatívnak lenni végtére megőrzőnek, vigyázónak, gondnoknak, megtartónak lenni – aki óvja a világ biztonságát." (4.) A megvédendő és megőrzendő örökségben számba veszi az ókori példákból származó tanulságokat. A „szent örökségünk" kapcsán kiemelte többek között azt a problémát, hogy hogyan tudták az antik korban összeegyeztetni az autoritást a szabadsággal. A görög városállamok és a Római Köztársaság példái ugyanakkor nem váltak modellekké a gyakorlatban, sokkal inkább történelmi precedenseket jelentettek, mely tapasztalatok óva intették Amerika „korai köztársaságát". Az ókornak szerinte tanulsága és kulturális jelentősége van. Az antik kor „aforizmái megjelennek oktatásunkban, az emberi természetről való leírásai magyarázzák számunkra, mi az, ami tragikus, és mi, ami nevetséges." (86.) A középkor „fénye" (91.) viszont már a hit forrásából árad. Erre a korszakra elhanyagolt örökségként tekint, melynek lovagias eszményéből hagyományozódott a becsület és bátorság értéke. A középkori egyetemek, a középkori civilizáció és középkori rend szintézise és harmóniája tovább hatott Amerikában (105.). Kirk kora társadalmát a vágyaknak és illúzióknak behódolt liberális társadalomnak tekintette, mely-

227

nek erkölcsi rendjét meg kell óvnunk. Örökségünk jelentősége pedig felértékelődik, mikor arra a következtetésre jut, hogy a civilizáció betegsége a vallásos hit hanyatlása (114.).

A rend mint alapelv védelmében Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, T. S. Eliot és Eric Voegelin gondolataira hivatkozó esszék kerültek a válogatásba. A teoretikus dogmák forradalma kapcsán idézi Burke-öt, aki a radikalizmusban „metafizikai őrültséget" látott (141.), a vallás és a nemesség szellemiségét védve pedig szembeszállt a „felfegyverzett eszmékkel" szemben. Tocqueville a sokféleség, egyéniség és haladás megőrzéséért harcolt. Kirk szerint az általa idézett gondolkodó, aki egyszerre volt a demokrácia legjobb barátja és legnagyobb kritikusa, ezen elvek veszélyeztetésében látta a demokrácia potenciális fenyegetéseit. Panichas szavaival: „Tocqueville kritikája segít beazonosítani az alattomos»bűnöket«, ami együtt jár a demokráciával, és végül »demokratikus despotizmusban« tetőzik" (154.). A Kirk által T. S. Eliottól kiemelt „maradandó dolgok" („*permanent things*") kulcsfogalma, mely valami emberin túli bölcsességből származót jelöl, kategóriája egyszerre jelöli meg a rend normatív elvének alapjait és a Biblia, a hagyomány és a kinyilatkoztatás hatalmát (166–167.). A rend alapelvével kapcsolatban a transzcendes hangsúlyos elemként jelent meg Eric Voegelin példáján keresztül is. Gondolataiban Kirk az ideológiától függetlenített rend alapelveinek forrását vélte megtalálni (176.).

A Burke-től származó „*moral imagination*" kifejezést a szerző Irving Babbitt „*anarchy of imagination*" kifejezésével állította szembe (205.). A kreatív képzelet célokat ír elő, és a rend alapelvével szembeni etikai kötelességének is eleget kell tennie. Ezért van a képzeletnek egy morális aspektusa, mely törekszik a helyénvaló rend megértésére a lélekben és a közösségben (207.). Az erkölcsi értékek védelme és megőrzése Kirk konzervativizmusának fontos eleme, mely szempontjából a modernitás a morális erények folytonos morzsolódását eredményezte. A hanyatlás mértéke Kirk szerint összefügg a normák és a hagyományok eltűnésével (219.).

Kirk utazásaival és élményeivel kapcsolatosan írt „helységekről és emberekről". Panichas szerint az ekkor benne keletkező benyomások jelentették számára a kreativitásforrást, melyből történetei táplálkoztak. Ezek gazdagok voltak elmélkedésekben, megjegyzésekben, társadalomkritikában. Mikor helységekről és emberekről ír, komoly kritikát fogalmaz meg az általa tapasztalt valósággal szemben. „Amit lát és amit állít" – mint például a modern gép-civilizáció beáradása a lét vidéki módjába, a városi élet hanyatlása, az emberi unalom problémája – felmerül mind a történeti látásmódjában, mind az erkölcsi ítéletében (286.). Az adott fejezet esszéiben megismerhetjük Kirk gyökereit, személyes élményeit, tapasztalatait. Egyfajta képet kapunk gondolatairól, melyet történeti és erkölcsi keretbe helyez, és ez az esszéknek a személyes vonalon túl gondolati többletértéket ad.

Kirk gondolatainak, így az esszégyűjtemény egyik központi szála a mind a jobb- és baloldalon megtalálható modern politikai fanatizmusok és utópiasé-

228

mák kritikája. Kitér a totalitárius diktatúrák ideológiai mozgalmaira, de figyelmeztet az ideológiák alattomos formáira is, mint például a „demokratikus ideológiára", amelyet az „amerikai sajátságában" ragad meg. A modern ideológiák lételeme a leegyszerűsítés, mely formájában és funkciójában „az etikus élet tagadását" támogatja, „az erkölcsi erényeket helyettesíti" és eltörli a „maradandó dolgokat" (348.). A világkép és a tudásszerzés összefügg egymással, Kirk szembeszállt a liberális oktatási értékekkel és az ehhez kapcsolódó erényekkel. Az oktatásról írt értekezéseiben vitába szállt az egyetemek autoritásáért a magasabb szintű követelményrendszerrel, illetve a doktrineroktatással szemben. A válogatott esszékből megtudható, miért gondolja Kirk, hogy a liberális oktatás alapvető természete konzervatív karakterű, mit gondol az elsődleges értékeket gyengítő oktatásról, az amerikai értelmiségről, azok tudósokétól megkülönböztetendő szerepéről és felelősségéről.

Az amerikai köztársaság gondolata szintén egy több esszét felölelő pont, melyben érinti az amerikai rendértelmezésre nagy hatást gyakorló Függetlenségi Nyilatkozat örökségét, a szabadság és a jog viszonyát, az általános jogi alapelveket a kötelezettség és felelősség aspektusában. Kirk szerint a jogban megjelenő liberális nézetek éppen ezek polgárokkal kapcsolatos viszonyát ásták alá. Megkülönböztette a politikai szereplők között a *„gentlemen-politicians"* és a *„philosophes"* magatartását, ezzel párhuzamosan a polgárság régi hagyományának tiszteletét és a doktriner feltételezések arroganciáját (450.). Az amerikai alkotmányra olyan alapvetően változatlan politikai és jogi hagyományként tekint, melyet az idő igazolt. Ezért Kirk a jövőbeli változtatási tervekkel szemben sem engedékeny, számára az amerikai köztársaság hagyománya fontosabb, mint a modern „demokratikus ideológia". Az amerikai Legfelsőbb Bíróság gyakorlatával szemben komoly kritikát fogalmazott meg, mivel az átpolitizálódott és gyakorlatilag reformtanáccsá alakította át magát (461.). A *Supreme Court* és a szövetségi és állami bíróságok gyakorlatát is aggodalommal szemlélte.

A „Civilizáció megőrzői" címszó alatt olyan gondolkodókat megidéző esszéket gyűjtött Panichas, akik társadalmi és erkölcsi rendet pártoló „gondolatainak bölcsessége", „lelki és személyiségi karaktere" (514.) Kirk gondolatait erősítette, inspirálta, és írásra késztette őt. Ilyenek voltak: Irving Babbitt, Paul Elmer More, George Santayana, Wilhelm Röpke vagy Max Picard.

Russell Kirk munkássága leginkább az Egyesült Államokban vált egy gondolatvilág meghatározó részévé. Sajátos modernitás- és társadalomkritikája, érlelt gondolatai a kultúráról, véleménye az erkölcsi és vallási örökség fontosságáról az amerikai konzervatív gondolkodástörténet fontos karakterévé emelték. Ez az összefoglaló kötet Kirk munkásságnak kivonatolásával életművének bemutatására törekedett. Történeti áttekintései, irodalmi és történelmi hivatkozásai olyan kikristályosodott világnézetet tárnak elénk, mely lehetővé tette esszéinek koherens gyűjteménybe foglalását. Russell Kirk és szellemi teljesítménye – mint az amerikai konzervatív kultúra egy meghatározó forrása – megismeréséhez jó kiindulópontot jelent George A. Panichas válogatása.

229

URI DÉNES MIHÁLY

„Amit mindenkinek el kell olvasnia, hogy konzervatívnak tarthassa magát”.

Előképkeresés és irodalmi hagyomány a Kommentár konzervativizmusdiskurzusában

A magyar konzervativizmus hagyományfolytonosságában időről időre bekövetkező törés szükségképpen hívja elő e tradícióegyüttes újrateremtésére irányuló törekvéseket. „A konzervativizmus rendre »újragondolt« politikai értékvilág Magyarországon.”[1] Az 1989–90-es politikai átrendeződés volt legutóbb az a politikatörténeti esemény, amely megteremtette a lehetőségét a konzervatív hagyomány újraértelmezésének, amelyet aztán jó néhány fordítás, gyűjteményes kötet és monográfia után a 2006-ban induló *Kommentár* folyóirat vállalt magára, immáron intézményesen is összefogva a magyar konzervativizmus hagyományait az eszmetörténet, a (politika)filozófia vagy éppen a jogtudomány felől újraértelmezni igyekvő törekvéseket.

A *Kommentár* 2006-ban „a magyar konzervativizmusról szóló diskurzus megújításának, illetve intézményes összefogásának a szándékával lépett fel.”[2] A folyóirat a lap legelső számában egy négy pontból álló körkérdést intézett tudósokhoz és közéleti szereplőkhöz. A *Körkérdés. Jobboldal és konzervativizmus* elsősorban jobboldal és konzervatív világkép viszonyára, a konzervativizmus újrafogalmazásának szükségességére, valamint magyar hagyományaira kérdezett rá. Valamennyi válaszadó egyetértett abban, hogy a konzervativizmus újrafogalmazása az államszocializmus évtizedei után szükséges feladat, amiként abban is, hogy jobboldal és konzervativizmus között adott esetben éles határvonal is húzható.[3] A jobboldal és konzervativizmus viszonyára irányuló kérdés voltaképp arra a – konzervatív filozófiai munkákban rendre visszatérő – prob-

---

[1] Velkey Ferenc: *Reformkori hagyomány – töredékek a (mai) magyar konzervativizmusban* (kézirat). A kéziratot a szerző szívességéből olvashattam, amiért ezúton mondok köszönetet.

[2] Velkey, *I. m.*

[3] A kérdéseket és a válaszokat lásd *Körkérdés,* 2006, 4–44. A kérdésekre Balázs Zoltán, Bence György, Egedy Gergely, G. Fodor Gábor, John Kekes, Kósa László, Lánczi András, Lányi András, Magyarics Tamás, Novák Attila, Seres László, Somos Róbert, Szalai Ákos, Szegedy-Maszák Mihály és Tőkéczki László válaszoltak. Többen is azok közül, akik a három évvel később megjelenő, a mai magyar konzervativizmus reprezentatívnak is tekinthető, *A dolgok természete* (G. Fodor – Lánczi, 2009) címet viselő kötetének szerzőgárdáját is alkotják.

230

lémára kérdezett rá, hogy *politikai ideológia-e a konzervativizmus?* A válaszadók többsége, összhangban a konzervatív gondolkodói hagyománnyal, amellett érvelt, hogy a konzervativizmus nem tekinthető tisztán politikai kategóriának: elsősorban habitusként, beállítódásként, világértelmezésként határozható meg.[4] A *Körkérdés* „a *Kommentár* programjaként olvasandó (vagy olvasható)", amelyben a válaszadók maguk „erősítették meg és legitimálták" azt a programot, amely a magyar konzervativizmus hagyományainak újraértelmezésére, a folytatható tradíciók elevenné tételére vállalkozik.[5] Ebben az újraértelmezésben az előképkeresés, a mintaadás és mintaképzés kifejezetten fontossá válik, amit egyfelől a lap tematikus blokkjai (például a *Magyar alakok* rovat), másfelől néhány igen jelentős és színvonalas vita is mutat. Egyike ezeknek a Friedrich A. Hayek konzervativizmusa körül kialakult disputa, amelyet Békés Márton nyitott meg amellett érvelve, hogy Hayek inkább régi vágású liberálisnak tekinthető, semmint konzervatívnak.[6] E viták tétje nem kevesebb, mint hogy „kizárólagossá tehető-e valamelyik gondolkodó helye a saját kánonban, illetve kialakulhatnak-e esetleg olyan alternatív (párhuzamos) kánonok, amelyekbe releváns módon (a »másféleképpen« gondolkodók által is elfogadottan) kerülnek be ugyanazon szerzők."[7] S éppen az ehhez hasonló polémiák hatására „az új évezred első évtizedében rögzült és tisztult le a konzervatív gondolkodás (nyugati, mértékadó) kánonja Magyarországon, olyan dinamikus formában, amelyből nem hiányoztak az új »felfedezések« sem."[8] A kánon kialakítására a konzervatív szellemi életben is bekövetkezett folytonosságszakadás mellett azért is volt szükség, mert – e töréstől nyilvánvalóan nem függetlenül – a 2006-os *Körkérdés* egyik tapasztalata éppen az volt, hogy „a hazai politikai gondolkodásban *még nincs* – vagyis: *akkor* még nem volt; esetleg: *még* akkor *sem* volt (?!) – rögzült magyar konzervatív kánon",[9] ami a éppen a konzervatív gondolkodás megélénkítését, a konzervatív identitás megerősítését tette nehézkessé. A *Körkérdés* mellett a Hayek-vita pedig még egy valamire ráirányította a figyelmet: a *Kommentár* diskurzusközössége számára a konzervatív hagyo-

---

[4] G. Fodor Gábor értelmezésében a konzervativizmus „nem más, mint egy habitus, egy beállítottság, a valósághoz való viszonyulás módja", s „[h]a a konzervativizmusra mint habitusra tekintünk, akkor könnyűszerrel beláthatjuk: egyáltalán nem szükségszerű, hogy egy konzervatív ember egyben a politikai konzervativizmus híve is legyen." (G. Fodor, 2006, 13–15.) Somos Róbert „elsődlegesen egy lelki beállítódást, diszpozíciót" ért konzervativizmus alatt, „egy sajátos tónusát a világnézetnek, amelynek megjelenési formája tágkörű, az élet minden területén megjelenik", s ő maga csak másodlagos értelemben használja „leszűkítve a politikum szférájára". (Somos, 2006, 35–37.)

[5] Velkey, *I. m.*

[6] Békés Márton: *A spontanetiás ideológiája. Konzervatív Hayek-kritika.* Kommentár, (2008)/2, 83–95.

[7] Velkey, *I. m.*

[8] *Uo.*

[9] *Uo.*, kiemelés az eredetiben.

231

mányápolásban, mintaképzésben és kánonalakításban nem annyira (vagy nem elsődlegesen) az adott gondolkodók önmeghatározása, hanem gondolkodásuk karakterjegyei bizonyulnak fontosabbnak, amelyek alapján azok a szerzők is bekerülhetnek a konzervatív kánonba, akik önmaguk pozícióit nem az értékőrzés hagyományán belül jelölték ki.[10]

Mármost adódik a kérdés, hogy az önmagát elsősorban tehát nem politikaiként értelmező mai magyar konzervativizmus előképkeresésében milyen irodalmi hagyományok idéződnek meg, s hogyan. Noha a *Kommentár* önmeghatározása szerint „közéleti és kulturális folyóirat", vagyis öndefiníciójából és profiljából az „irodalmi" szándékoltan hiányzik, a „közéleti" pedig megelőzi a „kulturális"-t, mégsem felesleges ennek a kérdésnek a vizsgálata. Mégpedig azért nem, mert a folyóirat diskurzusközösségének mindkét nagy önmeghatározási aktusában, a már idézett 2006-os *Körkérdés*ben és az ötven könyvből álló lajstromban ama bizonyos „Nagy Reakciós Könyvespolcról" (2011/1) szép számmal történt hivatkozás szépírókra, a magyar irodalomtörténet kanonizált alakjaira. S azért sem felesleges, mert egy ilyen vizsgálat megmutat(hat)ja, hogy a jelenkori magyar konzervativizmus hogyan viszonyul önnön kulturális (szűkebben irodalmi) örökségéhez, vagy éppen mit tekint a magyar irodalmi hagyományból önmagára nézve is érvényesnek. A következőkben tehát azt vizsgálom, hogy hogyan és mely irodalmi hagyományok artikulálódnak a *Kommentár* konzervativizmusdiskurzusában.[11]

A művelt konzervatív könyvespolca. Mintakeresés és irodalmi hagyomány

A 2011/1-es szám „Nagy Reakciós Könyvespolcán" a korábbiaknál koncentráltabban sorakoztatta fel a folyóirat azokat a művészeket és műveket, akiket és amiket önmaga hagyományaként értelmez. Ez a folyóirat második jelentős önmeghatározó aktusa az öt évvel korábbi *Körkérdés* után, s lényegében az „az vagy, amit olvasol" elve alapján a konzervativizmus jelentését egy virtuális könyvespolc (azaz kánon) alapján kívánta megadni. A szerkesztőség felhívása egyszerre játékos, humort sem nélkülözően önironikus, mégis magában rejti az előképkeresés, a kánonképzés és a közös identitásteremtés gesztusát is: „arra kértük szerzőinket, a lap barátait, hogy állítsák össze nekünk a Nagy Reakciós Könyvespolcot: együtt szedjük össze azt az ötven művet, amit minden-

[10] Vö. „Érdekes módon az önmagukat politikusként hangsúlyosan *konzervatív* címkével illetők közül csak (és egyszer) Dessewffy Aurél és Asbóth János került elő" a *Körkérdés* válaszaiban. (Velkey, *I. m.* kiemelés az eredetiben.)

[11] A fenti okok mellett továbbá azért a *Kommentár*ra fókuszálok, mert a szerzők intézményes összefogása révén létrehoz egy kortárs konzervatív értelmező közösséget. S mivel a folyóirat jelentékeny módon alakította már eddig is a mai magyar konzervativizmus-diskurzust.

232

kinek el kell olvasnia, hogy konzervatívnak tarthassa magát. [...] Manapság ugyanis oly sokan vallják konzervatívnak magukat a virtigli nemzetiszocialistától az elárvult baloldaliig, hogy úgy gondoltuk: segítünk mindenkinek. [...] A lista halálosan komoly. Tessék olvasni!"[12]

Már a *Körkérdés*ben megfogalmazódott, hogy inkább művészeket és nem politikusokat lehet hivatkozási alapul tekinteni, ám ettől függetlenül a művészeti jelenségek sokáig elvétve kerültek a folyóirat érdeklődésének homlokterébe. 2006-ban a válaszadók a lehetséges előképek közül Babitsot, Kosztolányit, Márai Sándort, Halász Gábort, a politikai gondolkodóként és szépíróként is besorolható Asbóthot (és például Kodályt vagy Bartókot) említették elsősorban. A „reakciós könyvespolc" ötven darabjának szerzői közül vizsgálódásunk szempontjából a következők érdekesek: Babits Mihály, Bánffy Miklós, Dsida Jenő, Faludy György, Halász Gábor, Hamvas Béla, Illyés Gyula, Kertész Imre, Kosztolányi Dezső, Krúdy Gyula, Márai Sándor, Mikszáth Kálmán, Móricz Zsigmond, Ottlik Géza, Pilinszky János, Rejtő Jenő, Sütő András, Szabó Dezső, Szabó Zoltán, Szerb Antal és Szilágyi István. Közülük Babits és Krúdy az, aki több szöveggel szerepel a listán: előbbinek regényét és esszéit is ajánlják, utóbbinak pedig két regénye került a konzervatív könyvespolcra. Az ajánlott olvasmányok szerzői közül mindössze Dsida Jenő és Pilinszky János kapott helyet lírikusként a felsorolásban, Babits, Kosztolányi, Illyés és Faludy életművéből nem a verseskötetek kerültek kiválogatásra.

A választott kötetek természetesen szubjektív döntések értelmében bizonyultak olvasásra érdemesnek, ettől függetlenül a névsorból több tanulságot és következtetést is le lehet vonni. Mindenekelőtt azt, hogy – úgy fest – az irodalmi értelemben vett konzervativizmusnak sincsen rögzült kánona, noha ebből a névsorból, valamint a korábbi és későbbi lapszámoknak bizonyos írásaiból[13] kirajzolódni látszanak egy lehetséges kánon körvonalai. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a kulturális (szűkebben irodalmi) konzervativizmus hagyományának feltérképezésében, újraértékelésében, s egy megszilárdult konzervatív irodalmi kánon kialakításában a *Kommentár* az elmúlt majd' egy évtizedben kevésbé tűnt hatékonynak, mint a politikai, eszmetörténeti tradíció feldolgozásában. Hiányoznak például a mélyebb elemzés igényével artikulálódó viták. S még valami feltűnő: teljességgel hiányoznak a névsorból azoknak

[12] *Beköszöntő. 50 könyv a Nagy Reakciós Könyvespolcról.* Kommentár, (2011)/1, 3.

[13] Lásd például Ekler Andrea: *„A kor szelleme – mi vagyunk".* Kommentár, (2007)/4, 125–127. (Buda Attila Babits-könyvéről), Szegedy-Maszák Mihály: *Babits nemzetfelfogása*. Kommentár, (2008)/6, 60–70., L. Simon László: *A portrévá lett arc. A fotográfia irányai és az Ady-fényképek*. Kommentár, (2008)/6, 122–126., Vigh Péter: *Lovik és Babits: eltérő morális közelítések a Nagy Háborúhoz.* Kommentár, (2012)/6, 107–115., Varga Betti: *Részigazságokból nyíló perspektívák.* Kommentár, (2013)/4, 115–119.

233

az alkotóknak a nevei, akiket az irodalomtörténeti elbeszélések általában „konzervatívként” szoktak emlegetni, és akik a modernista irodalmi törekvések ellenfeleit jelentették a 20. század első felében.[14]

Babits kiemelkedik a *Kommentár* diskurzusában a hivatkozott szépírók közül, nemcsak azzal, hogy itt két szerző is ajánlja a műveit, hanem azzal is, hogy a korábbi és a későbbi évfolyamokban is jelent meg róla, illetve vele kapcsolatban egy-egy írás, s hogy már a *Körkérdés*ben is a jelenkori magyar konzervativizmus lehetséges előképeként jelent meg. A 2011/1-es számban Baranyi Márton a költő *Elza pilóta vagy a tökéletes társadalom* című regényét ajánlotta, amely elsőre meglepő választásnak tűnhet, amint ezt maga Baranyi is kiemeli: „Az átlagolvasó bizonyára nem az *Elza pilótá*t említené először, ha arra kérnénk, nevezzen meg egyet Babits Mihály regényei közül.”[15] A *Kommentár*béli ajánlások rövidségük és funkciójuk miatt egyetlen esetben sem vállalkoznak alaposabb elemzésre. Baranyi mindössze két ponton jelöl ki értelmezési kereteket Babits regényéhez: amikor azt írja, hogy a „Kant örökbéke-tervezetét fordító Babits az *Elza pilótá*ban Kant antitézisét írta meg”, illetve hogy az „*Elza pilóta* a 19. század optimizmustól duzzadó haladáshitének lesújtó kritikáját adja”.[16] Választását alighanem ez utóbbival lehet indokolni, Babits regényének műfaja ugyanis antiutópa, vagyis az a szándék, hogy a műben ábrázolt nemlétező társadalmat olvasója a kortárs társadalom kritikájaként olvassa. Az *Elza pilóta* választása a konzervativizmus ismert utópiakritikusságával, a haladáselvűséget élesen bíráló szemléletével és pesszimista antropológiájával magyarázható, amely így Babits más szövegéhez képest a konzervatív hagyományba jobban illeszkedőnek tűnhetett a szerző szemében.

Schlett István mindjárt az *Elza pilóta* után Babits esszéit (az 1978-ban megjelent *Esszék, tanulmányok* két kötetét) ajánlja a konzervatív olvasó figyelmébe.[17] Schlett írásában egyfelől kiemeli Babits értékőrző irodalomfelfogását, amely részben éppen abban áll, hogy elutasítja a politika kérdését: „Babits konzervativizmusának nincs politikai tartalma.”[18] Másfelől pedig, amint azt az alcím is mutatja, írástudó és politika viszonyára koncentrál elsősorban, ez teszi ki az ajánlás legnagyobb részét. Az idézett esszékből egy olyan kép rajzolódik ki az *írástudóról*, ami jelentős mértékben eltér az értelmiséginek attól

[14] Az ajánlott szerzők között található Szabó Dezsőt azért nem sorolom ebbe a kategóriába, mert művészetét és esztétikai értékítéleteit tekintve nem tekinthető egyértelműen konzervatívnak, politikai értelemben pedig inkább nemzeti radikálisnak nevezhető, semmint konzervatívnak.

[15] Baranyi Márton: *Babits Mihály: Elza pilóta vagy a tökéletes társadalom*. Kommentár, (2011)/1, 8.

[16] *Uo.,* 8., 9.

[17] Schlett István: *Babits Mihály: Esszék, tanulmányok. Határvonások: az írástudó és a politika.* Kommentár, (2011)/1, 9–16.

234

a kritikusan ábrázolt alakjától, ami a két évvel korábban megjelent, fentebb már emlegetett *A dolgok természete* kötetben olvasható. A konzervativizmus az értelmiséghez meglehetős fenntartásokkal viszonyul. Schlett Babitson keresztül egy olyan képet mutat fel az *írástudó*ról, amely, ismét csak és természetesen, jól illeszkedik a konzervatív hagyományba. Ez pedig nem más, mint a felelősséget vállaló („Aki szavakat mondott ki ezekben az időkben, az felelős azokért az eseményekért, amelyeket szavaival előkészített"),[19] de a politikai cselekvéstől mégiscsak önmagát távol tartó *írástudó*, aki „nem azonos sem a tudóssal, sem a művésszel",[20] s akinek „hivatása nélkülözhetetlen, de illetékessége behatárolt."[21] Ez utóbbi külön figyelmet érdemel, részint azért, mert Schlett a „határvonásokra" építi Babits *írástudó*jának „értelmezését", vagyis arra, hogy milyen – akár éles – határok húzandóak *írástudó* és tudós, *írástudó* és politikus közé, részint pedig azért, mert *A dolgok természeté*nek értelmiségkritikája részben éppen abban gyökerezik, hogy az értelmiség túllép saját hatáskörén.[22] Jellemző eljárása Schlett írásának, hogy magát Babitsot szólaltatja meg, így ő maga tulajdonképpen csak összeköti a kiválasztott idézeteket. Ezzel az eljárással pedig *Babits által elbeszélve* bontakozik ki a konzervatív *írástudó,* egy olyan típusú felfogása, mint amilyenre a *Kommentár* diskurzusközössége önmagát építeni kívánja.

Jól látható azonban, hogy itt Babits elsősorban gondolkodóként és nem pedig költőként válik mintaadóvá. Valamennyi szöveg esetében feltehető a kérdés, hogy a hivatkozott szépírók elsősorban (feltételezett) világnézetük alapján bizonyulnak a mai magyar konzervativizmus számára mintaadó figuráknak vagy művészetük által is? (Azaz: milyen viszony tételezhető művészi értékőrzés és politikai konzervativizmus között?) A válasz is-is, hiszen utóbbi nem függetleníthető teljesen az előbbitől, de a mérleg nyelve inkább előbbi felé mozdul, alkalmasint nem függetlenül a szerkesztői felhívástól. Az a distinkció ugyanis kevéssé jelenik meg az ajánlásokban, hogy a szerzői világnézet és az adott szöveg példaértéke nem minden esetben feleltethető meg egymásnak problémamentesen, márpedig ez nyilvánvalóan elbonyolítaná a mintaadás lehetőségét is, de legalábbis élesebben vetné fel műalkotás és szerzője vi-

---

[18] *Uo.,* 10. Az idézett szöveghelyek: „A költő konzervatív! [...] nem változás az, nem is elvtagadás, mikor ő azt kiáltja, hogy konzervatív! [...] Konzervatív: őrző. Mindig az volt. [...] Az-e a hű őr, aki leszáll, harcol, lármáz – és magukra hagyja a kincseket? [...] Ezeké vagyok vagy azoké? Mindenkié vagyok! És senkié! [...] Magamból csinálok pártot magamnak". (Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok I–II.* Szépirodalmi, Budapest, 1978, 661–664.)

[19] *Uo.,* 654.

[20] Schlett, *I. m.* 11.

[21] *Uo.,* 13.

[22] Vö. „Mi tehát az értelmiségi? A *par excellence* természetellenes. Az, aki *nem a maga, hanem a más dolgát végzi*". (G. Fodor, Lánczi, *I. m.,* 8., kiemelés tőlem.)

235

lágképének viszonyát, valamint nyelvi-poétikai elemzést kívánna meg az ajánlásokban.

Talán ezzel is magyarázható az írások majd' mindegyikének az a tulajdonsága, hogy nem indokolja meg a választását, vagyis hogy miért épp az ajánlott köteteknek van ott a helyük egy konzervatív könyvespolcán. A választás ezek szerint önmagát legitimálja: a választott művek és a konzervatív világkép között maga a kiválasztás aktusa teremt kapcsolatot, amit feltehetően éppen az motivál, hogy az ajánlott könyvek a mondanivalója, példaértéke, a belőlük (re)konstruált szerzői világkép – valamilyen szempontból – illeszkedni látszik a konzervatív hagyományba. Baranyi Márton sem indokolja meg állítását, hogy az *Elza pilóta* miért „nem vall szégyent Zamjatyin *Mi* című regénye, Orwell *1984*-e vagy Huxley *Szép új világ*a mellett sem",[23] ahogyan Hegedűs Zoltán, aki az *Angyalok citeráján* valamely kiadását látná szívesen a könyvespolcon, sem érezte szükségesnek alátámasztani állítását, miszerint „Konzervatív ember könyvtárából nem hiányozhat legalább egy Dsida-kötet."[24] Esztétikai érveket lényegében egyetlen szerző sem említ a kötetek jelentőségének érzékeltetésére, aminek oka részben persze az is lehet, hogy alapvetően többségben vannak a kánonban a helyüket már elnyert alkotások.[25] Még Szegedy-Maszák Mihály sem a prózapoétikai sajátosságokat emelte ki az *Iskola a határon* ajánlásakor (nem arra helyezvén így a hangsúlyt, hogy a regény jelentős szerepet játszott a modern magyar prózairodalom alakulástörténetében), hanem a konzervatív világképhez jobban illeszkedő példaértékét: „Az *Iskola a határon* a keresztény örökség megtartására ösztönöz, amikor arra emlékeztet: a kegyelem az Isten könyörületén múlik, azt nem lehet akarattal kiérdemelni, kikényszeríteni."[26] Ottlik polgári származású íróként Kosztolányival és Máraival kerül egy sorba. Azzal a Máraival, akit a *Körkérdés*ben mindössze John Kekes hivatkozott lehetséges előképként,[27] s sem a most tárgyalt Nagy Reakciós Könyvespolc előtt, sem azóta nem került a *Kommentár* érdeklődésének homlokterébe. Annak ellenére, hogy a folyamatosan élénk Márai-recepció, s főként az *Egy polgár vallomásai* csonkítatlan kiadása, valamint az eddig publikálatlan *Hallgatni akartam* megjelenése alkalmasint apropót szolgáltathatott volna Márainak a kánonban való elhelyezésére. A *Föld, föld!...*-et Laczó Ferenc ajánlja

[23] Baranyi, *I. m.,* 8.
[24] Hegedűs Zoltán: Dsida Jenő: *Angyalok citeráján*. Kommentár, (2011)/1, 19–20.
[25] Ugyanakkor pont az *Elza pilóta* esetében, vagy, mint később látni fogjuk, a *Pokolbéli víg napjaim* vagy az *Angyalok citeráján* ajánlásakor kifejezetten helye lett volna az eszmetörténeti, filozófiai, világnézeti szempontok mellett az esztétikai argumentációnak is. Amiként az is bővebb és alaposabb megokolást igényelt volna, hogy a kánonban biztos helyet birtokló, tehát világnézettől függetlenül elismert alkotók közül másokkal szemben miért pont a felsoroltak tarthatnak igényt egy konzervatív ízlésű olvasó érdeklődésére.
[26] Szegedy-Maszák Mihály: *Ottlik Géza: Iskola a határon*. Kommentár, (2011)/1, 56.
[27] Kekes, 2006/1, 16.

236

mint a „múltfeldolgozás kiemelkedő darabjá”-t, amelyben „rendre előkerülnek kedves konzervatív témák: a rendszerben gondolkozásról, az elméleti rugalmatlanságról, merevségről, konokságról lesújtó a véleménye.”[28] Ezenkívül azonban Márai meglepő módon egyáltalán nincs jelen ebben a konzervatív diskurzusban.

Nem egyszer találkozunk az ajánlókban kultikus beszédmóddal, ami alighanem a kánonképzés szándékával magyarázható. Már Baranyinak az *Elza pilótá*ra tett megállapításai is árnyalásra szorultak volna, Hegedűs írásában azonban egyértelműen kultikus retorika dominál: „Dsida a két világháború közötti erdélyi magyar irodalom egyik legnagyszerűbb alakja”, „méltatlanul elfeledett mester”, akinek költészete az *Angyalok citeráján* című kötetében a „legkifinomultabb”, amely kötet a „legjobb választás”, ha ama konzervatív könyvespolcon az összkiadásnak nem, csupán egyetlen kötetnek jut hely. Dsida műveinek „virtuóz zeneisége, bravúros rímtechnikája, gyakran tudatosan naiv világlátása a legnagyobbak között jelölné ki a helyét.”[29] Szerb Antal művének ajánlásakor olvassuk: „*A Pendragon legenda* időtlen regény. Képtelenség, hogy iróniájának erejét vagy jellemrajzainak relevanciáját valaha elveszítse.”[30] Laczó már említett ajánlásában Márai írását „[m]űvészi megformáltságában is páratlan dokumentum”-ként értékeli,[31] Kristóf Luca írása pedig az imént idézetteknél is markánsabban mutatja fel a kultuszképzés jegyeit, ahol a szöveg(olvasás) szinte feleslegessé válik („elolvasni majdnem hogy felesleges”), mert nem maga a textus válik fontossá, hanem amit – a kultuszt építő – olvasó szemében megtestesít. Paksa Rudolf írásának felütése ugyancsak ehhez illeszkedik.[32]

Hegedűs egy másik megfogalmazása újabb, általánosabb jelenséghez vezet el minket: a Nagy Reakciós Könyvespolc ajánlásaiban nem egyszer motiválatlanul feletetnek meg bizonyos általános emberi tulajdonságokat „a konzervatív ember”-nek. Hegedűsnél a konzervatív jelzőt a „jót szerető” értelmezi.[33] Kósa László Mikszáth *A sipsirica*jának ajánlásakor a következőképp fogalmaz a regény szereplőiről: „Ezek az emberek mindent tudnak a konzervatív lét

---

[28] Laczó Ferenc: *Márai Sándor: Föld, föld!...* Kommentár, (2011)/1, 50–51.

[29] Hegedűs, *I. m.,* 19.

[30] Böszörményi Nagy Gergely: *Szerb Antal: A Pendragon legenda. Kaland és kétkedés.* Kommentár, (2011)1, 70–71.

[31] Laczó, *I. m.,* 51.

[32] „Elhatároztam, hogy ódát írok a konzervatívságról a nem konzervatívok számára. Korunk ínségében a szenvedők iránt részvétet éreztem, és ezen a módon kívánok rajtuk segíteni. Feladatom nehézségével tisztában vagyok. Tudom, hogy ezt a szót: konzervatív, ki sem szabad ejtenem. Mindenféle más neveken kell róla beszélni, mint amilyen például az életöröm, az ízlés vagy a tradíció – vagy Hamvas Béla. A legfőbb névnek Hamvast választottam.” Paksa Rudolf: *Hamvas Béla: A bor filozófiája*. Kommentár, (2011)/1, 29–30.

[33] „A *Jámbor beszéd magamról* című versében pedig a konzervatív (a jót szerető) ember egyik legnagyszerűbben eltalált ars poeticáját adja”. Hegedűs, *I. m.,* 20.

237

egyik fontos szeletéről, az asztal melletti baráti együttlétről, ételről, italról, kikapcsolódásról, nyugalomról, az állandóság hasznáról és káráról, a világ mulandóságáról, az erkölcsök romlottságáról, hazáról, nemzetről, szép leányokról és asszonyokról. A fölsorolt dolgok meggyőződésem szerint sok mással együtt a konzervatív ember kívánatos értékei közé tartoznak."[34] Németh Endre szerint pedig a „konzervativizmus az életigenlés egy sajátos formája."[35] Nem teljesen világos számomra, hogy a „konzervatív" mitől válik a „jót szerető" szinonimájává, s hogy a baráti együttlét, kikapcsolódás, szép leányok stb. miért tartozna a konzervatív ember kívánatos értékei közé, pontosabban: miért *csak* vagy miért *épp* a konzervatív ember értékei ezek? A nem konzervatív ember vajon nem ugyanúgy kedveli ezeket a dolgokat? S amennyiben a „konzervativizmus az életigenlés egy sajátos formája", úgy felmerül a kérdés, hogy a többi világnézetről vajon nem állítható ugyanez? Mindezzel csupán annyi a probléma, hogy ha ennyire általános, valójában bárkire és bármire vonatkoztatható tulajdonságokat feleltetünk meg „a konzervatív"-nak, akkor épp a megkülönböztető (definitív) jegyek vesznek el: ha valami mindent jelenthet, akkor semmit sem jelent, amivel a fogalom kiüresedik, s minden önreflexió és önirónia ellenére hiábavalóvá válik a Nagy Reakciós Könyvespolc létrehozása.

Az ajánlók teremtenek tehát egy olyan – olykor nosztalgiától és romantikus idealizálástól sem mentes – konzervatív identitást,[36] amely elsősorban bizonyos *témákból* és konzervatívnak tekintett *emberi tulajdonságokból* épül fel, s többnyire ezeket a tematikus elemeket keresik vissza az ajánlott szövegekben, vagy ezeket a jellegzetességeket olvassák ki belőlük. Így jár el Balázs Zoltán is, aki Kosztolányi Esti Kornéljában elsősorban a gentleman alakját látja, aki „nem csupán művész, s nem egyszerűen Kierkegaard Don Juanjának esztétikai életét éli", hanem akinél a „viselkedés, a modor, a stílus nem csupán esztétikai kategória, hanem erkölcsi is."[37] Az *Esti Kornél* ajánlásának nem kevés tétje van, hiszen „aki e könyvről fogalmaz meg ítéletet, általában Kosztolányi művészetéről nyilvánít véleményt."[38] Ebben a tekintetben szerencsétlen, hogy Balázs Zoltán ajánlása éppen a szöveg intencióit hagyja figyelmen kívül, amennyiben az úriembert nem csupán Esti *egyik,* hanem kitüntetett szerepeként értelmezi a többivel szemben.

---

[34] Kósa László: Mikszáth Kálmán: *A sipsirica*. Kommentár, (2011)/1, 52–53.

[35] Németh Endre: *Illyés Gyula: Hetvenhét magyar népmese. A népi konzervativizmus alapjai.* Kommentár, (2011)/1, 31–33.

[36] Ez az identitásteremtés jellemzően az „egy konzervatív" és az „a konzervatív" nyelvi fordulatokkal kezdődő mondatokban megy végbe, amely egyébként a *Kommentár* írásaira általában jellemző.

[37] Balázs Zoltán: *Kosztolányi Dezső: Esti Kornél. A magyar gentleman.* Kommentár, (2011)/1, 44. A gentlemanről lásd Horkay Hörcher, 2006. Recenziója a *Kommentár*ban: Molnár Attila Károly: *Az úriember születése és hanyatlása.* Kommentár, (2007)/1, 110–114.

[38] Szegedy-Maszák, 2010, 320.

238

Feltárható természetesen ezeknek a műveknek a javarészében egy konzervatívként is értelmezhető szótár, visszaköszönnek a konzervativizmus számára is fontos gondolkodásmódok, de minden irodalmi műalkotás nyelvileg (és *nyelvként*) létesíti azt a valóságot, amelyben aztán a konzervatív világképre, „életérzésre" ismerhetünk. Nyilvánvaló mindennek az ideológiai vonatkozása is, irodalomtudományos szempontból azonban inkább ennek a világnak a nyelvi megalkotottsága válik érdekessé, s ezért lehetett volna helye a nyelvi-poétikai elemzésnek. S nem utolsó sorban azért is, mert a nyelv – ismételten Kosztolányira utalva – „a nemzetjellem kifejeződése", amely „a közösség emlékezetét testesíti meg".[39] A nyelv maga az emlékezet, az örökség, amely általa hagyományozódik az utókorra: *„A lét, amit meg lehet érteni – nyelv."*[40] És ezért tekinthető sajnálatosnak, hogy az irodalmi művek ajánlásakor majd' mindegyik írás az irodalomnak éppen a nyelvi létmódját, s annak következményeit hagyta figyelmen kívül az eszmei azonosítás kedvéért.

A választott művek nyelvi megalkotottságával, esztétikai potenciáljával való szembesülés hiányával továbbá az a különbségtevés is elmarad, mely szerint szerzői világkép, művészi program és a műalkotás példaértéke nem mindig (vagy inkább: legtöbbször nem) esik egybe. Ami felveti azt a kérdést, hogy *csak* az ajánlott mű, vagy a szerzői oeuvre *egésze* illeszkedik maradéktalanul a konzervatív hagyományba? A Nagy Reakciós Könyvespolc arról tanúskodik, hogy nem egyes művek, hanem az azokból re- vagy megkonstruált szerzői világkép az, ami miatt a felsorolt szerzők az értékőrző hagyományban helyet kapnak. S alighanem éppen ezért volna szükség a Hayek-vitához hasonló polémiákra, mert mű és szerzői világkép említett distanciája, amint arra már utaltam, nyilván bonyolítaná az adott alkotó konzervatív kánonbeli helyének problémáját. Jól jelzik a kánon esetlegességét a Máraival kapcsolatban fentebb elmondottak, a választott művek nagy szórása, amiként az is, hogy a kortárs irodalmat mindösszesen Kertész Imre és Szilágyi István képviseli.

A tét a *Kommentár* számára tehát, mint látható, *nem az irodalmi modernség–irodalmi konzervativizmus* egyébként igen jelentős problémája, hanem a folyóirat által létrehozott konzervatív világképbe való beilleszthetőség, önnön világképük hagyományainak az irodalomban történő felmutatása (különösebb és mélyrehatóbb elemzések nélkül).

Két kötet szerepeltetése a listán akár gesztusértékű is lehet: sem Faludy Györgyöt, sem Kertész Imrét[41] nem szokás általában a „konzervatív olvasók" általános olvasmányaiként számon tartani. Faludy György esetében ismét egy

---

[39] Szegedy-Maszák Mihály: *Kosztolányi nyelvszemlélete = Újraolvasó. Tanulmányok Kosztolányi Dezsőről*. Szerk. Kulcsár Szabó Ernő – Szegedy-Maszák Mihály, Anonymus, Budapest, 1998, 260.

[40] Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Osiris, Budapest, 2003, 523. Kiemelés az eredetiben.

[41] Mike Károly: Kertész Imre: *Az angol lobogó*. Kommentár, (2011)/1, 39–40.

239

olyan alkotóról és egy olyan szövegről (*Pokolbéli víg napjaim*) van szó, akinek és amelynek a helye a magyar irodalmi kánonban igencsak kérdőjeles. Rajcsányi Gellért nem a verseket, hanem Faludy önéletrajzi regényét szánja arra a bizonyos könyvespolcra. Rajcsányi Faludy érdemeként említi, hogy noha kevés világpolgárunk volt és kevés írástudónk tudta látni és láttatni egyszerre kívülről és belülről Magyarországot, Faludy „közéjük tartozott".[42] Két olyan kulcsfogalmat emel ki, amelyek nemcsak Faludynak szolgáltak „vezérlő csillagául", de a *Kommentár* közösségének („sokunknak") is fontosak: ezek a *szabadság* és *hagyomány,* két olyan eszme, amely a folyóirat önmeghatározását jelző három kulcsfogalomból kettőként a lap borítóján is olvashatók („Közösség – Hagyomány – Szabadság"). Azaz a Faludy-olvasás által az értelmezői szándék szerint ismét csak a folyóirat identitása nyer megerősítést. „A hagyomány a másik vezércsillag: mind a *Pokolbéli víg napjaim*at, mind verseit áthatja az emberi civilizáció öröksége iránti alázat, a kultúra ismeretének örömre."[43] A tágan értett kulturális örökség ismerete (mint örömforrás, összhangban az „életörömmel") és mint a művelt konzervatív eszményképének való megfelelés motiválja s jellemzi a *Kommentár* diskurzusközösségének viszonyát a magyar irodalomhoz.[44]

Az itt tárgyaltak azt mutatják, hogy a *Kommentár* elsősorban a 20. század első feléhez nyúl vissza önmaga irodalmi hagyományainak artikulálásakor, azon belül is leginkább a *Nyugat* „első nemzedékének" klasszikus modernségéhez. Vagyis elsősorban egy olyan irodalom bizonyul önmaga számára többé-kevésbé belakható térnek, amely szerint – szemben például az avantgárddal – „a világ rendje [...] valamely egységteremtő szubsztancia megtestesülése".[45] Mindez véleményem szerint korrelál azzal, amit a konzervatív filozófiai munkákban erről a világképről állítani szokás, egyszersmind magyarázatot is szolgáltathat arra, hogy az ezzel szemben akár a kaotikussággal, értelemnélküli létezésmóddal szembesítő irodalom (tehát például az avantgárd művészi törekvések) integrálhatósága miért bizonyul problematikusnak a konzervatív

---

[42] Rajcsányi Gellért: *Faludy György: Pokolbéli víg napjaim. Egy hazafias világpolgár vallomásai.* Kommentár, (2011)/1, 21.

[43] *Uo.,* 21.

[44] A műveltség mint alapvető konzervatív igény mellett érdemes kiemelni, hogy az új évezred magyar konzervativizmusához szorosan hozzátartozik az olvasottság, a széles körű – nemzetközi – tájékozottság. (Velkey) Mindez manapság markánsan alakítja a konzervatív önképet is. Vö. „a konzervatív jobboldal – értve ezalatt a szellemi hátországot – anyagilag, számbelileg és *intellektuálisan* is képes volt legyőzni a posztkommunista világot" Lásd Techet Péter: *Konzervatív állítmány.* Hitel, (2010)/2, 138. (kiemelés tőlem) és „az új konzervatív szellemiség valóban olvasottabb és többek között emiatt is innovatívabb, mint a még mindig csak a népiekből táplálkozók." Békés Márton: *Új magyar konzervativizmus.* Konzervatórium, 2009. 09. 01., forrás: http://konzervatorium.blog.hu/2009/09/01/uj_magyar_konzervativizmus. (2015. 05. 31.)

[45] Kulcsár Szabó Ernő: *A magyar irodalom története 1945–1991.* Argumentum Kiadó, Budapest, 1993, 12.

240

gondolkodás számára. Ellenben a *Nyugat* a modernizmusnak olyan konzervatív felfogását képviselte, amely kezdeményezés és megőrzés egyensúlyának, vagyis a megújítva megőrzés programjának megvalósítására törekedett.

A *Kommentár* és a 20. századi „konzervatív" irodalom

Az itt elmondottak nem csekély következménye, hogy, úgy tűnik, a mai magyar konzervativizmus számára a magyar irodalom „konzervatív" öröksége (azok a szerzők tehát, akiket általában a *Nyugat* ellenfeleiként szokás „konzervatívként" számon tartani, s akiket már Szerb Antal is e címke alatt tárgyalt)[46] nem bizonyul folytatható hagyománynak. Alighanem nem függetlenül attól, hogy a magyar konzervativizmusnak ez a tradíciója (is) megsemmisült. „Az a konzervatívnak vagy akadémiainak nevezett irodalom, amely az 1920-as évek második felében a nyugatos, modernista irodalommal szemben a vitafél volt, mindenestül elsüllyedt. Amint felszámolódott az intézményrendszere (és azok a társadalmi osztályok vagy rétegek is, amelyek a fogyasztói voltak), elvesztette minden esélyét arra, hogy a számításba vegyék a magyar irodalmi kánon alakításakor."[47] E hagyomány képviselőiből lényegében egyetlen szerző sem épült be szervesen a *Kommentár* diskurzusába, az a Tormay Cécile sem, akinek *Bujdosó könyvé*ről és a hozzá köthető *Napkelet* folyóiratról külön tanulmányt közölt a folyóirat.[48]

A magyar irodalmi köztudatban elsősorban a *Nyugat* ellenfeleiként számon tartott „konzervatívok" ugyan kétségtelenül konzervatív jegyeket mutattak fel,[49] miközben bizonyos pontokon az irodalmi modernséggel (elsősorban a korai avantgárddal) is érintkeztek (legalábbis Tormay Cécile), de konzervativizmusuk elsősorban *politikai programosság* volt. „A konzervatív tábor konzer-

---

[46] Vö. Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet.* Magvető, Budapest, 2005, (1934), 424–428., 494–497.

[47] Takáts József: *Irodalmi folyóiratok kortárs kánonai.* Litera, 2004. június 25., forrás: http://www.litera.hu/hirek/irodalmi-folyoiratok-kortars-kanonai. (2015. 05. 31.)

[48] Tóth-Barbalics: *Konzervatív folyóirat a középosztálynak – A Napkelet történetének vázlata.* Kommentár, (2010)/1.

[49] Ilyen volt például a *Napkelet* esetében, hogy az „alapítók társadalmi és művészeti téren egyaránt a szerves fejlődés mellett tettek hitet, a nemzeti múltban megtalált értékek megőrzésének, felélesztésének fontosságát hirdették" (Tóth-Barbalics, *I. m.,* 41.), valamint a konzervativizmusra jellemző válságretorika is, amelyben a múlt mindig értéktelítettnek mutatkozik a hagyományait elveszítő jelennel szemben. „A konzervatív kritika prominens képviselőihez – mindenekelőtt Horváth Jánoshoz – hasonlóan [Klebelsberg] úgy látta, hogy a 20. század első felének két évtizede egyértelmű hanyatlás, végzetes, a nemzeti klasszicizmus értékeit veszélyeztető tendencia. E folyamat fő oka, mozgatója, fókusza pedig a *Nyugat*". Lásd Rákai Orsolya: *A Napkelet és az irodalmi modernség.* Jelenkor, (2013)/2. 170. Az ő konzervativizmusuk is ennek megfelelően elsősorban *reakció* volt.

241

vativizmusa [...] lényegében nem esztétikai talapzaton állt, hanem magának az irodalomnak tulajdonított egészen másfajta társadalmi szerepet és működésmódot, mint a támadott, vágyott, meghódítani és legyőzni kívánt másik oldal. A konzervatív »esztétikai« szelekciók így mindig tartalmaztak egy *ideologikus* előzetes döntést, mely felülírta az irodalmi és kritikai autonómia időközben nemcsak kialakult, de megerősödött és [...] gazdaságilag is életképessé vált szempontjait."[50] Az esztétikai teljesítőképesség megítélését részben tehát egy olyan politikai szempont befolyásolta, amely mintegy *feladatot, kötelezettséget* rótt az alkotókra, s műveik teljesítményét is elsősorban az ennek való megfelelés alapján ítélte meg.

Az irodalom „konzervatív" hagyományának ápolása tehát a *Kommentár* közössége számára egyfelől olyan irodalmi tradícióhoz való visszanyúlást jelent, amelyet a magyar irodalomtörténetben kifejezetten a modernitáshoz szokás kötni,[51] másfelől azonban a kortárs irodalmi törekvések hiánya miatt továbbra is érezhető egyfajta pozicionálási bizonytalanság a kortárs kulturális élettel szemben. A kánonalakítás művelete nyitva hagyja a kérdést, hogy – parafrazeálva a szerkesztői felhívást – *mit olvasson a kortárs irodalomból valaki, hogy konzervatívnak tarthassa magát?* Mi az, ami a kortárs irodalomból érdeklődésre tarthat számot konzervatív horizonton? A mai magyar irodalomnak nemcsak a fiatal, de a középnemzedéke is kívül kerül a folyóirat érdeklődésén.

Az irodalmi örökséggel való szembesüléskor jóformán csak *azonosítások,* legtöbbször általános emberi tulajdonságok konzervatívként való felismerése (és felismertetése) történik. Miközben olyan szerzők kerülnek be a konzervatív pantheonba, akiknek alighanem ténylegesen is helye lehet ott (Babits, Krúdy, Kosztolányi, Márai, Ottlik stb.), a kánonalakítás eseménye a mai irodalomértés felől nézve meglehetősen problematikusan, mert *ideologikus* módon, az irodalmat gyakorta instrumentalizálva megy végbe, amennyiben az irodalomolvasás alárendelődik az eszmei identitásfelmutatás szempontjának. Hiszen a szerkesztői bevezetésben sem másról van szó, mint ideológiai distinkciókról, ahol a „konzervatív" politikaideológiai koordinátarendszerben helyeződik el a „nemzetiszocialistával" és a „baloldalival egy társaságban, ami pedig egyértelműen politikai kontextust és szándékot teremt a fogalom értelmezése köré. Az itt említett szövegek többségében olyan ideologikus olvasásalakzatok működnek, amelyek éppen talán a konzervativizmustól áll(hatná)nak a legtávolabb, s amelyek valójában nemcsak a pozitivista vagy a szel-

[50] Rákai, *I. m.,* 174. Kiemelés tőlem.

[51] „Nem tekinthető igényes konzervatívnak valaki, aki nem becsüli a kezdeményezést a művelődésben." Szegedy-Maszák, 2006, 42. Vö. a rendre hivatkozott Asbóth János mondatával: „mitsem lehet conserválni a meglevőnek minden változtatását merőben visszautasító mozdulatlanság által". Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányunk korunk történetéhez.* Athenaeum, Budapest, 1892.

242

lemtörténeti, de – e tekintetben – a marxista olvasásmódokkal is rokonítják a szerzők eljárását, függetlenül attól, hogy itt egy ideológiakritikus eszmeiség véli felfedezni saját karakterjegyeit az irodalomban. Úgy vélem, hogy a konzervatív szemléletnek valójában – összhangban például azzal, amit a Babits-ajánlás során láttunk – a világnézeti, eszmei közelítés helyett a (nemzeti) nyelvre érzékeny, leginkább esztétikai ítéletalkotás felelne meg, szemben a konzervativizmus *azonosításával* a tárgyalt szövegekben. Mert hiszen az irodalomban felmutatott értékőrzés elsősorban mégiscsak *irodalmi modernség* és *irodalmi konzervativizmus* összefüggésrendszerében kellene, hogy értelmeződjék.

Irodalomjegyzék

Asbóth János: *Jellemrajzok és tanulmányunk korunk történetéhez.* Athenaeum, Budapest, 1892.

Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok I–II.* Szépirodalmi, Budapest, 1978.

Balázs Zoltán: *Kosztolányi Dezső: Esti Kornél*. *A magyar gentleman.* Kommentár, (2011)/1.

Baranyi Márton: *Babits Mihály: Elza pilóta vagy a tökéletes társadalom*. Kommentár, (2011)/1.

Beköszöntő. 50 könyv a Nagy Reakciós Könyvespolcról. Kommentár, (2011)/1.

Békés Márton: *A spontanetiás ideológiája. Konzervatív Hayek-kritika.* Kommentár, (2008)/2.

Békés Márton: *Új magyar konzervativizmus.* Konzervatórium, 2009. 09. 01., forrás: http://konzervatorium.blog.hu/2009/09/01/uj_magyar_konzervativizmus. (2015. 05. 31.)

Bod Péter: *A huszadik század gyermekének vallomása. Zsákutcás polgárlét Márai Sándor életművében.* Élet és Irodalom, LIX. évfolyam, 20. szám, 2015. május 15.

Böszörményi Nagy Gergely: *Szerb Antal: A Pendragon legenda. Kaland és kétkedés.* Kommentár, (2011)1.

Ekler Andrea: *„A kor szelleme – mi vagyunk”.* Kommentár, (2007)/4.

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Osiris, Budapest, 2003.

G. Fodor Gábor – Lánczi András (szerk.): *A dolgok természete.* Századvég, Budapest, 2009.

Hegedűs Zoltán: Dsida Jenő: *Angyalok citeráján*. Kommentár, (2011)/1.

Horkay Hörcher Ferenc: *A gentleman születése és hanyatlása.* Helikon, Budapest, 2006.

Kósa László: Mikszáth Kálmán: *A sipsirica*. Kommentár, (2011)/1.

Kristóf Luca: Krúdy Gyula: *Boldogult úrfikoromban*. Kommentár, (2011)/1.

Kulcsár Szabó Ernő: *A magyar irodalom története 1945–1991.* Argumentum Kiadó, Budapest, 1993.

Laczó Ferenc: *Márai Sándor: Föld, föld!...* Kommentár, (2011)/1.

L. Simon László: *A portrévá lett arc. A fotográfia irányai és az Ady-fényképek*. Kommentár, (2008)/6.

Mike Károly: Kertész Imre: *Az angol lobogó*. Kommentár, (2011)/1.

Molnár Attila Károly: *Az úriember születése és hanyatlása.* Kommentár, (2007)/1.

Németh Endre: *Illyés Gyula: Hetvenhét magyar népmese. A népi konzervativizmus alapjai.* Kommentár, (2011)/1.

Novák Attila, Kommentár, (2006)/1.

243

Paksa Rudolf: *Hamvas Béla: A bor filozófiája*. Kommentár, (2011)/1.
Rajcsányi Gellért: *Faludy György: Pokolbéli víg napjaim. Egy hazafias világpolgár vallomásai.* Kommentár, (2011)/1.
Rákai Orsolya: *A Napkelet és az irodalmi modernség.* Jelenkor, (2013)/2.
Schlett István: *Babits Mihály: Esszék, tanulmányok. Határvonások: az írástudó és a politika.* Kommentár, (2011)/1.
Szegedy-Maszák Mihály: *Ottlik Géza.* Kalligram, Pozsony, 1994.
Szegedy-Maszák Mihály: *Konzervativizmus, modernség és népi mozgalom a magyar irodalomban.* In: *„Minta a szőnyegen". A műértelmezés esélyei*. Balassi, Budapest, 1995.
Szegedy-Maszák Mihály: *Babits nemzetfelfogása*. Kommentár, (2008)/6.
Szegedy-Maszák Mihály: *Kosztolányi nyelvszemlélete = Újraolvasó. Tanulmányok Kosztolányi Dezsőről*. Szerk. Kulcsár Szabó Ernő – Szegedy-Maszák Mihály, Anonymus, Budapest, 1998.
Szegedy-Maszák Mihály: *Ottlik Géza: Iskola a határon*. Kommentár, (2011)/1.
Szerb Antal: *Magyar irodalomtörténet.* Magvető, Budapest, 2005, (1934).
Takáts József: *Irodalmi folyóiratok kortárs kánonai.* Litera, 2004. június 25., forrás: http://www.litera.hu/hirek/irodalmi-folyoiratok-kortars-kanonai. (2015. 05. 31.)
Techet Péter: *Konzervatív állítmány.* Hitel, (2010)/2.
Tóth-Barbalics: *Konzervatív folyóirat a középosztálynak – A Napkelet történetének vázlata.* Kommentár, (2010)/1.
Varga Betti: *Részigazságokból nyíló perspektívák.* Kommentár, (2013)/4.
Velkey Ferenc: *Reformkori hagyomány – töredékek a (mai) magyar konzervativizmusban* (kézirat).
Veres András: *Szabó Dezső újraértékelése.* Jelenkor, (2013)/1.
Vigh Péter: *Lovik és Babits: eltérő morális közelítések a Nagy Háborúhoz.* Kommentár, (2012)/6.

244

LINDNER GYULA

Kerényi Károly és a német klasszika-filológia

„Az antikvitás akkor szól hozzánk, amikor neki van kedve, nem amikor nekünk."

(Nietzsche)

Kerényi Károly alakja izzó tűzoszlopként fénylik a magyar ókortudomány horizontján. Tanítványai, hallgatói, barátai – ha visszaemlékezéseiket olvassuk – egy kivételesen szuggesztív, magával ragadó stílussal bíró kutató képét őrzik magukban.

Határozottsága, kérlelhetetlensége, magával és tanítványaival szembeni szigorúsága a 20. századi magyar klasszika-filológia számára óriási előrelépést és megtermékenyítő hatást jelentett, korszakalkotó tudományos és csodálatos szellemi teljesítmények megszületését. Újító szelleme, szakmai különállása, perifériára húzódása, végül az egyetemi életen belül történő elmagányosodása majd nyitása, és a magyar szellemi élet hangadó köreivel való kapcsolatfelvétele, e csoportok egyes tagjaival kötött barátsága a két világháború közötti magyar társadalom szellemi életének fontos, részben alaposan föltárt, részben még föltárásra váró vonása. Egyértelműen kijelenthető, hogy a tanítványaiból álló *Stemma-kör*, az általa alapított folyóirat, a *Sziget*, a '30-as évek magyar és külföldi szellemi irányzatainak erőterében helyezkedik el, azok a népi írók csoportosulásától kezdve a frankfurti ókortudományos műhelyen keresztül Frobenius *Kulturmorphologisches Institut*-jáig tartó tengely mentén értelmezhetők.[1] Ez egyúttal azt is jelzi, hogy Kerényi tudományos munkássága és ókortudományon túlmutató életműve a maga sokszínűségében ezen szellemi áramlatok metszéspontjában formálódott ki.

Kerényi tudományos koncepciójának elhelyezésekor és megértésekor óhatatlanul is messzire kell visszanyúlnunk.

Az a 19. század végétől a 20. század harmincas éveiig, leginkább a Budapesti Philologiai Társaság keretében folytatott polémia a magyar klasszika-filológia eltérően szemlélt célkitűzései és feladatai miatt robbant ki.[2] Kerényi

[1] Vö. Lackó Miklós: *Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet*. ln: Antik tanulmányok, 25(1978), 13.

[2] Soltész Jenő: *Methodenfrage der Klassischen Philologie.* Litteraria Hungarica, 1(1941), 57–71.; Szilágyi János György: *Mi filológusok = Szirénzene. Ókortudományi tanulmányok.* ln: Uő., Osiris Budapest, 2005, 498–518.

245

ebben a vitában egy tudatosan kiérlelt, a német klasszika-filológia kortárs tendenciáit segítségül hívó, ugyanakkor annak hőskorszakába is visszanyúló koncepciót vázolt föl. A vita egésze a klasszikus ókortudomány válságára adott lehetséges magyar válasz volt, amely válságnak az igazi tünetei nálunk jelentősebb tudományos eredmény híján viszonylag hamar jelentkeztek; így magát az útkeresést is hamar, a Philologiai Társaság megalapítását (1874) követő évtizedekben már meg lehetett kezdeni.[3]

Ebben a vitában Kerényi a központi, vitát generáló státuszból (*Egyetemes Philologiai Közlöny* szerkesztője: 1926–1935; a Philologiai Társaság előadója: 1930–1935) fokozatosan a perifériára sodródott, és lett, budapesti tanítványi körétől (csak részben) elszakítva, pécsi egyetemi tanár, a klasszika-filológia előbb rendkívüli, majd nyilvános rendes tanára (1934, ill. 1936). Álláspontja megértése céljából az alábbiakban röviden a német klasszika-filológia kiformálódására, fő célkitűzéseire, és nagy vonalakban Wolf, Nietzsche, Wilamowitz, Otto, ill. Reinhardt tudományformáló szerepére és tudományos koncepciójára kell kitérnünk. Annál is inkább látszik mindez szükségesnek, mivel Kerényi az általa vallott tudományos *éthos* jegyében elvetette tudományának „klasszika-filológia" megnevezését, és helyette az „ókortudomány" megjelölés mellett tette le voksát.[4] Ez a szakítás pedig jelzésértékű volt a tudományszak jövőjét illetően. Az ókortudomány elnevezés ugyanis a német *Altertumswissenschaft* fogalom tükörfordítása volt, amely Friedrich August Wolf (1759–1824) nyomán a 18. század végén terjedt el szélesebb tudományos körökben. Wolf a reneszánsz klasszicizmusideáljának keretében fogant filológiai kutatásoktól élesen elhatárolta a saját tudományos koncepcióját, amely a legszigorúbb textológiai megközelítéseken alapult, jóllehet abban az antikvitás egységben látása, a történelmi, földrajzi, irodalomtörténeti, vonatkozások ugyanúgy helyet kaptak, ahogy a régészeti, művészettörténeti, paleográfiai, epigráfiai módszer.[5]

A wolfi értelemben vett egységesség gondolata ugyanis a pozitivizmus természettudományos módszerének fölhasználását jelenti, a legapróbb részletek figyelembevételét minden idealizálástól mentes, kimerítő és a végletekig pontos formában. Wolf szerint, ha mindezt megtette a kutató, akkor kaphat igaz és a természettudományos egzaktság talaján álló képet az antikvitásról. Wolf, az antikvitás vizsgálatán keresztül a görög-római nemzet karakterét megtalálni.

Az ókor egységben látásának Wolftól posztulált igénye Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931) munkásságában is tetten érhető. A *princeps*

---

[3] Ritoók Zsigmond: *Az ókortudomány fogalmának változásai = Bevezetés az ókortudományba. I. A görög és a római világ írásos és tárgyi emlékei,* Havas László et al., Debrecen, 2009, 31.

[4] Kerényi Károly: *Ókortudomány*. Válasz, 1(1934)/5, 304–314. A Kerényi-féle elnevezés kritikájához lásd Moravcsik Gyula: *A görög és a latin filológia magyar feladatai* (Egyetemes Philologiai Közlöny, 1933, 12. 12. lábjegyzet).

[5] Bolter, Jay: *Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity*. GRBS, 21(1980)/1, 83–99.

246

philologorum, ahogy utódai nevezték, az ókortudomány, a klasszika-filológia szinte minden területén maradandót alkotott, tudományos eredményeivel az ókor egészét lefedte; ahogy Kerényi fogalmazott, alig van olyan, aki ne kapott volna tőle valamit.[6] Wilamowitz, aki a latin felirattan és római jogi kutatások apostolának, Theodor Mommsennek volt a veje, még képes volt arra, hogy egy személyben a klasszikus ókortudomány egészével foglalkozzék, jóllehet az a fajta klasszika-filológia és szövegkritika, amelyet Wolf, majd az ő nyomán tanítványai (August Böckh, Immanuel Becker stb.), ill. elsősorban a Karl Lachamnn fémjelezte iskola műveltek, alapjában véve kevés volt neki.[7]

Kerényi nem véletlenül hivatkozik éppen a magyar klasszika-filológia helyzetét érintő vita közepette elhunyt ókortudós alakjára és tudományos célkitűzéseire. Wilamowitz visszaemlékezéseiben ugyanis úgy vélte, hogy az a fajta filológia, amelyet neki a bonni és a berlini egyetemen tanítottak, nem volt egyéb puszta szövegkritikánál, miközben az antik népek életéről, szokásairól vallásáról alig tudott meg valamit. De mindez persze nem véletlen – véli Wilamowitz –, hiszen a filológia magát tartotta a legtöbbre, minthogy módszert és utat mutatott, miközben a többi csupán mellékes adalék volt a szövegkiegészítések utáni vadászat során (*Konjekturjagd*).[8]

Az anyag gyarapodásával világossá vált, az ókortudomány egyetemes igényű művelése már nem lehet követendő szempont, a szakosodásnak elkerülhetetlenül be kell következnie.[9] Amíg az ókor tanulmányozásában az írott szövegek játszották a központi szerepet, addig a klasszika-filológia valóban igényt tarthatott az univerzalizmus eszményére, hiszen képes volt az ismertnek föltételezett ókor egészét lefedni. Ám ahogy más forrástípusok, a régészeti anyag, feliratok, papiruszok száma rohamosan növekedni kezdett, a filológia már csak egy volt az ókorral foglalkozó tudományágak között.[10]

A válság legjellemzőbb tünete volt ennek a kapcsolatnak a megszakadása: az a tudományos világkép ugyanis, amelyet Wolf, majd az ő nyomán a 19. századi német klasszika-filológia vallott, még illeszkedett a korszak egyetemes világképébe, a pozitivizmus fejlődésgondolatába. A 19. század utolsó évtizedire azonban egy újonnan formálódó világkép új tudományos eszményképet és módszert is megkövetelt volna, erre azonban a könyvtárak mélyére, könyvek

---

[6] Kerényi Károly: *Wilamowitz filologiája és a magyar föld antik emlékei.* Egyetemes Philologiai Közlöny, 56(1932)/1–2, 1.

[7] Alakjához lásd Calder, William M.: *How Did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Read a Text?* The Classical Journal, 86(1991)/4, 344–352.

[8] Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Erinnerungen. 1848–1914*. Lipcse, K. F. Koehler, 1928, 99–100.

[9] Vö. Theodor Mommsen kijelentésével (idézi Szilágyi, *I. m.,* 491): „A legjobbak közülünk érzik, hogy szakemberekké váltunk."

[10] Szilágyi, *I. m.,* 492.

247

és szöveg-kiegészítések közé elbástyázott filológusok nem figyeltek, munkásságuk pedig a nagyközönség számára mind jobban érdektelenné vált.[11]

Ez a 18–19. század természettudományos eszményében gyökerező filológustípus tehát immáron nem volt elfogadható, mind Wilamowitz, mind Nietzsche (1844–1900), más indokolással ugyan, de egyező előjellel vetik el a hagyományos szövegkritikát művelő, „gyökérgyűjtögetést"[12] végző „filológus vakondok" létjogosultságát.[13] Kerényi is később ezt a tudományos beállítottságot utasította el, és hangsúlyozta a filológusok tudásának túlzott aprólékosságát, de egyúttal értelmetlenségét is. Ennél ugyanis az antik szellem többre is használható – vélték sokan, akik e vitában részt vettek. Nietzsche egyik 1867-es levelében szemléletes példával világítja meg ezeknek a filológusoknak a munkamódszerét: „Mert nem is akarjuk tagadni, az ókornak az a lélekemelő, az egészre irányuló szemlélete hiányzik a legtöbb filológusból, túlontúl közel hajolnak a képhez, csupán egy olajfoltot vizsgálnak rajta, ahelyett, hogy az egész festmény nagyszabású, hetyke vonalait csodálnák, sőt, ami több, élveznék. [...] Harmadszor a mi munkamódszerünk is szörnyű. Ez a száz könyv itt előttem az asztalon, mint megannyi harapófogó, a fölszabadult gondolkodás idegét öli ki belőlem."[14]

Kerényi szerint Wilamowitz és Nietzsche egyaránt az „új lélek szomjúságával" vetette magát az antik anyagra, de míg utóbbi „minden megkötöttséget szétrobbantó, romantikus nyugtalansággal", addig Wilamowitz „határozott és éles, szinte nagyfrigyesi franciás-porosz formában, egy katonás tudóstípus hódító és rendteremtő kedvével és erejével."[15] Ami továbbá közös bennük, az az univerzalizmus igény, amelyet Wolftól mint követendő példát átvettek, a 18–19. századi német újhumanizmus antikvitást idealizáló szemléletének az elutasítása.

Wilamowitz is a wolfi *Altertumswissenschaft* koncepcióból indul ki, azonban Wolfban a módszertan és még részben klasszicista hajlam helyett a történészt, és az egyetemesre tekintő ókortörténészt látta. Az általa vallott univerzalizmusgondolatnak a legtömörebb összefoglalását Kerényi említett 1932-es, a Philologiai Társaság előtt elmondott beszédében adja: „Az ἄν szócska és Aristotelés entelecheiája, Apollon szent barlangjai s a Bes-bálvány, Sappho dala és Szt. Thekla beszéde, Pindaros verstana és a pompeii-i mérőasztal, a Dipylon-vázák figurái és Caracalla thermái, az abderai városbírák rendeletei és az isteni Augustus tettei, Apollonios kúpszeletei és Petosiris asztrológiája: ez mind, mind a filológiához tartozik, mert a tárgyához tartozik, amelyet meg

---

[11] Ritoók, *I. m.,* 29–30.
[12] Hatvany Lajos: *A tudni-nem-érdemes-dolgok tudománya*. Gondolat, Budapest, 1968, 14.
[13] Nietzsche, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna, Európa Kiadó, Budapest, 1988, 9.
[14] Nietzsche*: Gesammelte Briefe. vol. 1.* (Naumburg, 1867. április 6.), 79.
[15] Kerényi, *Wilamowitz filológiája...,* 5.

248

akar érteni, s ehhez egyet sem nélkülözhet." Majd ismét: „Mein Sinn ist immer auf die ganze Wissenschaft vom Hellenentum gerichtet gewesen."[16] E két Wilamowitz-idézet kellőképpen megvilágítja, hogy a *princeps philologorum* miben is látta a továbblépés lehetőségét a válságból, milyen célkitűzésekkel vélte megvalósíthatónak a történettudományt erősítő klasszika-filológia kialakítását.[17]

Wilamowitz a szellemtörténeti-historicista irányzat híve az ókortudományon belül, nem a pozitivizmusé, hiszen utóbbiak kezéből – ahogy ezt Kerényi beszédében szintén idézi – hiányzik a *geistiges Band*, a szellemi összetartó erő, amely az általuk összehordott anyag között kapcsolatot teremtene.[18] Ebből a szempontból viszont Wilamowitz nincs messze attól a tudományos koncepciótól, mint amelyet Nietzsche maga is fölvázolt több írásában, és amelyekben az ifjú bázeli klasszika-filológus az ókortudomány univerzalista fölfogásának hiánya okán a túlzott aprólékosság, részletesség ellen szól. Nála azonban ez a fajta egységességgondolat, ill. a klasszikus filológiai módszertől való eltávolodás sokkal inkább tetten érhető, mint az ebből a szempontból konzervatívabb Wilamowitznál.

Nietzsche 1869-ben kap klasszika-filológusi katedrát a bázeli egyetemen. Székfoglaló beszédét *Homérosz és a klasszika-filológia* címmel tartja, amely előadásában a címben szereplő szerző szinte csak ürügy, hogy a klasszika-filológiáról alkotott elképzelését a hallgatóság elé tárja. A jelszó, amelyben a jövő klasszika-filológusainak dolgoznia kell egy Seneca-sor parafrázisa: „Philosophia facta est, quae philologia fuit", azaz „Filozófiává lett, ami filológia volt."[19] Nietzsche ebben látja a tudomány eljövendő útját: a filológusi tevékenységet tehát körbe kell ölelnie valamiféle filozófiai világnézetnek, amely összefogja a munka eredményeit, és amelyben „eltűnik minden, ami zárvány és szórvány, s csak az marad meg benne, ami egész és egységes."[20]

Ez a filozófiai világnézet, akárcsak Wilamowitznál a *geistiges Band*, összefogja az ókorról való tudást, célt és értelmet ad neki, amely pedig a barbárság elleni küzdelemben lehet a filológus védelmezője és fegyvere. Azokkal szemben ugyanis, akik a klasszikus ókor üzenetét nem veszik figyelembe, megvetik, vagy esetleg küzdenek ellene, a filológusnak művészi beállítottsággal kell harcolnia, hiszen „egyedül ők képesek átérezni, mennyire ott lebeg a barbárság pallosa minden egyes ember feje fölött, aki szem elől téveszti a görögség ki-

---

[16] *Uo.,* 6–7.
[17] Benne, Christian: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung.* Walter de Gruyter, Berlin, 2005, 293.
[18] Kerényi, *Wilamowitz filológiája...,* 6.
[19] Nietzsche, *I. m.,* 30. A sor eredetije: „Philologia facta est quae philosophia fuit." (Seneca *Erkölcsi levelek* 108).
[20] Nietzsche *loc. cit.*

249

mondhatatlan egyszerűségét és nemes méltóságát."[21] Ez a művészeti szempontokat figyelembe vevő tudományos szemlélet Kerényinek és körének szakmai *ars poeticá*jában szintén megtalálható: a *Tudósoknak való* címmel megírt bevezető tanulmány a *Sziget* első kötetéhez éppen a művészi szempontú, egzisztenciális kérdésekre választ találó ókortudományban látja a továbblépés lehetőségét, amely művelőjétől teljes életet követel, és amelynek segítségével megtalálható lenne a görög lényeg, és így a magyar szellemtudományt is föl lehetne emelni a szellemi életbe való betörési pontként jellemzett 'szigetre.'[22]

Kerényi később, a hazai vita lecsengését követően egy 1937-es cikkében, amelyet az ókortudomány válságáról és lehetőségeiről ír, így fogalmaz a nietzschei éltető szellemről az ókortudományos munka összefüggésében: „Die klassische Altertumswissenschaft darf die Gefahren einer Selbstbesinnung und einer Betonung ihrer künstlerischen Komponente, durch die sie *Nietzche würdig* sein kann, nicht länger scheuen; gerade weil sie als Wissenschaft eine Höhe erreicht hat, wo sie von ihren Grenzen zwar jeden Scharlatanismus abwehren mag, nicht aber den *belebenden Geist grosser Dichter und Philosophen.*" Azaz: a klasszikus ókortudománynak, ha a nietzschei örökséghez hű akar maradni, művészi összetevőit kell hangsúlyoznia, ugyanakkor azt sem háríthatja el magától, hogy nagy költők és filozófusok éltető szellemét magáévá tegye.[23]

Nietzsche *A tragédia születése a zene szelleméből* c. 1872-ben megjelentetett írásában egy egészen új klasszika-filológiai ideálnak a kérdését vetette föl és kavart óriási port a szakmán belül. A rá érkező legerőteljesebb kritika Wilamowitz tollából származott *Zukunftsphilologie* címmel, amelyben viszont, szemben a fönti emlékezéseiben megfogalmazott elvekkel, éppen a hagyományos filológia oldaláról támadta Nietzsche koncepcióját.[24]

Wilamowitz azonban engedményt is tesz Nietzschének: amennyiben azt állítja, hogy őt valójában nem érdekli a történeti kritika, és igazi célkitűzése egy dionysosi-apollóni rendszer kialakítása volt, amely az álomvilág magasabb szféráit érinti, akkor Wilamowitz visszavonja kritikáját, hiszen az nem sérti saját szakmáját. Ő maga ugyanis nem tragikus vagy misztikus ember, számára az efféle okfejtések, mint amilyet Nietzsche a nagyközönség elé tárt, csak a komoly tudomány mellékzöngéi lehetnek. Végül pedig fölszólítja Nietzschét,

---

[21] *Uo.,* 9.

[22] Kerényi Károly: *Tudósoknak való.* Sziget, 1(1935), 7–11.

[23] Kerényi, 1937, 259–267.

[24] Calder, William M.: *The Wilamowitz – Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal.* Nietzsche-Studien. Internationaleas Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 12(1983), 214–254.; vö. Wilamowitz, *Erinnerungen*., 129; ill. Porter, James, I.: *„Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873*. Journal of Nietzsche Studies, (2011)/42, 73–99, 73.

250

hogy adja föl tanári katedráját és ne tanítson fiatal filológusokat arra, amit ő tudománynak nevez.[25]

Ez a támadás maga is kritikák kereszttüzébe helyezte Wilamowitzot, ennek a vitának a részletezése azonban szétfeszítené jelen írás kereteit, annak tehát csupán a Kerényit érintő oldalával foglalkozunk.[26] Thomas Mann egy 1936. július 15-én kelt levelében így fogalmazott Wilamowitz kapcsán, miután köszönetet mondott Kerényinek a Pauler Ákos emlékkönyvben megjelent *Orphische Seele* c. írás elküldéséért: „Hogy a nem éppen boldog emlékezetű Wilamowitz nem nagy dicsőséggel szerepel benne, az csak úgy mellékesen elégtétel nekem. (Én sohasem tudtam elviselni ezt a hiú kísérletet, és mindig csodálkoztam, hogy a Nietzsche ellen intézett támadása óta még egyáltalán ki merte nyitni a száját. (...) Nagy tudós lehetett ugyan élete fogytáig, de mint szellem, többé nem jött számításba."[27]

Máshonnan is kapott kritikát Wilamowitz, pl. a George-kör tagjaitól, akik Nietzschében mitikus előfutárukat látták, vagy Nietzsche barátjától Erwin Rohde-tól, aki a wilamowitzi kritika címére felelő *Afterphilologie* c. írásában vette védelmébe a nietzschei álláspontot. Maga Wagner is támogatta Nietzschét egy nyilvános levelében a *Norddeutsche Zeitung*ban 1872 júniusában, ugyanakkor Wilamowitz tanára, a Nietzschétől is sokra becsült Hermann Usener mondta tanítványai előtt: aki ilyesmit ír, az tudományos értelemben halottnak tekinthető.[28] A vitában Kerényi Wilamowitz oldalára állt és védelmezte a klasszika-filológia tudományát, annak ellenére, hogy Nietzsche hatása Kerényi életművének értelmezésekor megkerülhetetlen tényezőnek bizonyul. Wilamowitz később belátta tévedését, és elismerte, amit Nietzsche leírt, az nem ókortudomány volt, hanem Wagner zenedrámájának az ismertetése, amellyel viszont ő nem volt tisztában. Természetesen némileg elégedetten nyugtázza, hogy Nietzsche eleget tett a fölszólításnak és magasabb célok érdekében otthagyta katedráját.[29]

Nietzsche, ahogy a fentiek mutatják, egy filozófián alapuló filológia mellett tört lándzsát, a személyes létkérdésekre felelő ókortudomány kialakítását sürgette, amelyben az antikvitás iránti *enthusiasmos* még megvan, azt nem törte derékba a filológusi értelmetlen aprólékosság, és amely művelőit fölemeli és szárnyalni engedi. A *Geburt der Tragödie*-re érkező kritikus hangok, a klasszi-

---

[25] Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Zukunftsphilologie. Eine erwidrung auf F. Nietzsches 'Geburt der Tragödie'*. Berlin-Lipcse, 1872, 32.

[26] A Nietzsche-Wilamowitz vitához lásd William M. Calder (Calder, The Wilamowitz–Nietzsche Struggle... 214–254), Christian Benne (Benne, *I. m.*, 292–307), ill. James I. Porter (Porter, *I. m.,* 73–99) alapos összefoglalását.

[27] Kerényi Károly – Mann, Thomas: *Beszélgetések levélben*. Budapest, 1989, 79.

[28] Schmidt, Jochen: *Nietzsche-Kommentar. Die Geburt der Tragödie*. Walter de Gruyter, Berlin, 2012, 75–76. Vö. Porter, *I. m.,* 73.

[29] Wilamowitz, *Erinnerungen,* 130.

251

ka-filológusi szakma bizonyos köreinek fölháborodása vezette Nietzschét, hogy a tudomány helyzetéről, célkitűzéseiről egy átfogó művet írjon. Végül is soha ki nem adott írásához, a *Mi filológusok*hoz 1875-ben készítette el jegyzeteit, amelyekben a filológia válságát és a megoldási javaslatokat a következőkben látja: a filológusok alkalmatlanok az antikvitásnak az ifjúság irányába történő közvetítésére, és képtelenek fölismerni, hogy a görög-római kultúra elvesztette nevelő hatását. A görög–római kultúra mércét ad, a jelennek pedig kapcsolatba kell lépnie ezzel. A filológiának az elsődleges feladata tehát abban áll, hogy él az ókor kimeríthetetlenségével és mérceadásával, és az emberi, társadalmi és személyes lét kérdéseire felel.[30]

Nietzsche szorongásának és szorongatottságának az antikvitással és az antikvitással foglalkozó szakmával szemben annak a formális keret- és intézményrendszernek, ill. tudományos módszernek a hiányosságából fakad, amelyet működésében lát és tapasztal maga körül, és amely az emberi létezésre és a jelen kérdéseire adott feleletek híján nem érdemes a fönntartásra és a művelésre. Eszménye tehát az egzisztencialista ókortudomány, a jelen kérdéseire felelő tudomány, azaz olyan motívumok, amelyeket írásaiban Kerényi is egyértelműen magáévá tesz.[31]

Hogy melyik út bizonyult sikeresebbnek, az a következmények ismeretében világosan látszik. Míg a wilamowitzi filológia a 20. század első évtizedeitől kezdve egyre inkább veszített népszerűségéből, addig Nietzsche irányzata lassan, de biztosan új irányt szabott az ókortudomány fejlődésének. Ami viszont kétségtelen, Wilamowitz és Nietzsche ellentéte a klasszika-filológia történetének leginkább termékenyítő, új irányzatokat és tudományos hitvallásokat sarjasztó vitája volt, amely felől szemlélve Kerényi életműve is tisztább és értelmezhetőbb formában áll előttünk.

Kerényi ugyanis, bár Wilamowitzot, annak utolsó tanári korszakában Berlinben még hallgatta, végül is mind tudományos célkitűzésében, mind mondanivalójában, mind stílusában a nagy ellenlábas Nietzsche táborához közeledett. Ugyanakkor nem járunk el helyesen akkor sem, ha a wilamowitzi „szigorúbb", „konzervatívabb" ókortudománynak és filológiai módszernek a hatását kiiktatnánk életművének értelmezésekor. A leghelyesebb tehát az, ha az imént bemutatott irányzatok mentén próbáljuk meg elhelyezni Kerényi tudós személyiségét, utalva azokra az elemekre, amelyeket innen is onnan is beépített saját tudományos koncepciójába.

---

[30] Szilágyi, *I. m.,* 493.

[31] Nietzsche és Kerényi ókortudományról vallott koncepciójának hasonlóságát elemzi Kosztasz, Rosta: *Nietzsche és Kerényi az ókortudományról*. Ókor, 9(2010)/1, 86–92.

252

Kerényi tudományos célkitűzése már messze túlmutat azon az univerzalizmus gondolaton, amelyet Wolf a 18. század végén, a valódi klasszika-filológiai stúdiumok fölötti bábáskodása során megfogalmazott, és amelyet a német klasszika-filológia többé-kevésbé egészen Wilamowitz és Nietzsche korszakáig magáénak vallott. Azonosság csupán a fogalom és az antikvitás egységben látásának szintjén valósul meg, a cél, ill. az odavezető út, az ókortudományos módszer és érvelés már egészen más. Közelebb áll tehát Kerényi ahhoz a Nietzschéhez, aki, mint láttuk, az egzisztencialista ókortudomány, a humánum kérdéseire felelő tudományosság mellett tört lándzsát, eltávolítva az ókortudós személyét és a tudomány egészét a „tudni nem érdemes dolgoktól." Ugyanakkor ez az egzisztencialista hajlam, olykor művészi beleérzéssel megvalósuló tudományos kutatás a wilamowitzi szigorúság és szellemtörténeti-historicista ókortudomány lombikjában jött létre, ezt az alapot semmilyen körülmények között nem hagyja figyelmen kívül.

Kerényinek több tudományos korszakát tudjuk fölvázolni, amelyekben a német klasszika-filológia, a nagy elődök hatása mindvégig kimutatható. Filológiai képzettségére a budapesti egyetemen Némethy Géza, a hagyományos filológia, a konjekturális szövegkritika nemzetközileg is elismert művelője gyakorolt hatást: Kerényi tehát a német klasszika-filológia iskola Diehls/Vahlen/Wachsmut-féle irányzatának aprólékosságra, pontosságra irányuló törekvését, akárcsak a korszak magyar filológus hallgatóinak zöme, egyértelműen magáévá teszi. Ez párosult Hegedüs István szélesebb látókörű, az antikvitást művészi szemponttal vegyítő oktatói habitusával. Kerényi e két tanára a német klasszika-filológia két fő irányának a tudományos módszereit, célkitűzéseit jeleníti meg, a hagyományos szövegközpontú filológiát, és részben a nietzschei, az antikvitásban mércét látó koncepciót.

Ugyanakkor ókortudóssá formálódásában, ami bizonyos szempontból egyet jelentett a vallástörténet iránti érdeklődésének kialakulásával, Walter Friedrich Ottónak a szerepe elévülhetetlen. Otto, a frankfurti ókortudományos iskola alapítója, Kerényi barátjának, a szintén ókortudós Franz Altheimnek a tanára,[32] a '20-as években jelentette meg azon írásait – a *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, a *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens,* ill. *Die Götter Griechenlands* c. műveit – amelyeket Kerényi lelkesülten olvasott, és amelyek végül is egy hosszú barátság alapját vetették meg, jóllehet Kerényi már a '30-as évek végén megkezdte eltávolodását az Otto által képviselt vallástörténeti iránytól.

Otto, akárcsak maga Kerényi, Wilamowitz filológiáján nevelkedett, de mégis Nietzsche irányzatához kezdett közeledni.[33] Kerényi szerint – nietz-

[32] Barátságukhoz lásd Losemann, Volker: *A Dioskurosok: Franz Altheim és Kerényi Károly. Egy barátság szakaszai = Mitológia és humanitás. Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára* Szerk. Szilágyi János György, Osiris, Budapest, 1999.

253

schei „felfogó lélekkel" végezte kutatásait a görög vallás korai időszakára figyelve, művészi és tudós gonddal egyaránt.[34] Kerényi Otto hatására dönt úgy, hogy a görög-római vallás kutatásának szenteli magát, és ezek vizsgálatán keresztül fog az antik emberhez közelebb jutni, hiszen – figyelembe véve Otto szavait – a vallás a görögség számára nem valami kultúrától függetlenül létező érték, hanem a kultúrával azonos tényező, amelyben a görögség legbensőségesebb és legmélyebb lényege jut kifejezésre.[35] Ehhez mérten a görög istenalakok a görögség zsenialitásáról árulkodnak, az ókortudós feladata pedig ettől a zseniális tárgytól való lelkesült „meggyulladás", és ennek segítségével az isteni föltárása: ez a lelkesültség tehát a szellemi tényező megjelenése helyett („*Unverfügbarkeit des Geistes*") a spontaneitás révén valósulhat meg, irracionális módon, az interpretálónak az interpretált dologhoz való hasonulása révén.[36]

Otto szerint – és ezt Kerényi átvette – minden vallási elem a görög kultúra egészének vonását hordozza magán. Ezért, ha el akarunk jutni a Wilamowitz által követelt antik egység gondolatához, az antik vallást kell kutatni, amelynek minden egyes eleme az egész vonásait hordozza magán.[37] Kerényi nem véletlenül fogja Otto munkáját idézni a Philologiai Társaság ülésén *Az ókortudomány vallástörténeti megújhodása* címmel tartott előadásában 1933-ban.[38]

A görög vallás lényegét, vallás és kultúra alapvonásainak azonosságát Otto a *Die Götter Griechenlands*ban a következőképpen látja: a vallásban az ember számára legtiszteletreméltóbb vonások fejeződnek ki, amely nem egy hozzáadott java a kultúrának, hanem lényegi eleme. A görög vallás a természete(ssége)n alapul, természetes istenalakok, természetes emberközeliségben formálják a világot, föllépésükben nincsen semmiféle csodálatos, szokatlan, helyette a lehető legtermészetesebb módon érintkeznek az emberrel. Természetesség, de mégis magasztosság és ünnepélyesség, ezek a görög vallás alapvető vonásai, amelyekkel a homérosi költeményekben lépten-nyomon találkozhatunk.[39] A homérosi költemények a szellem születésének a termékei, amely

---

[33] Az ilyen és ehhez hasonló eltávolodások és szakítások legszemléletesebb példáját Paul Friedländer, az USA-ba emigrált német Platón-kutató nyújtja, aki Wilamowitztól való eltávolodásában Jacob Burckhardt, Heinrich Wölfflin és a George-kör mellett Nietzsche hatását említi. Ehhez lásd Hölscher, Uvo: *Strömungen der deutschen Gräzistik in den Zwanziger Jahren = Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse,* Szerk. Flashar Hellmut, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995, 71–74.; Calder, William M. et al. (szerk.): *'The Wilamowitz in Me' 100 Letters Between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Paul Friedländer (1904–1931)*. Los Angeles, 1999, 142–143.

[34] Kerényi, *Wilamowitz filológiája...,* 5.

[35] Kerényi Károly: *Walter F. Otto*. Paideuma, 3(1949)/6–7, 202.

[36] *Uo.,* 201.

[37] Kerényi Károly: *Walter F. Otto zum achtzigsten Gebrtstag.* Paideuma, VI. évf. 6(1954)/1, 3–4.

[38] Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Athenaeum, 19(1933), 106–118.; 177–178.; 114–115.

254

költeményekben a szellem nem első alkalommal ugyan, de mégis a legdöntőbb, legegyértelműbb módon jutott kifejezésre.

Az a világnézet, amely e művekben tükröződik, nem nevezhető mágikusnak, a mágiával szemben ugyanis a görögség elutasítóan viselkedik, hiszen a „szent borzongás" nem a határtalan hatalommal bíró istenek miatt keríti hatalmába, hanem természetes megtapasztalásuk mélységeiből kilépve.[40] Ez a világnézet tehát, amely legteljesebb formában a homérosi költeményekben jelenik meg, a 'vallásos' jelzővel illethető, amennyiben számára minden létezés és történés alapja és föltétele az isteni megtapasztalása. Talán ennyiben is látszik, hogy Otto vallástörténeti iránya egészen új színt hozott a vallástudományi kutatásokba, Kerényi pedig ennek a görögség által közvetített vallásos világképnek köszönhetően olyan szellemi lelkesültséget és muníciót kapott (*„Aufflammens des Genius"*), amelyet szem előtt tartva élete további részében az antik vallás kutatásának tudta magát szentelni.

Otto másik korszakalkotó művéről, az 1934-es *Dionysos* c. könyvről Kerényi már igen részletes, de egyúttal kritikus véleményt mond *Gondolatok Dionysosról* címmel írt tanulmányában.[41] Otto az *Ergriffenheit* (megragadottság) fogalmát alkalmazta az egyénnek az istenivel való kapcsolatára, amely révén az egyén átadja magát az istenivel való azonosulásnak. Ez a megragadottság, amelyet Otto az antik ember és az isteni viszonyában fölfedezni vél, Kerényi szerint a jelen ember természetének is a lehetősége, vagy akár saját földünké, Pannóniáé, Dáciáé, a délre nyitott Kárpát-medencéé.[42] Ez a görög mintára történő, istenitől való megragadottság nem véletlenül játszik Kerényi életművében olyan fontos szerepet, hiszen Otto nyomán ő is úgy vélte: az európai ember vallási beállítottságának, alapvető vallási élményének a görög vallás felel meg.[43]

Kerényi azonban a kezdeti föltételen lelkesedés után hamar belátta, hogy Otto írásai, a homéroszi istenek egyoldalú, túlzottan pozitív fényben való ábrázolása nem állja ki a szigorú kritika próbáját, ezzel az idealizálással nem tud egyet érteni.[44] Számára ugyanis a görög istenek komplexebb és egyúttal sötétebb lények, mint ahogy azt a német újhumanizmus és ennek jegyében maga Otto is láttatni akarja. Kerényinek ebben a polémiában ismét előjött az az énje, amelyet Wolf nyomán Wilamowitz és a klasszika-filológia többi nagy

---

[39] Otto, Walter Friedrich: *Die Götter Griechenlands*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1929, (2. kiadás), 6.
[40] Otto, 1934, 11.
[41] Kerényi Károly: *Gondolatok Dionysosról*. Pannonia, 1(1935b), 78–102.; 399.
[42] *Uo.,* 399. Kerényi a Dél felé való nyitottságot, a „Dél betörését", a mediterrán, tehát görög lényegre való kinyílást a *Válasz* 1934-es évfolyamában megjelent *Ókortudomány* c. programadó értekezésében is kifejti (314).
[43] Otto, 1934, 13.
[44] Otto *Die Götter Griechenlands*-a utalás Schiller hasonló című költeményére.

255

alakja is elvárt a mindenkori ókorkutatótól, nevezetesen: az antikvitás idealizálás nélküli kutatását. Ezért utasítja el Otto klasszicizmusát, és ezért érzi, hogy amit Otto görög vallásnak és mitológiának tart, azaz lényegében a homérosi költemények által közvetített kép, kiegészítésre, problematizálásra szorul.[45]

Kerényi a frankfurti ókortörténeti iskola másik jelentős tagjával, Karl Reinhardttal is kifejezetten jó viszonyt ápolt. Reinhardt Wilamowitznál doktorált Berlinben, de pályája, akárcsak Ottoé, Nietzsche hatására vesz más irányt és kezd el közeledni a nagy ellenfél által vallott tudományos eszményhez. Nietzsche mellett Reinhardtra, és ennyiben a pályáját ért hatások szintén megegyeznek Kerényiével, Stefan George köre, ill. a *Blätter für die Kunst* szellemisége is hatással voltak.[46]

Reinhardt Ottohoz hasonlóan a frobeniusi *Kulturmorphologisches Institut* tudományos kuratóriumának volt a tagja, így nem meglepő, hogy Frobenius kultúrmorfológiai és etnológiai kutatásai mint közvetlen munkatársra hatottak rá. Frobeniust a maga korában nem ismerték el egyértelműen tudományos körökben, a nietzschei hangvétel, a sokszor beleérzéseken, szubjektív megállapításokon alapuló kutatási eredmények nem találtak osztatlan elismerésre. Reinhardt Poseidóniosról szóló monográfiája alapvetően szakít azzal a tradicionális filológusi munkamódszerrel, amellyel kortársai dolgoztak, hiszen ő minden lábjegyzet, forráshivatkozások, táblázat nélkül egy magas szintű, művészi stílusban megírt prózai munkát hozott létre.[47]

Nietzsche egzisztenciális szomja Reinhardtra is hatást gyakorol tudományos munkája során, tudományosság és élet közelebb hozása és a kettőt elválasztó szakadéknak az áthidalása egész életművében központi szerepet játszik. Reinhardt Poseidónios-könyvével új alapokra helyezte a hellénisztikus kori sztoikus filozófus alakjára irányuló kutatást, megmutatva egy elveszett szellemi tartalomnak a példaszerű, tudomány és beleérzés ötvözetén alapuló rekonstrukcióját.[48] Ez az alapvetően személyes intuíciókon alapuló és a hagyományos tudományosságon túlmutató munka, akárcsak Reinhardt későbbi,

---

[45] Szilágyi János György: *Kerényi Károly emlékezete. A péntek esti órák emlékére = Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról,* szerk. Uő., 1982, 251.

[46] A korszak nem tudományos, sokkal inkább esztétikai és humanista értékeket szem előtt tartó irányzata volt a Stefan George köré szerveződő újhumanista csoportosulás, amely Kerényi, Otto, Reinhardt tudományos *éthos*ának a kiformálódásában egyaránt fontos szerepet játszott. Kerényi a *Sziget*-kör mintáját és elődjét vélte fölfedezni a George-körben. A harmadik humanizmus időszakához, a George-körhöz és annak Kerényire gyakorolt hatásához lásd Stiewe, Barbara: *'Der Dritte Humanismus'. Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus.* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008, 3–8.; ill. Vincze Zsuzsa: *Palackposta a szellem szigetéről. A Sziget-kör és a sziget-gondolat*. Jelenkor, 40(1997)/9, 875–886.

[47] Rahn, Helmut: *Karl Reinhardt und die Kulturmophologie*. Paideuma, 6(1958)/8, 469.

[48] *Uo.,* 466.

256

Parmenidésről szóló írása, a George-kör ún. *Gestalt*-könyveinek a szellemiségét idézte, amelyek életmű és személyiség összhangját hirdették.[49] Ez a fajta intuíciókon alapuló megközelítésmód az egyes görög istenalakok vagy egyes ókori szerzők portréjának megrajzolásakor Kerényitől sem állt távol.

A fentiek alapján is látható, hogy Kerényit a frankfurti ókortörténeti iskola két, a korszak ókortudományosságában meghatározó szerepet játszó tagjával szoros szellemi és módszertani rokonság fűzte össze, ők hárman, és még sokan mások, akik egykor Wilamowitzot hallgatva értek ókortudóssá, egyaránt eltávolodtak az egykori mestertől és egy egészen új klasszika-filológiai irányzatban látták a továbblépés lehetőségét. Kerényi újszerű megközelítésmódja a magyar klasszika-filológusi szakmán belül ennek a „posztwilamowitzi" filológiának a megjelenése volt,[50] Wilamowitz is kénytelen volt belátni, hogy eljárt fölötte az idő. Az 1919-ben megjelent Platón könyvének utószavában személyes hangon vall erről a társadalmi, de egyúttal tudományos elmagányosodásról: ő a csőcselék uralma közepette aligha találhatja meg a helyét, számára már nincs más, mint meghalni.

Összefoglalva a fentieket: a Wolftól posztulált *Altertumswissenschaft* eszménye, amely végeredményben lemond az antikvitás idealizálásáról, a filológiai módszer kiteljesítésében látta a célt; ugyanez a filológia Wilamowitznál már a történeti kutatást erősítő módszerként áll előttünk, egy újfajta filológiaként, amely az ókort egységben szemléli, az aprólékos, öncélú szövegkritikán és textológián viszont túllép. Ezzel a historicizáló módszerrel száll szembe Nietzsche nyomán számos egykori Wilamowitz-tanítvány (Otto, Reinhardt, vagy éppen Paul Friedländer, ill. Werner Jäger), vagy akár Stefan George és köre is, és emelkedik ki egy újfajta tudós humanizmus eszménye.[51]

A fenti tudománytörténeti vizsgálódás azért is fontos, mert megmutatja, Kerényi életműve a német klasszika-filológia felől érkező hatások figyelembevételével vizsgálható, a tudományos célkitűzések, az antikvitás egységben látása, a görögség jelenre is hatást gyakorló mérce- és példaadása, az antikvitástól való megragadottság gondolata és igénye életművének sarkalatos pontjai és központi motívumai, amelyek köré írásainak zöme szerveződik. Kerényi az iménti lista egyes elemeit a nagy elődöktől vette át és tanulta meg, mind Wilamowitztól, mind Nietzschétől, mind Ottotól kapott valamit, amelynek segítségével egy sajátos ókortudományos koncepciót hozott létre.

Wilamowitz volt az alap, akin elég korán túllépett, Otto a vallástörténeti fordulatot jelentette Kerényi életében, Nietzsche pedig az a klasszika-filológus

---

[49] Hölscher, *I. m.,* 79. A *Gestaltbücher* kérdéséhez lásd Egyptien, Jürgen: *Die 'Kreise' = Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch,* szerk. Aurnhammer, Achim et al. (szerk.), Walter de Gruyter, Berlin, 2012, 392.

[50] Vö. Hölscher, *I. m.*, 85.

[51] Hölscher, Uvo: *Karl Reinhardt*. Gnomon, 30(1958)/7, 460.

257

volt, aki filozófussá válva egész világnézetet hozott létre és abban a minden idealizálástól mentes, a létezés alapvető kérdéseire felelő antikvitás-képnek szánt elsődleges szerepet. Ebben pedig, talán kijelenthető, Kerényi életművére a legtermékenyítőbb hatást gyakorolta. Nietzsche példája egyébként is sokatmondó: a klasszika-filológus, aki föladva az egyetemi katedrát, maga mögött tudva azt az egzisztenciális szorongást, amelyet saját szakmája okozott neki, magasabb célok felé törekedett és szépen lassan elhagyta a tudomány területét.

Nietzsche hatása a '20-as, '30-as évek ókortudományának fejlődésére, ugyanakkor az ókor kutatásától független, de a görögséget mint mértékadó műveltségforrást kezelő szellemi irányzatokra egyértelmű volt. Ami talán a leglényegesebbnek tekinthető a nietzschei örökségből, az a humánum és a tudomány kettőségének a fölismerése és ennek az ellentétnek a tudós személyén és kutatási eredményein keresztül való föloldása. Ottohoz és Reinhardthoz hasonlóan Kerényi is e két alternatíva között őrlődött, a történeti, ill. a humanisztikus értéket fölmutatni képes klasszika-filológiának az eszménye között.[52] Kerényi esetében azok a bizonyos kapcsok a tudományos élettel, még ha nem is szakadtak meg drasztikusan, tudatosan lettek meg, és részben a nietzschei tudományos eszmény, a jelen kérdéseire felelő ókortudomány, részben Otto vallástörténeti irányzata, részben a korszak (tudomány)politikai eseményeinek a hatására az akadémiai tudományosságtól való tudatos eltávolodásának lehetünk a szemtanúi.[53] Kerényi '30-as években írt legszebb, egyúttal legszemélyesebb írásai – a *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, *Az örök Antigoné*, *Az orphikus lélek*, az *Ókortudomány*, a *Humanizmus és hellénizmus*, az idézett *Gondolatok Dionysosról*, ill. mindezek betetőzéseként, az önvallomásszerű és szakmai *ars poeticáj*át megfogalmazó *Religio Academici* – ennek az eltávolodásnak, egy tudatosan kiérlelt és védett magatartásmódnak a jelzői, amelyet Kerényi egész életében szem előtt tartott: „A magunkban hordott szellemértéket értéknek tudni, farkasnak lenni a szellemtelenséggel szemben, hattyúnak a szellem legfőbb tisztasága előtt."[54]

Irodalomjegyzék

Benne, Christian: *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung.* Walter de Gruyter, Berlin, 2005.

Bolter, Jay: *Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity*. GRBS, 21(1980)/1, 83–99.

Calder, William M.: *The Wilamowitz – Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal.* Nietzsche-Studien. Internationaleas Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 12(1983), 214–254.

[52] *Uo.,* 560.
[53] Szilágyi, *Kerényi Károly emlékezete...,* 252.
[54] Kerényi, *Hallhatatlanság...,* 178.

Calder, William M.: *How Did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Read a Text?* The Classical Journal, 86(1991)/4, 344–352.
Calder, William M. et al. (szerk.): *'The Wilamowitz in Me' 100 Letters Between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Paul Friedländer (1904-1931)*. Los Angeles, 1999.
Egyptien, Jürgen: *Die 'Kreise' = Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch, szerk.* Aurnhammer, Achim et al. (szerk.), Walter de Gruyter, Berlin, 2012.
Hatvany Lajos: *A tudni-nem-érdemes-dolgok tudománya*. Gondolat, Budapest, 1968.
Hölscher, Uvo: *Karl Reinhardt*. Gnomon, 30(1958)/7, 557–560.
Hölscher, Uvo: *Strömungen der deutschen Gräzistik in den Zwanziger Jahren = Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse,* szerk. Flashar Hellmut, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995.
Huszti József: *Némethy Géza emlékezete*. Egyetemes Philologiai Közlöny, 64(1940), 1–33.
Kerényi Károly: *Wilamowitz filologiája és a magyar föld antik emlékei.* Egyetemes Philologiai Közlöny, 56(1932)/1–2, 1–16.
Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*. Athenaeum, 19(1933), 106–118; 177–178.
Kerényi Károly: *Ókortudomány*. Válasz, 1(1934)/5, 304–314.
Kerényi Károly: *Tudósoknak való.* Sziget, 1(1935a), 7–11.
Kerényi Károly: *Gondolatok Dionysosról*. Pannonia, 1(1935b), 78–102; 399.
Kerényi Károly: *Walter F. Otto*. Paideuma, 3(1949)/6–7, 199–206.
Kerényi Károly: *Walter F. Otto zum achtzigsten Gebrtstag.* Paideuma, VI. évf. 6(1954)/1, 1–5.
Kerényi Károly – Mann, Thomas: *Beszélgetések levélben*. Budapest, 1989.
Kosztasz, Rosta: *Nietzsche és Kerényi az ókortudományról*. Ókor, 9(2010)/1, 86–92.
Lackó Miklós: *Sziget és külvilág. Kerényi Károly és a magyar szellemi élet*. ln: Antik tanulmányok, 25(1978), 13–41.
Losemann, Volker: *A Dioskurosok: Franz Altheim és Kerényi Károly. Egy barátság szakaszai = Mitológia és humanitás. Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára* szerk. Szilágyi, János György, Osiris, Budapest, 1999.
Nietzsche, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna, Európa Kiadó, Budapest, 1988.
Otto, Walter Friedrich: *Die Götter Griechenlands*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1929. (2. kiadás)
Porter, James, I.: *„Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873*. Journal of Nietzsche Studies, (2011)/42, 73–99.
Rahn, Helmut: *Karl Reinhardt und die Kulturmophologie*. Paideuma, 6(1958)/8, 464–472.
Ritoók, Zsigmond: *Ponori Thewrewk Emil. A múlt magyar tudósai.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.
Ritoók Zsigmond: *Az ókortudomány fogalmának változásai = Bevezetés az ókortudományba. I. A görög és a római világ írásos és tárgyi emlékei,* Havas László et al., Debrecen, 2009, 9–41.
Schmidt, Jochen: *Nietzsche-Kommentar. Die Geburt der Tragödie*. Walter de Gruyter, Berlin, 2012.
Soltész Jenő: *Methodenfrage der Klassischen Philologie.* Litteraria Hungarica, 1(1941), 57–71.
Stiewe, Barbara: *'Der Dritte Humanismus'. Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus.* Walter de Gruyter, Berlin–New York, 2008.

259

Szilágyi János György: *Kerényi Károly emlékezete. A péntek esti órák emlékére = Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról,* szerk. uő., 1982, 237–272.
Szilágyi János György: *Mi filológusok = Szirénzene. Ókortudományi tanulmányok.* ln: Uő., Osiris Budapest, 2005.
Vincze Zsuzsa: *Palackposta a szellem szigetéről. A Sziget-kör és a sziget-gondolat*. Jelenkor, 40(1997)/9, 875–886.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Zukunftsphilologie*. *Eine erwidrung auf F. Nietzsches 'Geburt der Tragödie'*. Berlin–Lipcse, 1872.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Erinnerungen. 1848–1914*. Lipcse, K. F. Koehler, 1928.

260

RIPPL DÓRA

Babits iróniája – történetiség és etika[1]

Babits irodalmi munkásságának filozófiai értelmezése nem más, mint belső kontextualizálás, öndefiníciós kísérlet, amely semmi külsődlegest nem tesz hozzá a Babits-irodalomhoz, hanem nyilvánvalóvá teszi annak rejtett tartalmait. Ezt Babits filozófiai álláspontnak nevezi, és a legmagasabb rendű irodalmi tevékenység magatartásával kapcsolja össze: „*Végül a harmadik attitüd, amelyet az élettel szemben el lehet követni, ha az élettel szemben mintegy* kritikai *tekintetem van, ha minden élményem csak jelent valamit számomra, és pedig valamit, ami nem bennem keresendő, ami énkívülem esik, minden élményemet úgy tekintem, mint valami kivülem való dolognak, élményeknek jeleit; és kritikai, filozofikus álláspontot foglalok el vele szemben.*"[2] Célom elsősorban a Babits-irodalom filozófiai motivációinak és azok irodalmi hatásainak kifejtése, amely során szeretnék őrizkedni minden olyan filozófiai relevancia tulajdonítástól, amely az irodalmon kívül, önmagában vett filozófiai érvényességet adna a vizsgált anyagnak. Babits nem művelt alkalmazott filozófiát és nem végzett filozófiailag releváns rendszerező tevékenységet.

A filozófia fogalmainak és történeti eredményeinek irodalmi integrációjára tett kísérletei azonban végigkísérik költészetét és elméleti munkásságát. Ezeknek a kísérleteknek szövegösszefüggéseiben való konzekvens jelenlétét szeretném kimutatni elméleti műveiben. Az iróniakontextus Babits olyan stíluselemének költészeti és elméleti szerveződését vizsgálja, amely korai alkotói korszakában artikulálódik. Iróniája személyiségéből is felfejthető, ennek lélektani alapjai Szókratészhez hasonló morális keretben jelentkeznek. Ennek megfelelően az iróniatörténeti áttekintésben a szókratészi iróniára helyezem a

[1] A tanulmány az MMA–MTKK támogatásával készült.

[2] Babits Mihály: *Az irodalom elmélete 1919. Babits irodalomelméletének öt egyetemi előadása* Szabó Lőrinc lejegyzésében /1919. május 7. 8. 12. 14. 15 = Mint különös hírmondó – Tanulmányok, dokumentumok Babits Mihály születésének 100. évfordulójára, szerk.: Kelevéz Ágnes, A Petőfi Irodalmi Múzeum és a Népművelési Propaganda közös kiadványa, Budapest, 1983, 251. Illetve: http://mek.oszk.hu/05200/05258/html/02.htm#63 (2014. 08. 22.)

261

hangsúlyt. A Babits-irodalom etikai kontextusa legdinamikusabb elemének, az iróniának filozófiai alapjait és introspekciós, önközpontú alkalmazási lehetőségét elemzem.

Babits műveinek ironikus értelmezési rétegét a paradoxonok evidenciájának megőrzése teremti meg. Babits fogalmi ellentétekben gondolkodott, amelyeket sem meghaladni, sem feloldani nem kívánt. Az ellentétekben való gondolkodás lételvként való alkalmazása során ironikusként pozícionálódott minden olyan megnyilatkozása, amelyben ezt a lételvet problematizálta. A *Tudomány és művészet* (1912) című írásának első mondatában ezt a kettősséget episztemológiai szempontból jelzi: *„Ezeket a jegyzeteket egy művész írta, aki néha a tudományról álmodott."* Az utolsó mondatban pedig az első egzisztenciális válaszaként az Élet a következőképp kiált fel: *„Ó Tudat, nem látod-e, hogy mi ketten voltaképp egyek vagyunk és én vagyok az, aki sohasem elégszem meg magammal?"*[3] Így saját maga adja meg műveinek episztemológiai és egzisztenciális értelmezési terét.

E kettős pozícióból való kimozdulás megszüntetné műveinek ironikus dimenzióját. Alkotói korszakai és költészeti fejlődése során mindvégig megőrizte azt az öndefiníciós metódust, amely mentén én fogalmát és irodalomelméleti módszertanát kidolgozta.[4] Az én tudatosságának írói relevanciájával Babits lélektani keretbe helyezte saját ironikus pozícióját, éppúgy, mint ahogy Szókratész iróniája erkölcsfilozófiailag alapozta meg az önmegismerés módszerét. A *Játékfilozófia* (1912) Szókratésze az én tudatosságát hangsúlyozza: *„Meglátod, hogy amit elképzeltél, az a semmi, és hogy a lélekben egy egyenlő zérussal. A tudat a különbségnél kezdődik – ezt mondja a pszichológiátok. Az érzet a változásnál kezdődik – ezt mondja a fiziológiátok. A lét a kettőnél kezdődik – mondom egyszóval. A másnál, az újnál – térben és időben."*[5] Az erkölcsi emlékezet fogalmának irodalmi konnotációival Babits éppen olyan értelmezési teret teremtett, mint Szókratész saját filozófiai terének létrehozásával.

Az önigazolás irodalmi igénye Babitsnál etikai követelmény is, ennek lélektani hátterét folyamatos individuáció adja. Az a szellemi tér, amely Szókratész önismereti tevékenysége során filozófiát teremt, Babitsnál ugyanennek a tevékenységnek eredményeképp lélektani alapú és filozófiai fogalmakkal dolgozó irodalomelméletet hoz létre.

---

[3] Babits Mihály: *Tudomány és művészet.* Nyugat, 5(1912.)/24. Forrás: http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm (2014. 08. 11.)

[4] Ehhez elsősorban lásd Babits, *Az irodalom elmélete.*

[5] Babits Mihály: *Játékfilozófia. (Mese a nagyvilágról.)* Nyugat, 5(1912.)/12. Forrás http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm (2014. 08. 10.)

262

Ezért Babits iróniaértelmezési lehetőségeit vizsgálva a szókratészi irónia történetiségéből indulok ki. Ehhez Gregory Vlastos elemzését[6] használom, amely az irónia morálfilozófiai kapcsolati lehetőségeinek elemzése a morális igazság filozófiai érvényére fókuszál, és a szókratészi irónia etikai komplexitását hangsúlyozza. Szókratész daimón-sugallatainak etikai megtartó ereje és önismereti hatása módszertanilag hasonló a Babits által irodalmi szempontból hangsúlyozott és Bergsontól átvett intuíciófogalomhoz. *„Nem kell a filozófiának lemondania, hanem az értelem mellé segédeszközül kell vennie az intuíciót és ihletet is, mely, mint az ösztönnek az emberben megmaradt alakja az élet irányát követni képes."*[7]

Az irónia felől vizsgálva Babits szövegeit egy ellentmondás figyelhető meg. A fentiek ellenére ugyanis a szókratészi iróniát nem tekinthetjük Babits immanens, személyiségében gyökerező irónia-alapjának, mert az ironikus olvasási módszer, amelyet a szókratészi irónia a nyugati irodalom számára megteremt, és a dekontextualizálással új szövegösszefüggéseket keres, nem alkalmazható a babitsi korpuszra. A kettősség evidenciája Babitsnál elméletileg kizárja az ellentétek feloldási kísérleteit, így az irónia feszültségét nem azok szövegben való megjelenése teremti, hanem állandó fennállásuk lehetősége. Nem a szöveg tehát az irónia egyetlen tere, hanem a szövegekből kirajzolódó egyéniség is helyet ad neki.[8] Ezzel ellentétes kiindulópontot képviselnek azok a modern iróniaértelmezések, amelyek az irónia textuális feltételét hangsúlyozzák.

A babitsi irónia stíluseleme az esszék rejtett olvasási rétegeiben fedezhető fel, és olyan gondolati játékoknak enged teret, amelyek az életmű decentralizációs értelmezési lehetőségei mellett az irónia filozófiai reflexivitását is megjelenítik, különösen, ami annak szókratészi vonatkozásait illeti. Az irónia tradíciójában a magasabb szintű én morális öntudatként jelentkezik.

Ez a morális öntudat Babits írói mivoltának irodalmi kritériuma. Ez az emelkedettség (kritérium) egyesek szerint filozófiai attitűdöt, mások szerint csupán retorikát jelent. Babits verseinek nyelvi játékai azonban nem szójátékok, hanem sajátos stíluselem jelei, amelyek az exteriorizáció előfutárai, és az irónia immanencia-hagyományát látszanak követni.

A babitsi szövegek játékossága nem az irónia textuális feltételeként jelenik meg, hanem kritikai attitűd által megnyíló introspekciós lehetőségként, amely a babitsi művekben az író személyiségének rejtett textuális lenyomatát adja. Így az ironikus újraolvasásnak olyan terei nyílnak meg, amelyek Colebrook

---

[6] Vlastos, Gregory: *Socrates – Ironist and Moral Philosopher* 1991. Cambridge University Press, 1991.

[7] Babits Mihály: Bergson filozófiája. Nyugat, 3(1910)/14. Forrás: http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm (2014. 08. 10.)

[8] Ez nem jelenti azt, hogy az irónia pusztán személyiségjegy lenne. Sokkal inkább azt szeretném hangsúlyozni, hogy Babits irodalmi tevékenysége személyiségjegyeinek hordozóközege, amely még az irónia rejtett olvasási rétegében is működik.

263

szerint az irodalomkritikát jelentik,[9] annak ellenére, hogy az iróniát nála inkább a kontextus eredményezi. Babitsnál éppúgy felismerjük az irodalmi kifejezés etikai kontextusát, mint ahogy Szókratésznél a filozófiai kifejezés esetében tesszük ugyanezt. És ahogy Szókratész egyszerre történelmi, filozófiai és irodalmi figura, úgy azt mondhatjuk, hogy Babits műveiben egyszerre irodalmi és filozófiai.

A Szókratész által művelt „tudatlanság mestersége"[10] a paradoxikus episztemológia tudatos vállalása.[11] Babits ezt az episztemológiai lehetőséget aracionális szempontból képviseli: a nem választás, a sehová sem tartozás nem tudatos döntésen alapul, hanem a művészi intuíció individuális keretei közt teremti meg a távolmaradás pozícióját.[12]

Babits írásainak filozófiai gazdagságát ez a pozíció adja. Általa az egzisztencializmus felé közelít, és bár az irányzatot nem képviseli, szisztematikusan nem utasítja el, munkáinak filozófiai tere mégis ebből az irányultságból ered. A megértéshez való permanens közelítés egzisztenciális pozíciója Babits filozófiai értelmezési lehetőségeinek kiindulópontja. Ebből alkotva Babits saját ironikus értelmezési lehetőségeit teremti meg. Műveinek ironikus dimenziója személyiségében is gyökerezik, hasonlóan Szókratészhez, akinek ironikus kutatási módszere saját egyéni karakterének metodológiai differenciálása: *„Prótagorasz szerint, aki bizonyos értelemben az ős-szofista volt, „minden dolgok mértéke az ember". Valójában hát mindenkinek igaza van a maga szempontjából, s minden az egyéni érvényesülés képességén, formai ügyességen múlik. Ez a szkepticizmus készítette el az útját Szókratésznek, aki befelé, a lélek és erkölcs világába fordította az emberi gondolatot. És Platónnak, aki fölemelte azt, túl e csaló földi "valóságon", egy másik valóságba. De addig is az emberi szellem, mintegy megszabadulva minden skrupulustól, s megrészegedve a saját játékán, felelőtlenül élvezhette mindenen fölülálló hatalmát és csillogását."*[13]

Gregory Vlastos Szókratésze[14] az etikaelmélet eudémonista alapjait nem instrumentalista elméletként artikulálja. A boldogság mibenlétének Szókratész által explikált kérdése ezt a dimenziót is magában hordozza, de a boldogság (mint cél) nem teljesülése nem teszi hamissá vagy elégtelenné Szókratész etikai filozófiáját, amely így meghaladja az instrumentalista elméletek igazságkövetelményét. Az *„Azt mondd csak, amit hiszel!"*[15] szókratészi parancs olyan

---

[9] Claire Colebrook, *Irony*. Routledge, 2004, 4.
[10] Vlastos, *I. m.,* 3.
[11] Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21b–22d. In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón.* Atlantisz, 2005, 21b–22d.
[12] Ez Szókratész atopikus vonása. A *beskatulyázhatatlan* jelzőt vitapartnerei alkalmazták rá.
[13] Babits Mihály: *Az európai irodalom története*, Nyugat Kiadó és Irodalmi R.T, 1936. Forrás: http://mek.oszk.hu/06300/06304/06304.htm (2014. 08. 20.)
[14] Vlastos, *I. m.,* 1.
[15] Uo., 14.

264

metodológiai implikációkat hordoz, amelyek eredetüket tekintve Szókratész személyiségében, filozófiai céljukat tekintve pedig új erkölcsfilozófia megalapozásában gyökereznek. A szókratészi irónia egy új életforma,[16] mely egyben új személyiségtípus kialakulását eredményezi. Szókratész erkölcsfilozófiája éppen olyan énfogalom-központú és pszichológiai relevanciákat hordozó elméleti lépés, mint Babits tudatlírája. Babits ironikus értelmezési lehetőségei filozófiai értelmezések, melyeknek metafizikai vonatkozása is van: *„mentől nagyobb teljességben, nagyobb egyéniséggel adja az író lelki tartalmát, annál jobban érezzük benne az emberibbet. Mert látjuk az egész lelket. E dolognak van metafizikai magyarázata. Lelkünket sohasem élhetjük ki magunkból egyszerre és egészen".*[17] A szókratészi módszer, a görögség új személyiségtípusának Babitsra tett hatása és Szókratészhez való hasonlósága az irónia személyiséggyökerében, és ennek erkölcsiségmegalapozó hatásában áll. A szókratészi boldogságetika és az elenkhosz módszere egy tudáselmélet ironikus kidolgozása. Szókratész etikai intellektualizmusa erkölcsiségében teljesedik ki, és vallásfilozófiai alapokon áll.[18] Babits intellektualista törekvései irodalom célokat szolgálnak, ám erkölcsfilozófiai vonatkozásukban a Szókratész által keresett morális igazság státuszát örökítik tovább. Szókratész boldogságetikája személyiségetika is egyben, amely Babitsnál individuális irodalomművelés elsődleges szakmai kritériumaként jelentkezik. Az én fejlődéslehetőségei azonban nála is elsősorban erkölcsi dimenziókban jelennek meg, és a morális tökéletesedéshez filozófiai eszköztárat mozgósítanak. Babitsnak azért van szüksége a filozófiára, hogy az én erkölcsi fejlődését etikai szótár használatával elméletileg biztosítsa. Ez az etikai szótár azonban Babits számára nem eleve adott, hanem fogalmi kidolgozást igényel. Babits kísérletet tesz erre, bár több helyen fogalmi inkonzekvenciákra jut; a hiányosságok sokszor nem distinkciós adósságok, hanem olyan rejtett elméleti jelentésrétegek, mint az irónia, amely a fogalmiság szintjén nem jelenik meg, hanem személyiségének rejtett elemeként karakter-vizsgálati lehetőségeket implikál.

A Szókratész számára életformává vált és metodológiailag kidolgozott irónia Babitsnál nem válik módszertanná, hanem „csak" egy jellemző marad. Irónia tekintetében a hasonlóságot a hozzá kapcsolható fogalmak adják: az én és erkölcs fogalmai. Babits egyéniség-fejlődésének erkölcsi determinálása irodalmi szempontból szükségszerű: *„Az élmény külsőség, csak eszköz, a fantázia gazdagító eszköze, de nem változtató tényező, mert az oly valami lehet csak, ami az ember legmélyebb erkölcsi karaktere."*[19]

---

[16] *Uo.,* 29.
[17] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[18] Vlastos, *I. m.,* 162.
[19] Babits, *Az irodalom elmélete*.

265

Amikor Vlastos a szókratészi elenktikus módszer morális önigazoló hatása mellett érvel,[20] nemcsak a szókratészi irónia etikai igazolását végzi, hanem a moralitásnak a személyiséggel való olyan összefüggését is feltárja, amely Szókratészt egész életén végigkíséri. Az *Apológia* éppen ezért válik kiemelt dialógussá, mert Szókratész itt adja bizonyítékát önmagához való hűségének. E hűség Szókratész életében betöltött totalitása adja a morális dimenziót. Babits életművénél a korszakolhatóság mögötti individuációs folyamat permanens aktivitása hasonló Szókratész ehhez. Ahogy Szókratésznél ez az átélés a nyugati filozófia gyökereit teremti meg, úgy Babits írói tevékenységének egyéniségteremtő, és azt megőrző mechanizmusa esszéisztikus filozófiai alapot szolgáltat elméleti munkáihoz: *„A filozófia elméletei csakis annyiban és azon mértékben válnak értékesekké, amely mértékben az illető filozófia közel áll az irodalomhoz. Ily forrást nyújtanak épp azok a filozófusok, akik félig-meddig szépírók is”.*[21]

Szókratész önmegismerő buzdításának morális autonómiája Babitsnál is megjelenik: *„az akarat, ez már valami morális tény, az kell, hogy én ne csak felismerjem önmagamat (múltamat, ami van, már az is az), saját múltamnak és őseim múltjának eredőjét, de szükséges, hogy meg akarjam azt mondani a világnak, hogy én jelentek valamit. Ehhez kell, hogy én “igeneljem” magamat. Ne szégyelljem mondani: én, én legyek.”*[22] Az én fogalom mint a tudatosság irodalmi feltétele nemcsak művészi szempontból releváns, hanem azért is, mert az írói tevékenységet individuációs kontextusba helyezve személyiségetikai értelmezési lehetőségeket teremt, és így közel kerül a szókratészi erkölcsi örökséghez. Van azonban a moralitásnak egy mindkettejüknél megjelenő, egymással ellentétes kontextusa, a moralitás intellektuális érvényesülési lehetősége. Babits tudatlírájának irodalmi nóvuma ezzel ellentétben éppen abban áll, hogy a tudatosságot lélektani fogalmakkal (mint amilyen az én, emlékezet vagy tudat) az irodalom számára etikailag igazolja: *„Az irodalmat tehát társadalmi szempontból kell tekinteni. Így merül fel az esztétikához fölvett viszonya után az erkölcshöz, a társadalom praktikus életéhez mért viszonya.”*[23] Ez adja etikai szótárának irodalmi relevanciáját. Az erény Szókratésznél morális kritérium, Babitsnál irodalmi kritériummá alakul.

Az irodalom művelése Babitsnál a Szókratész-alkotta morális tudáshoz hasonló, amely a viszonylagosság határait az erkölcs által jelöli ki: *„kell, hogy én »igeneljem« magamat. Ne szégyelljem mondani: én, én legyek... Ez egész lényegében nem egyéb, mint önmagunkhoz való hűség, valami »erkölcsi emlékezet.«*[24] Szókratész számára ezt daimónja biztosítja; ezt a vallás pszichologizálásának is tekinthetjük, de csak annyiban, amennyiben Babits esetében a tudatosságot pszichológiai

[20] Vlastos, *I. m.,* 32.
[21] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[22] *Uo.*
[23] *Uo.*
[24] *Uo.*

266

céloknak feleltetnénk meg. Ahogy azonban Szókratész számára a művészet nem tudás, hanem isteni hatású ihlet eredménye, úgy Babitsnál az irodalmi alkotás folyamata belső, egyéni, nem racionális folyamat. A hasonlóság alapja nem a vallásos lelkület, sem annak társadalmi beágyazottsága, hanem az a folyamat, amellyel a vallásos hitet mindketten szellemi tevékenységbe integrálják,[25] és ennek során mindketten erkölcsi konklúziókra jutnak.

Az etikai vizsgálódások metafizikai távolságtartása jellemző Babitsra is. Szókratész kritikai hangja az igazságkeresés során daimónja segítségével szólal meg, a tőle kapott jelek biztosítják a teret kritikai érvelése kibontakoztatásához,[26] amely így belső szükségszerűséggé vált. Szókratész ugyanis ezzel a kritikai hanggal találja meg a jelekben rejlő igazságot.

A nyugati gondolkodás számára Szókratész által megteremtett kritikai habitus etikailag determinált, az igazság keresésének filozófiai missziója erkölcsteológiai alapokon áll. Szókratész életét és tevékenységét a görög kultúrából való „etikai kilépés"-nek tekinthetjük. Teológiai értelemben ez szakítás a kulturális hagyományokkal, hiszen az istenek etikájának normativitása az emberi etikára is jellemző. Ez a normativitás új vallásosságkoncepciót teremt: a saját lelkünk üdvén fáradozni nem más, mint megfelelni az isteni akaratnak.

Babitsnál az énfogalom változásaiban is szerepet kapnak etikaelméleti megfontolások. A *homo moralis* karakterét elsősorban önmagához való hűsége adja; a szellemi-kulturális értékekhez való ragaszkodás, az európai kultúra irodalmi (és filozófiai) örökségének megőrzése az erkölcsiség irodalmi követelményévé válva etikainak tekint minden irodalmi tevékenységet. Az irodalom így nem lehet független a filozófiától: *„Minden elmélet, mint a viszonyok tudománya, filozófiai. Így az irodalom elmélete is az, szemben az irodalomtörténettel."*[27]

Kultúra és igazság, kultúra és erkölcs fogalmi kapcsolata a szókratészi karakternek is releváns eleme. A *Gorgiasz*-dialógusban[28] boldogságkritériumként kerül meghatározásra a kultúrához és igazsághoz való megfelelő viszony.[29] Ez már nem csak egyéni etikai, hanem kollektív normativitásigény is, amely a szókratészi boldogságetikát társadalomelméleti dimenzióba helyezi, és a kulturális felelősség fogalmát körvonalazza. Ez a fogalom az erkölcsi emlékezetnek immanens eleme. A tradíció dinamizmusát a megőrzés és teremtés egyensúlya adja, amelyben a kultúra fogalma központi szerepet játszik.

Az intuíció, amely Szókratészt az erkölcsfilozófia és vallásfilozófia határán megtartja, egész életfilozófiájának alapját adja, és önvédelmi mechanizmusának hangsúlyos érve.

---

[25] Babitsnál ennek eredménye a klasszicizmus felé fordulás mint egy egységkeresés korszakolható igazolása.
[26] Vlastos, *I. m.,* 170.
[27] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[28] Platón, 470E.
[29] Vlastos, *I. m.,* 137. (Vlastos szöveghelyi utalása: *Gorgias* 470E)

267

A daimónsugallatok nemcsak lelkiismereti és önigazoló tényezők, hanem a mindennapi életet is meghatározzák. Élet és filozófia között tehát nem kell választani, szimultán voltuk Babitsnál az én-fejlődés szükségszerű feltétele: *„Az, amit a költő eszközül alkalmasnak talál, az az élmény éppolyan, mint akár az irodalmi, vagy pedig az élet élménye. Ez a kettő: az irodalom- és az életélmény az irodalomban nem különböző."* Valamint: *„Filozófiai álláspontot foglalok el: ez a kritikai stílus."*[30]

Pierre Hadot a szókratészi irónia komplexitásának rejtőzködő elemét hangsúlyozza.[31] Szókratész intellektuális rejtőzködését maszknak nevezi,[32] és a beszélgetőpartnerben keltett lelkiismereti válságát hangsúlyozza. Ez a válság erkölcsi szempontból releváns, és Szókratész azzal a módszerrel, amellyel saját személyiségét háttérbe szorítja, egyrészt meghatározza, és hiányában ironikusan hangsúlyozza azt, másrészt teret enged beszélgetőpartnere egyéniségének. A szókratészi személyiség rejtőzködését Babits is észreveszi: *„Platónnál ez a... csúf, pisze Szókratész csak olyan, mint azok a szilént vagy szatírt ábrázoló dobozok, amikben a fogadalmi szobrocskákat szokták árulni. »Ha fölnyitod, egy istent találsz benne.«*[33]

Hadot a platóni dialógusok Szókratészét vizsgálja, és a szókratikus dialógusoknak olyan tulajdonságát felfedezi fel, amelyek Platón ironikus dimenzióját teremtik meg. A korai dialógusokban Platón személyisége háttérbe szorul, hogy helyet adjon mestere egyéniségének. A platóni „én" elrejtésével Hadot szerint Platón ironikus pozíciót teremtett saját magának. Ezzel a szókratészi irónia az őt feldolgozó szöveg stiláris feltételeként határozódik meg, amely által az író szövegében foglalja el ironikus pozícióját. Platón a szókratészi dialógusokban egy érvelési módszert rögzít és alkalmaz. Hasonló a helyzet a babitsi módszertannal is. Babits irodalomelmélete nemcsak megteremti, és tudományosan rögzíti az objektív tudatlíra műfaját, hanem költészetében Babits saját személyiségét objektiválja.

Babits módszertanának lélektani relevanciája szinte teljesen egybeesik a szókratészi módszer ugyanilyen hatásával. Hadot kiemeli, hogy Szókratész saját énjének háttérbe szorításával beszélgetőtársai énjét objektiválja úgy, hogy közben megtartja ironikus pozícióját, nem azonosul velük. Szókratész itt indirekt kommunikációt végez, amely érvényét a platóni dialógusokon belül is megőrzi. Ez az ironikus pozíció objektivitásában túlmutat saját magán, és metaironikus értelmezési teret hoz létre. Babits objektivitás fogalma ehhez hasonló szervezőerővel bír, érvénye azonban csak a költészet területére korlátozódik. Ez az objektivitás az, amely által Babits új műfajt teremt: *„Az átélés az*

---

[30] Babits, *Az irodalom elmélete.*

[31] *„Ez Szókratész másik paradoxona: a rútság mellett a színlelés. Szókratész álarcot visel, mások pedig az ő álarcát öltik magukra".* Hadot, Pierre: *A lélek iskolája – Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2010, 90.

[32] *„Az önmagát leplező Szókratész lett a* proszoponja *– maszkja – azoknak, akiknek szüksége volt rá, hogy elrejtőzzenek mögötte."* Hadot, *I. m.,* 90.

[33] Babits, *Az európai irodalom története*.

268

irodalomban az, ami kiszakad az íróból, és objektiválódik",[34] és amelynek ironikus szerveződésével Szókratész a beszélgetés irodalmi műfaját megteremti.[35] Az ironikus pozíció objektiváló tevékenységének műfajteremtő hatása Szókratésznél és Babitsnál ugyanazt a lélektani utat követik.

A hasonlóság az én fogalom Babits általi determinációját és a szókratészi használatot tekintve szembeszökő. Ahogy Szókratész beszélgetéseiben a szellem aktivitását igyekszik felkelteni, úgy Babits saját elméletében az én tudatosságának személyiségfejlesztő hatását hangsúlyozza: *„Önmaga is kell, hogy felfedezze ezt a tudatot önmagában. Az író, mikor ezt felfedezi, úgy tekint erre a mély életre, mint egy külsősített dologra. Csak ezáltal képes ezt a tudatba emelni. Önmagából senki sem képes önmagát látni."* [36]

Hadot Vlastoshoz hasonlóan az *Apológiá*ban látja a szókratészi személyiség kiteljesedését, és iróniájának csúcspontját. Ezt a pontot ő drámainak nevezi.[37] A drámaiságot az a lépés adja, amikor Szókratész kiprovokálja saját halálos ítéletét. Ebben a pillanatban Szókratész ironikus és etikai pozíciója egy pontban találkozik: a lelkiismeret szerint élni. Ez a cél Babits irodalomelméletében is megjelenik, hiszen az írói igazság erkölcsi kötelességét lelki alapokra helyezi, és lélektani konzisztenciakövetelménnyel egészíti ki: *„Az irodalom alapténye: az élmény objektiválása; az a valami, ahogy a lélek az élményt átváltoztatja. A mondanivaló nem az élmény, az csak eszköz, nyelv a kifejezésre. Ez az eszköz szuverén módon használtatik. Az a fontos, hogy önmagához hű maradjon."*[38]

Babits szókratészi irónia örökségének azonban van egy belső ellentmondása. Szókratész értékteremtő iróniája nyomán a nyugat által felismert ironikus olvasási lehetőségek, a dekontextualizáció értelmezési sokoldalúsága nem alkalmazható a babitsi munkákra.

A babitsi iróniát a szövegek kontextusból való kiragadása nem hozza felszínre, mert elemei az irónia immanens kettősségét hordozzák, azt a kettősséget, amelynek művészi és etikai konzekvenciái Szókratésznek köszönhetőek. Babits immanens iróniája egyszerre szókratészi és nem szókratészi, és Szókratész irónia-komplexitását saját életművével problematizálja. Szókratész komplex iróniája az értelmezési lehetőségek terét növeli, és a platóni dialógusok eredményeképp a dekontextualizálás alkalmazása nem veszélyezteti Szókratészt az autoritás pozíciójában. Babitsnál nem ez a helyzet. A szövegek ironikus elemei mintha már dekontextualizálva jelennének meg, ezért ezt megtenni szükségtelen. Ennek felismerésével az írások önéletírás jellege kap hangsúlyt, mert eredményei Babits lelki élményeit tükrözik. Életének ez az írásaival való

---

[34] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[35] *„[Szókratész] halála után a beszélgetések irodalmi műfajjá váltak (*logoi szókratikoi), *amelyek Szókratész szóbeli dialógusait utánozták."* Hadot, *I. m.,* 90.
[36] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[37] Hadot, *I. m.,*102.
[38] Babits, *Az irodalom elmélete*.

269

belső összefüggése saját magára is hatással van. A személyesség és személytelenség nem zárják ki egymást, nem fogalomellentétként működnek.

Az *Ecce homo* értelmezése kapcsán Orbán Jolán *A filozófiai önéletrajz mintázatai – Derrida, Nietzsche, Szókratész* című tanulmányában[39] Sarah Kofman Nietzsche-értelmezését említi,[40] és ennek segítségével hangsúlyozza, hogy a „legelszemélytelenítettebb" hang teszi lehetővé a személyes hangok megszólalását.[41] E distinkció az élmény terének a szövegtől elváló valóságos világ határát ontológiailag eltörli, így az eseményeknek a szövegekben való megjelenése nem azok lecsapódásaként vagy kifejeződéseként értelmezendő.

Ehhez hasonlóan a költői én Babitsnál nem önreflexív, az én és a világ szeparációját ugyanis nem végzi el. Az író személyiségfejlődése egy lelki folyamat, amely az én belső végtelenségének megtapasztalása felé irányul. Az önreflexió visszaható iránya ezzel éppen ellentétes lenne: *„az író... a múltjában, egyéniségében [él], így asszimilál. Ez létrehozza azt, hogy minden élmény benne marad: ezzel önmagát gazdagítja."*[42] Mindez abból fakad, hogy az azonosság kérdését elméleti munkái nem érintik. Az önazonosság kérdésével sem foglalkozik, az én, pontosabban a személyiség változásának a változatlan iránti érdeklődéssel való állandó konfrontációja kizárja az önreprezentációs lehetőségeket. A szövegek gondolati feszültségei tehát nem a kettősségek feloldási vágyából, hanem azok evidenciájából adódnak. A kettősség feloldhatatlansága teszi szükségtelenné szövegeinek dekontextualizálását.

Babits dekontextualizálatlan iróniaértelmezési lehetősége egy iróniatörténeti dilemmát vet fel: a szókratészi irónia komplexitását belső ellentétnek tünteti fel, ugyanakkor megőrzi és saját elméleti alapjaként használja a Szókratész által megteremetett moralitás ironikus pozícióját. Az irónia etikától való elméleti elválaszthatatlanságát a nyugati gondolkodás történetében Szókratész alkalmazza és képviseli először. Babits felismerte a szókratészi személyiségtípus társadalmi relevanciáját, valamint azt, hogy ez a filozofálás mellett az abszolút etika lélektani alapú alkalmazása. Ebből a felismerésből magyarázhatjuk mind a *homo moralis* viselkedéstípusának permanens irodalmi hatóerejét, mind pedig az erkölcsi emlékezet alkotásmódszertani dominanciáját. Ezzel Babits etikai alapú irodalom(tudományt) képvisel, amelynek eszmeisége elméleti munkáinak fogalmiságán és költészetének újszerűségén átszűrődik: *„Az, ami az írót íróvá teszi: az akarat. Tehát nem egy pszichológiai, de valami morális sajátság."*[43] Műveinek önmagyarázó mechanizmusa így irodalmi értéke mellett megadja azok értelmezési keretét.

---

[39] Orbán Jolán: *A filozófiai önéletrajz mintázatai* = Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás, Fenyvesi Kristóf, Orbán Jolán: Jelenkor Kiadó, 2012, 58–77.
[40] Ehhez lásd Kofman, 1992. 214–241.
[41] Orbán, *I. m.,* 68.
[42] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[43] Babits, *Az irodalom elmélete*.

270

Az irónia mint a szövegek más jelentéslehetősége Babitsnál a szövegek játékosságával azonos, ám mégsem csupán textuális feltétel, hanem az interpretáció által az introspekciós folyamat közvetlenné tétele. Babits ironikus olvasási lehetőségein a személyisége által közvetített irónia szövegekbeli felismerését kell értenünk. Az irónia itt a szövegek rejtett játéktere, és az újraolvasás eredménye, nem pedig annak módszere.

Babits iróniaértelmezésének a szókratészivel való hasonlósága az attól való különböződéssel kezdődik. Ennek az ellentétnek feloldását nem, csak magyarázatát kísérlem meg. Colebrook szerint a szókratészi irónia etikai jellegének bizonyítéka, hogy az egész személyiség mögötte áll. Ez Babitsról is elmondható: a *homo moralis* erkölcsi karaktere irodalmának legbensőbb és lényegi személyiségi lenyomata. Erkölcsiségének jellemformáló erejével mégsem morálfilozófiát művel, hanem irodalomelméletével tudományos megalapozást végez, költészetével pedig műfajt teremt: a tudatlírát.

A szókratészi irónia művészi jellemzőjének hangsúlyozása a maga jelentéskettősségében először Platón szókratikus dialógusaiban jelenik meg, ahol egyszerre: pejoratív és megerősítő; ezzel a gondolattal Colebrook értékteremtő módszert vázol. Módszerében pejoratív, de célját tekintve megerősítő, mert célja az, hogy a beszélgetőtárs, illetve az olvasó felismerje ezt a színlelést, az ironikus módszert. Ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy az irónia a nyugati szubjektivizmussal van kapcsolatban: a nyelv, a cselekvés mögött van egy tárgy, amit az kifejez.[44] Ez a kettős hangsúly-tulajdonítás Babits esetében ugyanígy megtehető: *„az értékelés függ az írótól, a társadalmi környezettől, melyben előállott a mű, a tárgytól, amit a mű kifejez."*[45] Az alkotóművészet intuíciós lehetőségeit Babits a tudatosság első lépése mögé rendelve háttérbe szorítja, annak ellenére, hogy az alkotás szubjektív jellegét védelmezi.

Ezt az ellentétet, amely Szókratésznél egyszerű kettősségként jelentkezik, Babitsnál feloldani csak az etika területén lehet. A tudatosság erkölcsi felelősséggel társulva már nem a művészi alkotás szubjektív lehetőségeinek beszűkülését vonja maga után, hanem épp ellenkezőleg, érvényét kiterjesztve a szubjektív jelleget objektív lehetőségfeltételekkel támogatja.

A nyugati gondolkodástörténetben Szókratész az első, aki etikai és összetett módon használta az iróniát. Ennek módszertanát az irodalom területén Babits is alkalmazta hasonló ironikus értelmezési lehetőségeket teremtve életművének, mint amilyent Szókratész teremtett személyiségével filozófiája számára. Így kapcsolódik Babits műveinek ironikus játéktere a szókratészi irónia korabeli novumához.

---

[44] Colebrook, *Irony*, 20.
[45] Babits, *Az irodalom elmélete*.

271

Colebrook az *Irony in the Work of Philosophy* című könyvében[46] Szókratész iróniáját a lélek művészetének nevezi, és fogalmiságból kiemelkedő személyiségmintának tekinti.[47] Szerinte az irónia tradíciója az emberi nézőpont lényegileg kettéágazó lehetőségére kérdez rá.[48] Ez a kettősség Babitsnál olyan együtt fennállóságot jelent, amelynek megtapasztalásában nem elsődleges a választás. Ez nemcsak intellektuális állapot, hanem egyben filozófiai attitűd is: a nem-választás ugyanakkori választás-volta az egzisztencialista filozófia alapélménye. Ezt a kettősséget Babits is megéli, a nem ítélés pozíciója az élmények feldolgozásának új lehetőségét adja. Babits csak az élmények kiválasztását hangsúlyozza, amely azonban lélektani lépés; a választás külső szempontjait nem veszi figyelembe: *„A kiválasztás a (z író) lelke szempontjából történik, és nem az a szempont, melyik élmény fontosabb az aktuális életben."*[49] Ennyiben Babits már eleve az irónia intellektuális pozíciójában van, ugyanakkor nem lép ki kérdéseinek egzisztenciális köréből. Az alkotás az író számára életesemény: *„Az íróban valami ösztön dolgozik: megérzi azt, mely élmény alkalmas a lélek kifejezésére... Az a kis esemény, mely megindítja a krisztalizációt, a mű létrejöttét, nem jelentkezik pontosan, az író követelésére."*[50]

A dogmatizmustól csak az ironikus nézőpont perspektívaváltási készsége menthetné meg Babitsot, ha az iróniának ez a Colebrook által kiemelt kettőssége csak szemléleti lehetőségként lenne meg nála. A kettősség itt azonban egyidejűleg áll fenn, olyannyira, hogy az egység fogalmára Babits nem helyez hangsúlyt sem irodalomelméleti, sem filozófiai írásaiban. Az ellentétesség evidenciája miatt a kettősséget nem problematizálja. Szövegeinek iróniatartalmát filozófiai-lélektani feltétel adja, amely költészetét személyisége reflexív terévé teszi. Ha a szókratészi irónia a lélek művészete, úgy a babitsi irónia a költészet filozófiai háttere. Az iróniának ez a lélektani értelmezése az irónia tradíciójában központi helyet foglal el.

Colebrook az irónia kettősség lehetősége mellett lélektani érvet is felhoz.[51] Eszerint a lelkiismeret az énnek olyan felfelé irányuló projekcióként kerül meghatározásra, amellyel másik, ideális énünknek akarunk megfelelni. E másik énünk morális természetű, ezért lelkiismeretünk az erkölcsi jó felé irányít minket.[52] Ideális énünk, amelynek moralitását nem kérdőjelezzük meg, énünk saját magán túlmutató énképének gondolatát vetíti előre számunkra: *„az író nem magán kívül él, de önmagában".*[53] Ez az irónia tradíciójában rejlő metafizikai lehetőség, amelyet Babits Bergson filozófiájában látott megjelenni.

---

[46] Claire Colebrook: *Irony in the Work of Philosophy*, Univerity of Nebraska Press, 2002.
[47] *Uo.* 85.
[48] *Uo.*
[49] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[50] *Uo.*
[51] Colebrook, *Irony in the Work of Philosophie*. xi.
[52] *Uo.,* xiii.

272

Babits irodalomelméleti megfontolásait vizsgálva ugyanezt a felismerést találjuk: az élmények gondolati feldolgozása az én magas szintű tevékenysége. Ez által válik alkalmassá az író az irodalmi alkotásra: *„Nincs szükség a költői művekről való általános elmélkedésre, mivel ezek csak pillanatai azoknak, akik megszabadulva a költői mű egészében nemcsak érzelmi, hanem gondolati világukat is kifejezik. Végre kifejezi az akaratot, a karaktert."*[54] Ez tehát az én első definiált lépése az irodalom felé. Igaz, az irónia fogalma Babitsnál soha nem válik definiált vagy artikulált fogalommá. Filozofikuma – az egzisztenciális kétely – irodalmi alkotásainak mégis állandó dinamizmust biztosít. Ez az elfogadás-elutasítás létélménnyel és léttudattal társult divergálása fenntartja az ironikus pozíciót. A kíváncsiság, a megismerés vágya folyamatosan jelen van Babitsnál, életművét ezért egyetlen elmélkedő folyamatnak is tekinthetnénk.

Ez az életmű-értelmezés felhívja a figyelmet Babits gondolati komplexitására. Ez szellemének azon eleme, amely az egyéni létértelmezés igényének filozófiai indíttatásából olyan következtetésekhez vezet, mint például a tudatosság énfejlesztő szerepe, az erkölcs által determinált emlékezet irodalmi konklúziója, vagy az egyénben megalapozott objektivitás fogalma. Ezek a következtetések kapják a legnagyobb hangsúlyt irodalomelméletében, és ezek azok, amelyek költészetének ironikus értelmezés-lehetőségét biztosítják.

Az író irodalomba való lélektani beágyazottsága, az én irodalmi differenciálása Babitsnál az irodalom kiindulópontjaként elsősorban lelki esemény. Ezt a fajta lelki történést Colebrook iróniatörténeti tényként kezeli. A „lélek pillantása", amely, ahogy írja, Lactantiusnál morális öntudatunk kritériuma, egy magasabb szintű énhez vezet, amely én nem elsősorban lélektani műszóként értelmezendő, hanem az irónia lehetőségét biztosítja.[55] A következő lépés a magasabb szintű én morális és művészi ösztönző ereje, illetve egy idealizált énkép fogalmának kialakulása. Ez utóbbitól eltekintve, a másik két eredmény Babits írói tevékenységében implicite jelen van. Az emelkedett én Colebrooknál az irónia definíciós elemeként releváns. Ugyanez a lélektani-egzisztenciális konklúzió indítja el Babitsot az irodalom művelésének elméleti és művészi útján. Az emelkedettség így már kettős értelemben köthető az iróniához: egyrészt a freudi én projekciós elméletének lélektani szempontjából, másrészt Szókratész (morálisan) emelkedett habitusának az iróniatörténetben betöltött szerepét tekintve úgy látszik, az irónia vizsgálata mind az én fogalmához, mind a moralitáshoz társított elemzés.

Én és moralitás Babits irodalomelméletének két kulcsfogalmaként fogalmi keretet biztosít az ironikus értelmezéseknek. Az énen túli iránti kíváncsiság morális okokból tartotta vissza attól, hogy az irodalom helyett elmerüljön az

---

[53] Babits, *Az irodalom elmélete*.
[54] *Uo.*
[55] Colebrook, *Irony in the Work of Philosophie*.

273

egzisztencialista filozófiában. Ezért azt is mondhatjuk, hogy az irodalom melletti döntésével utat nyitott személyisége ironikus irodalmi kiteljesítése felé. Művészetének ironikus dimenziói egzisztenciális kételyével kezdődnek, és énközpontú irodalomelméletének valamint ugyanezen szempont szerint korszakolható költészetének az énhez való visszatérésével végződnek. Az ironikus dimenzió tehát stabil, Babits egész életművében jelenlévő értelmezési lehetőség. Colebrook azzal, hogy iróniatörténeti áttekintésében én és moralitás fogalmait pszichológiai elméletben látja összefonódni, mindezt a filozófia és ontológia kezdetének tekinti, és az iróniát filozófiailag megalapozottként pozícionálja.

Ugyanakkor az irónia nyelvi játék lehetőségének hangsúlyozásával a posztmodern iróniafelfogáshoz is közelít. A nyelvi játék az irónia szükségszerű keretfeltételeként a korai Babits gyakran használt poétikai eleme.[56] A filozófia keretein belül művelt iróniát Colebrook azonban a nyelvtől elszakítottként reprezentációs illúziók terének nevezi. A metafizikai értelmezésnek azonban etikai elköteleződése diszciplináris határt szab. Babits *homo moralis* attitűdjét tekintve azt látjuk, hogy ebben az etikai magatartásnak filozófia adta intellektuális játéktere az irónia, amelyet a valóságos én és a költői én különbsége teremt meg: *„Mindig az író élményeiben kell kutatni. Ez azután az irodalmi kritikának egész új alakját adta. Elfordul a műtől, esztétikai szempontja legfeljebb az a változás, amin az élmény keresztülment az író lelkében. A fő itt az író alakja."*[57]

E két én egymástól való el nem válása adja az ironikus modalitást. A létértelmező én és az én mint a művészi alkotás közege, e kettő koegzisztenciája tartja fenn azt a feszültséget, amely a kételkedés állandóságát biztosítja.

Babits énképe ironikus értelmezési keretben vizsgálható, mert az én identitása metafizikai kettősségen alapul. A babitsi én dualitásával az irónia a szubjektivitás szintjén is jelentkezik, és ezt kiegészíti a mindenben kételkedés elméleti pozíciója. E kettős ironikus tér a szélsőséges szubjektivizmus csapdáját rejti magában, amelytől Babitsot filozófiai etikájának értékgeneráló tevékenysége menti meg. Az én identitásának ez a dinamikája irodalomelméletében etikai intellektualizmusként jelentkezik. Ezáltal a tudás és erény közti kapcsolat első állomását a tudatosság fogalmának ismeretelméleti-pszichológiai vizsgálatában, és nem az intuíciós irodalmi tevékenység meghatározásában látjuk. A tudatosság állapotának prioritása irodalomelméletének művészetelméleti gyengesége, amely eleve kizárja az önálló esztétikai értelmezést. A Szókratész által megteremtett nyugati tudatosság a babitsi irodalomelmélet filozófiatörténeti öröksége, amelynek etikai értékét a szókratészi etika képviselete adja.

---

[56] Ilyen a versek utolsó sorának meghökkentő ellentéte a korábbi tartalommal.
[57] Babits, *Az irodalom elmélete*.

274

Babits etikai magatartásával rokon az a szókratészi tulajdonság, hogy csalás nélkül használja az iróniát. Babits az igazságot[58] erkölcsi szempontból tette az írók irodalmi követelményévé. Ez az értelmező számára ironikus pozíciót teremt szöveg és értelmező között.

Irodalomjegyzék

Babits Mihály: *Az európai irodalom története*, Nyugat Kiadó és Irodalmi R.T, 1936. Forrás: http://mek.oszk.hu/06300/06304/06304.htm (2014. 08. 20.)

Babits Mihály: *Az irodalom elmélete 1919. (Babits irodalomelméletének öt egyetemi előadása)* Szabó Lőrinc lejegyzésében /1919. május 7. 8. 12. 14. 15 = Mint különös hírmondó – Tanulmányok, dokumentumok Babits Mihály születésének 100. évfordulójára, szerk.: Kelevéz Ágnes, A Petőfi Irodalmi Múzeum és a Népművelési Propaganda közös kiadványa, Budapest, 1983, 241–271. Forrás: http://mek.oszk.hu/05200/05258/html/02.htm#63 (

2014. 08. 22.)

Babits Mihály: *Bergson filozófiája.* Nyugat, 3(1910)/14. Forrás: http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm (2014. 08. 10.)

Babits Mihály: *Játékfilozófia Mese a nagyvilágról.* Nyugat, 5(1912.)/12. Forrás: http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm (2014. 08. 10.)

Babits Mihály: *Tudomány és művészet.* Nyugat, 5(1912.)/24. Forrás: http://epa.oszk.hu/00000/00022/nyugat.htm (2014. 08. 11.)

Claire Colebrook: *Irony*. Routledge, 2004.

Claire Colebrook: *Irony in the Work of Philosophy*, Univerity of Nebraska Press, 2002.

Hadot, Pierre: *A lélek iskolája – Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.

Kofman, Sarah: *Bevezető az Ecce homo olvasásához.* Ford. Somlyó Bálint. In: *A francia* Nietzsche-recepció, 1992. Athenaeum, 1(1992)6 3, 214–241.

Orbán Jolán: *A filozófiai önéletrajz mintázatai* = Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás, Fenyvesi Kristóf, Orbán Jolán: Jelenkor Kiadó, 2012, 58–77.

Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21b-22d. In: Platón: Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón; Atlantisz, 2005.

Vlastos, Gregory: *Socrates – Ironist and Moral Philosopher* 1991. Cambridge University Press, 1991.

[58] Az igazság Babits irodalomelméleti keretei között az élmények őszinteségét jelenti; ez a művészi tevékenység lélektani-etikai eleme.

275

SZILVESZTER LÁSZLÓ SZILÁRD:

Költészet, közösség és politikum[1] – az erdélyi líra esztétikai-ideológiai horizontváltásai a kommunista diktatúra idején

„A műalkotás maga is egy sor manipuláció [...] az alkotó – vagy a bonyolult közös konvenciókkal rendelkező alkotók – és a társadalmi intézmények és szokások közötti egyezkedés eredménye."[2]

Bár napjaink recepciója többnyire jogosan szembesül azzal az igénnyel, hogy – amennyiben ez egyáltalán lehetséges – törekednie kell egy adott művészi alkotás esztétikai-poétikai identitásának a szerzői intenciótól vagy az életrajzi vonatkozások öncélú vizsgálatától való elkülönítésére, az talán mégsem tagadható, hogy a mindenkori társadalmi valóság – akár a textuális hagyomány részeként – legalább olyan szereppel bírhat egy irodalmi szöveg referenciális utalásainak a megképződésében és érvényesítésében, mint a szerzői, vagy a különböző olvasói érdek- és elváráshorizontok, amelyek létrehozzák és fenntartják azt. A költő, az olvasóközönség vagy a kritikusi irányultság szempontjából tehát, nem lehet közömbös annak a többszörösen egymásba fonódó viszonyrendszernek a természete, amely egy műalkotás megírását, megjelen(tet)ését és recepcióját szabályozza. Hiszen korántsem mindegy, hogy egy adott költemény, szerzői életmű vagy stilisztikai tendencia – Selyem Zsuzsa találó kategorizálására utalva – egy „szerző-szöveg-cenzor-olvasó" vagy „szerző-szöveg-menedzser-olvasó"[3] kapcsolat hátterében kerül értékelésre. Mint ahogy hermeneutikai szempontból annak a kétféle befogadói (vagy alkotói) irányultságnak az eredménye is némiképpen különbözik egymástól, amely egyik oldalról egy külső, politikai hatalomnak a kijátszása érdekében a sorok közötti értelmezés stratégiáját kénytelen követni, egy olyan szöveginterpretációval szemben, amely nem kényszerül (effajta) kompromisszumok megkötésére.

1. A második világháború utáni évek irodalmi, irodalomtörténeti és kritikusi beszédmódjának sajátosságaira tekintve, egyértelműen megállapítható, hogy a politikai hatalom már a negyvenes évek végétől kezdődően Magyarországon és Romániában is szigorúan ellenőrzése alá vonta a közösségi lét minden megnyilvánulási formáját, szabályozta a kultúra és a művészetek gyakorlásának

[1] A tanulmány az MMA–MTKK támogatásával készült.
[2] Greenblatt, Stephen: *A kultúra poétikája.* Helikon, 1998, 1–2, 56.
[3] Vö. Selyem Zsuzsa: *Az „erdélyi magyar irodalom"-beszédmódok egyik utópiája. Disztransz.* In: *Valami helyett.* Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2003, 63–96.

276

minden területét, betiltotta, megszüntette vagy átalakította azokat a fórumokat, amelyek valamiféle függetlenséggel bírtak, teljesen átírta az irodalmi, művészeti kánont, és ezzel egy időben olyan új ideológiai-politikai tér létrehozására törekedett, amely kizárólag saját érdekeit szolgálta: „Arról beszélhetünk – állapítja meg Révai József egy korabeli írásában –, hogy az irodalmi élet pártvezetése intézményesen biztosított irodalmi közvélemény kialakítását követeli meg. Ez az intézményes biztosíték a Magyar Írók Szövetsége, erős, ideológiailag egységes pártszervezettel. [...] Ideje, hogy az Írószövetség pártszervezete végre munkába kezdjen, hogy Pártunknak legyen mire támaszkodnia irodalmi életünk vezetésének megvalósításánál."[4]

S bár a kommunista rendszerváltás és hatalomgyakorlás az irodalomban, mint a társadalmi élet minden területén, a kelet-közép-európai régió egészében az egyneműségre, az agitációs és propagandacélokat szolgáló „művészet" megteremtésére törekedett, a magyarországi és romániai sztálinista „kultúrprojekt" sok tekintetben különbözött egymástól. Ami közös volt mindkét ország irodalompolitikájának központilag meghirdetett irányultságában, az a szocialista embereszmény és a kommunista ideológia propagálása, a realista ábrázolásmód kiteljesítése és a közösségi célok szolgálata, mely viszont a gyakorlatban egy diktatórikus, szigorúan ellenőrzött, a pártérdeket és a személyi kultuszt mindenek fölé helyező, jutalmat és büntetéseket osztó, támogató és megfélemlítő gépezetként működött. „A szocialista irodalom tudatosan ugyanazoknak a céloknak szolgálatában áll, azt segíti, mint a munkásmozgalom, a szervezett munkáspárt; szerepe már nem az előreszaladó magányosé, hanem a közösséggel, a néppel a társadalommal együtthaladóé. S ebben az összefüggésben nemcsak az irodalom, a művész helye változik meg a társadalomban, hanem megnő, irányadóvá lesz a teória, a kritika szerepe is. A szocialista irodalom fejlődésében minden fázisnál ott állanak a Párt, a társadalom mozgását, kívánalmait, történelmi fejlődésének igényeit tolmácsoló teoretikusok, kritikusok, írók is"[5] – állapítja meg a szocialista irodalom „fejlődéstörténetét" és céljait összefoglaló, hatvanas évek elején megjelent tanulmányában Szabolcsi Miklós.

A korabeli lírai szövegek agitatív, gyűlöletbeszédre épített, politikai sablonok szerint szerveződő regiszterei között, a materialista „üdvtörténet" szóhasználatának és a militarista retorikának majd minden kelléke jelen van. A párt, a nép, az igazság, a világosság, az ige, a forradalom, a tett és a szabadság kulcsfogalmai mellett kötelező oppozíciókként szerepelnek az olyan sza-

---

[4] Révai József: *Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez.* In: Uő. *Irodalmi tanulmányok.* Szikra Kiadó, Budapest, 1950, 318.

[5] Szabolcsi Miklós: *Bevezetés: A magyar szocialista irodalom történetéből, = Forradalmi magyar irodalom. Tanulmányok a magyar szocialista irodalom történetéből.* szerk. Szabolcsi Miklós és Illés László, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963, 20, 26.

277

vak, mint ragály, fasizmus, kizsákmányolás stb. lehetővé, sőt inkább kötelezővé téve a versszöveg egyszerű politikai üzenetként való értelmezését. A forradalmi változás, a radikális (t)rendváltás aspektusait hangsúlyozó beszédmód ebben a korszakban meghatározóan az ellenségképre épít, a múlt és jelen, új és régi közötti törésvonal, de a jelenben folytatott politikai harc szükségessége is örök aktualitásként érvényesül lírában és prózában egyaránt. Az eljövendő társadalmi célok megvalósítása érdekében, ez a fajta kommunista áldozatetika végső soron nemcsak lehetségesként, de felvállalt szükségszerűségként tekint az ellenállók, más véleményen lévők, vagy akár a belső ellenzék megsemmisítésére: „a proletárforradalom jelentette társadalmi megváltás célja nemcsak önmagunk feláldozásának, de mások feláldozásának (egyébként kellően tudatosított bűne) alól is felmentést ad" – állapítja meg Lukács Györgyre hivatkozva Szolláth Dávid, a korabeli magatartásformák elit- és tömegjelenségeit, illetve mindezeknek a hatalmi és közösségi gesztusoknak irodalomtörténeti vetületeit elemző munkájában.[6] Nem véletlen tehát, hogy – bár országonként és időszakonként eltérő módon és eltérő intenzitással –, de a több évtizedes kelet-közép európai kommunista diktatúrák alatt, a pártállami retorikát mindenhol az ellenségkép és a militarista attitűd határozza meg, az egyéni szabadságot vagy az előírttól különböző megnyilvánulási formákat pedig mindvégig szélsőségesen kontrollálni és korlátozni akarják. Ezek a jelenségek az adott korszakban a romániai és a magyarországi irodalmat is meghatározzák, távolról sem csupán az alkotók valamiféle egységes esztétikai-poétikai szemléletmódjának közös megnyilvánulási formájaként, hanem elsősorban a második világháború után berendezkedő államrendszer határozott hatalmi elvárásai, és kötelező/kizárólagos ideológiai álláspontja következtében.

A magyarországi és romániai sztálinista költészet talán legnagyobb különbsége is voltaképpen annak, a szerző és hatalom viszonyában tükröződő eltérő pozicionáltságnak tulajdonítható, hogy míg az erdélyi magyar líra – sajátos kisebbségi léthelyzetéből következően – a hatalom által mindig idegenként kezelt jelenség volt,[7] addig az anyaországi alkotók közvetlenebb módon vettek részt az irodalom ideológiai-politikai irányultságának meghatározásában és a hatalomgyakorlásban. Az alárendeltség effajta kényszerűségéből, a többségi társadalomtól való különbözőség állandó tudatosításából következik a korabeli erdélyi költészet azon jellemzője is, hogy a nemzetiségi identitás vállalásában a negyvenes évek végének, ötvenes évek elejének versei, a transzszilvanizmus egy újabb, átértelmezett változatát, a népek közötti testvériséget és az

[6] Szolláth Dávid: *A kommunista aszketizmus esztétikája. A 20. századi irodalom néhány munkásmozgalom-történeti vonatkozása.* Balassi Kiadó, Budapest, 2011, 42.

[7] Ebből a szempontból figyelemreméltó az a tény, hogy a román titkosrendőrség a negyven év kommunizmus alatt a magyar nemzetiségű írókat, de még a magyar származású KB-tagokat is mindig lehallgatta, megfigyelte.

278

ideológiai-politikai harcokban vállalt sorsközösséget hangsúlyozzák, többnyire egyoldalúan,[8] hiszen a többségi, román nyelvű irodalmárok oldaláról ezek a gesztusok nemigen találtak viszonzásra. Persze, ennek az ideológiai-politikai alapállásnak a megerősítésére törekedett a korabeli magyarországi irodalom- és kritikatörténet-írás is, amennyiben szélsőségesen figyelt rá, hogy még a látszatát is elkerülje annak, hogy a határon túli közösségek identitásának megerősítésében valamiképpen megsértse a „baráti" szocialista országok érzékenységét. Árulkodó tény, hogy a korabeli Magyarországon megjelent szakkönyvben Pozsony helyett „Bratislava", Kolozsvár helyett pedig a „Cluj" megnevezés szerepel.[9]

A negyvenes évek második felétől kezdve, a többségi és kisebbségi szembenállás gondolatát, a szovjet típusú új hatalom berendezkedésének és megszilárdításának „forradalmi" lendületében, egyre inkább felváltotta az „osztályharc", és a radikális társadalmi átalakulás szükségességének hirdetése. Ugyanakkor kevesek figyeltek fel arra, hogy a fokozatosan kiépülő totalitarista állam gépezete szinte teljesen megsemmisítette a két világháború között – éppen a kisebbségi léthelyzet imperatívusza által – a magyar kultúra és identitástudat támogatására nem csekély erőfeszítéssel létrehozott egyéni és közösségi szerveződési formákat, civil kezdeményezéseket, és lényegében a történelmi egyházakat is. „A második világháborút követően – állapítja meg Stefano Bottoni – az erdélyi magyar világ betagolódott a román állami szerkezetbe, majd 1948 után a kommunista román államba, anélkül hogy kulturális önazonosságának feladására kényszerült volna. Ezért fordulhatott elő, hogy az anyanyelvhasználat biztosítása, a nemzeti szimbólumok engedélyezése és egyáltalán a magyarul épülő szocializmus utópiája sokak előtt elfedte, hogy öntudatlanul is segédkeznek egy rendkívül kemény diktatúra kiépítésében."[10]

2. Az ötvenes évek elején az erdélyi magyar baloldali értelmiség kétséget kizáróan a szabadság és a szocialista ideológia diadalaként, őszinte gesztusaként élte meg a Maros Magyar Autonóm Tartománynak a lenini és sztálini szovjet nemzetiségpolitika hatására történő 1952-es létrehozását.[11] Hittek abban, hogy a nemzetiségi konfliktusok végleg megszűnhetnek, vagy legalábbis fel

---

[8] Lásd például: Gaál Gábor: *A hazafiasságról [1948].* In. Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok.* Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950a, 280–285; Balogh Edgár: *Népek koszorúja* [1947], vagy: *Kis dolgok nagysága* [1956]. In: Uő. *Egyenes beszéd. Cikkek, naplók, levelek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest, 1957, 301– 305, 314–319; Nagy István: *Maradj velünk sokáig [1955],* vagy: *Zengessük boldogabb énekét [1955].* In: Uö. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957a, 262–267, 268–272.

[9] Pl. Szabolcsi, *I. m.,* 20, 26.

[10] Bottoni, Stefano: *Sztálin a székelyeknél. A Magyar Autonóm Tartomány története (1952–1960).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2008, 14–15.

279

fognak oldódni egy idealisztikus – a kommunista propaganda által különösképpen hangsúlyozott – posztnacionalista-internacionalista szemléletben. Tanulságos eszmei előzménynek tekinthetjük ebből a szempontból a két világháború közötti erdélyi baloldali értelmiség egyik prominens képviselőjének, Balogh Edgárnak 1946-os *Itt élned, halnod kell!* című jegyzetét, amelyben az akkor még nagy többségében magyarok lakta Kolozsváron történteket teszi szóvá, ahol a világbéke évfordulója kapcsán tartott népgyűlés magyar megszólalóit kifütyülték. Amellett, hogy a történtek miatt a magyar proletariátus passzivitását okolja, írásában Balogh ezt a szélsőségesen nacionalista gesztust a román polgári „reakció" nyílt erődemonstrációjának tartja, és annak a reményének ad hangot, hogy a munkásosztály által képviselt új nemzetköziség jegyében, az effajta megnyilvánulások egyszer s mindenkorra el fognak tűnni az erdélyi közéletből: „A kolozsvári román katedrális előtt május tizedikén nem a magyar szóra kitört füttyorkán lepett meg, hanem a felvonult munkásság aránylag kicsiny száma. [...] Szavakat kiáltottam a mikrofonba, de magam sem hallottam a hangomat. Mindannyiunk nevében szólottam, akik jobb világot akarunk, s elutasító volt a visszhang. Saját gyöngeségünk keserített el a legjobban. Íme: a cselekvő román reakciónak magyar oldalon passzív rezisztencia volt a párja. A vakító nemzeti mámortól fűtött diákok és a nemzeti érzékenységből otthon maradt munkások kiegészítették egymást. A román diákok felbujtói és a magyar munkások eltanácsolói jól tudták, mit cselekszenek. Kétformájú, de egyazon célú praktikájuk hátbadöfte a demokráciát."[12] Balogh Edgár korabeli szövege ugyanakkor nemcsak annak az igazságkereső értelmiségi magatartásnak a viszonyából tűnik érdekesnek, amely meggyőződéssel hirdeti, hogy a „népi demokráciában", vagyis az új szocialista hatalmi politikában a nacionalista retorikának többé már nem lesz helye, hanem elsősorban amiatt, hogy ez a szöveg, a magyarországi forradalomra utaló szándékolatlan allúzióival együtt – vagy éppen ennek ellenére – megjelenhetett a szerző 1957-ben kiadott gyűjteményes kötetében is.

[11] „Az ötvenes években magyar kommunisták lehetségesnek látták, hogy az egykor periférikus, elmaradott Székelyföldön magyarul hirdessék az »új világ« vívmányait és magyarul, az ott élő magyar embereknek építsék a szocializmust. A Magyar Autonóm Tartomány megszüntetése óta néha-néha jelentkező nosztalgia ellenére fontos leszögezni, hogy ennek épp az ellenkezője történt. Bár egyes párthivatalnokok és főleg értelmiségiek komolyan vették a »kis Magyarország« programját, és 1956 előtt egyfajta lokális nemzetépítésbe kezdtek, a magyar forradalom elfojtásával együtt felügyeletük alatt indították el Székelyföld társadalmi betagolódását az egységes román kommunista államba." Bottoni, *I. m.,* 6.

[12] Balogh, *I. m.,* 286–287.

280

3. Az irodalom és az új államhatalmi berendezkedés közötti viszonyt elemző irodalomtörténeti/kultúrpolitikai szövegekben, közvetlenül a második világháborút követő időszakban látszólag még nem a párthűség vagy a harcos forradalmi attitűd a hangsúlyos, hanem a szocialista eszmék felsőbbrendűségének igazolása, a „nép", a „szabadság", az „emberiség" szolgálata egyfajta „valóságábrázolás" által. Jordáky Lajos, kolozsvári magyar szociológus, kritikus, tanulmányíró egy 1946-ban megjelent könyvében az irodalom és szocialista államszervezet kölcsönös kapcsolatáról, közös céljairól beszél, az író feladataként a társadalom átformálását, a szocialista eszmék és az osztálytudat erősítését, valamint a valóságábrázolást emeli ki: „Az irodalmi kifejezés új formáját az író, mint annak a társadalmi osztálynak a kifejezője keresi, amelyikhez tartozik. [...] A szocializmus megteremti a nagy irodalmi alkotások megszületésének az előfeltételét: a szabadságot és biztosítja az irodalmi alkotások néptömegekhez való eljutását: az emberek jólétén keresztül. Az irodalom viszont a valóság felmérése és annak művészi megjelenítése által szolgálja és elősegíti a szocializmus megvalósítását. A szocialistáknak és íróknak éppen ezért kell egymásra találniuk. Kölcsönösen tudatára ébredve annak, hogy valójában ugyanazt akarják, a legszorosabban együtt kell működniük..."[13] A párt- és eszmehűség Jordákynál még nem kizáró feltétele az író tevékenységének, csupán az igazság, a nép, a szabadság szolgálata. A szovjet mintát ismerve ezek a megállapítások már a korabeli olvasatukban is ironikusnak tűnhetnek: „A szocializmus, ellentétben minden más világnézettel, nem azt kívánja az írótól, hogy pártíró legyen, még csak azt sem követeli meg, hogy párttag legyen. Ha belép, abból nem csak a pártra származik előny, hanem ő reá is, mert szorosabb kapcsolatba kerül a tömegekkel. Az embereket és azoknak problémáit közelről figyelheti meg, művészi szemléletéhez megkapja a valóságot, az anyagot. Az író szolgálja az emberiséget, a jót, az igazságot, a szabadságot, mint ahogy a szocializmus is azt szolgálja."[14] Ugyanez az írókép és irodalomeszmény jelenik meg Gaál Gábor korabeli esztétikai és költészettörténeti tárgyú szövegeiben,[15] valamint abban az egyértelmű gesztusában, hogy a hadifogságból való hazatérte után alapított irodalmi folyóirat, az *Utunk* főszerkesztőjeként megszólalási, publikálási lehetőséget biztosít a helikoni íróknak: Kós Károlynak, Tompa Lászlónak, Bánffy Miklósnak, Molter Károlynak. De még a szovjet, kommunista propagandairodalom mintáit talán a legradikálisabban megkövetelő Nagy István is elismeri Kacsó Sándor, Grandpierre Emil, Szabédi László vagy Fodor

[13] Jordáky Lajos: *Szocializmus és irodalom.* A Kolozsvári Bolyai Tudományegyetem Társadalomtudományi és Társadalompolitikai Intézetének Kiadása, Kolozsvár, 1946, 8.
[14] *Uo.,* 9.
[15] Gaál Gábor: *A szocialista realizmus felé – a lírában [1948]; vagy A költő és anyaga [1949]* In: Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok*. Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950b, 286–291., 301–310.

281

Sándor írásait,[16] a kommunista öntudat és az osztályharc legszélsőségesebb irodalmi sablonjait pedig egy 1948-as írásában a következőképpen utasítja el: „Hazai íróink igen gyakran melléfognak a párt és az osztályellenség ábrázolásánál. A párt embereit eszményi jó embereknek tüntetik föl, az osztályellenséget viszont a leggonoszabb, a legaljasabb gonoszságokkal ruházzák fel. Vagyis a két osztály legtudatosabb alakjait igen rikító színekkel különböztetik meg egymástól. Ez azért hiba, mert nincs nevelő hatása és nem is igaz, hogy csak fehér-fekete színek állnak szemben egymással."[17] Persze, az erdélyi magyar irodalomnak ez a radikális változásokat követelő, diktatórikus korszaka távolról sem volt mentes a – többnyire ideológiai szellemben vívott – konfliktusoktól. Példaképpen talán elég itt Arany János *Toldi*jának a kapcsán kirobbant vitára utalni, melyben Gaál Gábor a szocialista realizmus jegyében súlyosan elmarasztalja Benedek Marcellt, időszerűtlen esztétizmussal és az osztálykategóriák figyelmen kívül hagyásával vádolva őt.[18] Később azonban – elterjedt kelet-közép európai sajátosságként a további belső leszámolások kapcsán – a vádló maga is vádlottá válik, aminek következtében Gaál Gábor „ideológiai felkészületlensége" miatt többször is kénytelen „önkritikát gyakorolni."

4. A korabeli erdélyi irodalmi, irodalomkritikai, kultúraszervezési diskurzusnak a magyarországinál némileg nyitottabb jellege ugyanakkor talán annak is köszönhető, hogy Erdélyben a baloldali írók, értelmiségiek világnézete nagyon eltérő forrásokból táplálkozott, ami hatványozottan rányomta bélyegét a második világháború utáni baloldali eszmerendszer kibontakozására.[19] Bárdi Nándor négy baloldali generációról beszél, akik többé-kevésbé meghatározó szerepet töltöttek be a kommunista hatalomátvétel utáni erdélyi magyarság politikai irányultságának alakulásában is.[20] Ezt a csoportosítást követve, a legidősebb baloldali generáció tagjai azok az értelmiségiek, akik a két világháború

---

[16] A két világháború közötti erdélyi irodalomról azonban nagyon ambivalens a véleménye. Miközben például nagy elismeréssel szól Petelei István novelláiról, ugyanolyan hévvel támadja a „polgári", „nacionalista" Reményik Sándor költészetét. Vö. Nagy István: *Egy feledésbe merült erdélyi novellista [1954].* In: Uö. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957b, 221–233; Nagy István: *Reményik Sándor: A polgárság nacionalista költője [1950].* In: Uö. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957c, 112–124.

[17] Nagy István: *A párt és az osztályellenség ábrázolása Solohov Új barázdát szánt az eke című regényében [1948].* In: Uö. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957d, 106.

[18] Vö. Gaál Gábor: *A százéves Toldi, – és egy polémia [1947].* In. Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok.* Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950c, 334–339.

[19] Bottoni, *I. m.,*170–171.

[20] Bárdi Nándor: Tény és való. A budapesti kormányzatok magyarságpolitikája és a határon túli magyarok társadalomtörténete. Kaligramm Kiadó, Pozsony 2004, 71–85.

282

közötti politikában az Országos Magyar Párt baloldali szárnyát képviselték, közülük legismertebb Kós Károly, a második és harmadik generációhoz sorolhatjuk a Magyar Dolgozók Szövetségében, majd a Magyar Népi Szövetség politikai tevékenységeiben részt vevő Bányai Lászlót, Jordáky Lajost, Kurkó Gyárfást, Gaál Gábort, Szemlér Ferencet, Balogh Edgárt, Asztalos Istvánt, Méliusz Józsefet, Nagy Istvánt stb., a negyedik generációhoz pedig lényegében azok a szereplők tartoznak, akik már a kommunista hatalomátvétel megszilárdulása után, jórészt az ötvenes-hatvanas években vállaltak vezetőszerepet az irodalmi, publicisztikai, kulturális élet szervezésében: Hajdu Győző, Domokos Géza, Gáll Ernő, Sütő András, Huszár Sándor stb.

Az a tény viszont, hogy az erdélyi magyarság – bizonyos szempontból nemzetiségi szubkultúrának tekinthető – közegében a különböző párton belüli politikai-ideológiai irányzatok közötti viták nem jelentek meg olyan szélsőséges módon, mint a korabeli Magyarországon, még távolról sem jelenti azt, hogy a szólásszabadság vagy legalábbis egyfajta „többszólamúság" érvényesülhetett volna ennek a korszaknak az irodalmi életében, hiszen a „jobboldali"-nak vagy „polgári"-nak titulált szerzők teljes elhallgattatásra voltak ítélve a kommunista hatalomátvétel után Romániában is. Elég talán itt csupán az ötvenes évek közepén a Dsida Jenő munkáinak újrakiadása kapcsán az Utunk-folyóirat hasábjain lefolytatott vita hangnemére, illetve a hatalmon lévők által képviselt álláspontra és az e körül kialakult durva politikai támadásokra utalni.[21] A régi polgári költőnek, a „parazita" értelmiséginek – amint azt Gaál Gábor már az 1940-es évek második felében több tanulmányában leírja – el kell tűnnie „a történelem süllyesztőjében."[22] Az effajta kultúrharcok következményeként egyre több író (például Kós Károly, Tompa László, Kemény János) időlegesen a kényszerű elhallgatást választja, néhányan pedig azért maradnak ki az irodalmi és közéleti diskurzusokból, mert koholt vádak alapján több évig tartó börtönbüntetésre ítélik őket, például Jordáky Lajost és Balogh Edgárt a Magyar Népi Szövetségben betöltött politikai szerepvállalása miatt.

5. Abban a társadalmi kontextusban, amelyben a kisebbségi lét és az identitáskeresés minden megnyilvánulása – nemcsak a közösségi vitákban és a publicisztikai vagy tudományos beszédmód különböző formáiban, de a mindennapi kommunikáció szintjén is – szigorú korlátozásoknak volt alávetve, az irodalom lehetett az egyetlen olyan közeg, ahol az egyik vagy másik kérdéskörhöz kapcsolódó alternatív állásfoglalás lehetősége adott volt. Az 56-os magyaror-

[21] Vö. Panek Zoltán: *Dsidaiáda*. Új Magyarország (1993)/12. A vita tárgyát képező újságcikket és a válaszként közölt korabeli írásokat lásd: Pomogáts Béla (szerk.): *Tükör előtt. In memoriam: Dsida Jenő.* Nap Kiadó, Budapest, 1998, 208–257.

[22] Gaál Gábor: *Értelmiségiek és irodalom*. *[1947], Író, értelmiség, humanizmus* [1948] In: Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok*. Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950d, 269–274., 275–279.

283

szági forradalom leverését Romániában is súlyos megtorlóakció követte, melyben a kommunista hatalom a fiatal magyar értelmiségiek megfélemlítését tartotta szem előtt. Páskándi Gézát, Domokos Gézát, Páll Lajost, Bartis Ferencet koholt vádak alapján súlyos börtönbüntetésre ítélték, mások – például Szilágyi Domokos – valószínűleg csak a titkosszolgálattal való együttműködés árán „menekülhettek" meg a retorziótól.[23]

Aztán a hatvanas évek közepétől kezdve körülbelül a hetvenes évek első feléig, a romániai magyar irodalom egy lélegzetvételnyi időre bizonyos szabadsághoz jutott, ami ideológiai-poétikai szempontból csupán azt jelentette, hogy az „emberarcú szocializmus" jegyében nem volt már feltétlenül kötelező a szocialista realizmus, a közösségi költészet, illetve a párt dicsőítésének és a kommunista társadalom építésének sablonjait követni. Ezzel együtt pedig, a korábbiakban teljességgel visszautasított „egyénieskedés", az individuális szféra, a szubjektív, egzisztenciális kérdések ábrázolása, a történelmi hagyomány vagy a nemzeti identitás (vagyis inkább csak az erdélyi, székely közösséggel való azonosulás) témaköre is előtérbe kerülhetett a korszak költészetében. Az erdélyi alkotók ugyanakkor, ebben a fél évtizedben a magyarországinál nagyobb fokú szabadságot élvezhettek. „A hatvanas évek közepe felé Romániában hivatalosan is utat nyitottak a nyugati irodalomnak – emlékszik vissza erre az időszakra Kántor Lajos –, s az »idegen eszmék« beáramlása, a modernség térhódítása a hetvenes évek elejéig kevesebb akadályba ütközött, mint a korabeli Magyarországon."[24]

Jól érzékelteti azonban ennek a viszonylagos szabadságnak a korlátait az erdélyi magyar irodalom kettős kötődése – azaz a romániai és a magyarországi irodalomhoz való tartozása – kapcsán lefolytatott vita, amelynek során a romániai pártvezetés utasította az irodalmi folyóiratok íróit, szerkesztőit, hogy nyilvánosan határolódjanak el ettől a Magyar Írószövetség által felvetett gondolattól, mint „nacionalista elhajlástól".[25] Egy ilyen kontextusban az talán már magától értetődőnek tűnik, hogy a rendszerváltásig nem lehetett semmilyen fórumon a „romániai magyar irodalom" megnevezés helyett az „erdélyi irodalom" szókapcsolatot használni. Kántor Lajost és Láng Gusztávot pedig azért vádolták revizionizmussal, mert az általuk írt irodalomtörténeti összefoglaló címében az 1945-ös dátum szerepel, holott Romániában 1944. augusztus 23-án kezdődött a „felszabadulás". Ugyancsak beszédes a Lászlóffy Aladár által mesélt anekdota is arról, hogy mennyiben volt oldottabb a hatalom képviselőivel való viszony, és miért jelentett – minden óvatosság ellenére –

---

[23] Vö. Selyem Zsuzsa: *A zsarnokság, a megváltás és az irodalom viszonyáról.* In: Uő. *Fehérek közt.* Vigília Kiadó, Budapest, 2007, 5–38.

[24] Kántor Lajos: *Epilógus – vagy nyitány. A hatvanas-hetvenes évek fordulójáról.* In: Uő. *A nagyelefánt nyomában*. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2005, 9.

[25] *Uo.*

284

óriási kockázatot az adott korszak írói, szerkesztői számára egy-egy kiszámíthatatlan egybeesés vagy váratlanul bekövetkező politikai esemény: „Hogy mi volt az, ami a cenzúrát ingerelte, az sokszor egészen személyre szabott volt, vagy a levegőben volt. Egy ideig például az Előre *Vasárnap* című mellékletét szerkesztettem. Egyszer csak jön hozzám egy Cseke Péter nevű fiatalember, hogy: te, írtam a recsenyédiekről egy riportot, hogy ezek miket csináltak a századfordulón; szörnyű, de ezek kivándoroltak Amerikába. Ez ideológiailag ugyan nem helyes, de én meg is bírálom őket. A címe az volt, hogy *Átkorcsolyáztunk Amerikába.* Én lelkesen le is adtam az anyagot. Honnan tudtam volna, hogy a következő héten Ceauşescu elmegy Amerikába? Ebből óriási baj lehetett volna, ha idejében nem vesszük észre."[26]

6. A hetvenes évek második felétől kezdődően, Ceauşescu 1971-es Kínában és Észak-Koreában tett látogatása után, néhány év alatt ez a viszonylagos szabadság fokozatosan semmivé lesz. A romániai politikában előtérbe kerül a nacionalizmus, a román titkosszolgálat, a Securitate egyre drasztikusabb eszközöket használ a társadalom megfélemlítésére. A kommunista hatalom a nyolcvanas évekre már a nemzetiségek teljes asszimilációjára, felszámolására rendezkedik be, az állami szervek által koordinált erőszakos betelepítési politika eredményeként pedig sok erdélyi városban a magyarság elenyésző kisebbségbe kerül. A korábbi évtizedekben több-kevesebb önállósággal rendelkező kulturális és oktatási intézményeket igyekeznek megszüntetni vagy beolvasztani. Ezzel egy időben az irodalmi élet minden fórumát szigorú, központosított politikai ellenőrzésnek vetik alá. A közélet, politikum és művészet összekapcsolódásának kényszerűségére Ágoston Vilmos így emlékszik vissza: „A párizsi Magyar Műhelyt nem azért tiltották Romániában, mert avantgard volt, hanem azért nem engedték be, mert magyar. [...] Ahhoz, hogy a mi saját véleményünket kimondjuk arról a sajátos helyzetről, amelyben éltünk, nekünk meg kellett kerülnünk a direkt konfrontáció lehetőségét, hogy egyáltalán megjelenjen, mert ha azt írtam volna, hogy ni, itt a magyarokat elnyomják, ez egy mondat, egy általános kijelentés, de az biztos, hogy nem jelent volna meg."[27] S bár egy adott nézőpontból Lászlóffy Aladár, Kántor Lajos vagy Ágoston Vilmos visszaemlékezései csupán fikcióként, a negyven év kommunizmus „nagy elbeszélésének" részeként értékelhetőek, az mégiscsak ténykérdés – jóllehet nem tartozik a szűken vett irodalomtudomány tárgykörébe –, hogy Románia a nyolcvanas években Kelet-Közép Európa legszörnyűbb totalitarista diktatúrá-

[26] „A nemzedék több feldühödés eredményeképpen talált önmagára" Lászlóffy Aladárral beszélget Hevesi Zoltán István, Orosz Judit, Szilágyi Júlia, Cs. Gyímesi Éva. In: Balázs Imre József (szerk.): *Vissza a forrásokhoz – Nemzedékvallató.* Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001, 45.

[27] Ágoston Vilmos: *„Ez a nemzedék nem akarta becsapni magát."* In: Martos Gábor: *Marsallbot a hátizsákban – a Forrás harmadik nemzedéke*. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1994, 12–17.

285

jának színhelye volt. A mérhetetlen módon elhatalmasodó személyi kultusz, az ideológiai terror és a burkolt vagy nyilvános asszimilációs törekvések ezekben az évtizedekben többszörös teherként nehezedtek a kisebbségben élő erdélyi magyarságra. „Már megszokta ez a társadalom – mutat rá Balla Zsófia találóan a nyolcvanas évek Ceauşescu-korszakának egyik jellegzetes aspektusára –, hogy állandóan pártfeladatokat adtak a lakosoknak, az íróknak, hogy hogyan legyenek erkölcsösek és hogyan írjanak."[28] Ez a történelmi-társadalmi-politikai kontextus pedig annyiban talán mégis befolyásol(hat)ta az erdélyi magyar irodalmi kánon, vagy a lírai művek kritikusi vagy befogadói recepciójának irányultságát, amennyiben köztudott dolog volt a közélet szereplőinek mindegyike számára, hogy a hatalom különféle megnyilvánulási formáival – akár a véleménynyilvánítás szintjén – szembehelyezkedő attitűd, egyet jelenthetett az „ellenálló" kirekesztésével, elhallgattatásával vagy akár a fizikai értelemben vett megsemmisítésével is. A nyolcvanas évek romániai helyzetének ismeretében tehát, nyilvánvalóan átértékelhetővé válik minden olyan álláspont, amelyben a költészet mint feltétlen politikai szerepvállalás, vagy mint az egyetlen lehetséges (ellen)diskurzus érvényesülhetett. Nem beszélve arról, hogy egy ilyen kényszerpályán többnyire az adott műalkotás esztétikai-poétikai funkciója, az alkotói szabadság és kreativitás is szükségszerűen háttérbe szorult. A rendszerváltás előtti lírai alkotások ugyanis, általában „egy olyan erkölcsi értékrendet sugallnak, amelyben nem annyira a kezdeményező lendületesség, mint inkább a kötelességszerű helytállás eszménye körvonalazódik."[29]

Ez a poétikai magatartás azonban a hetvenes-nyolcvanas években, nem csupán alkotói kényszerként, hanem egyfajta befogadói elvárásként is érvényesült. A költő társadalmi szerep(lés)ének, az „igaz ügyért" való nemes kiállásnak a kérdése egyben létkérdéssé vált az olvasóközönség számára, ami nem kis mértékben hozzájárult az irodalom és tágabb értelemben véve minden alkotóművészet felértékel(őd)éséhez és egyben átértékel(őd)éséhez is. Egy adott költemény társadalmi megbecsültsége ebben az elváráshorizontban sok esetben fontosabbá vált, mint az esztétikai minősége. A magyarországi kritika pedig – már amennyiben egyáltalán foglalkozni kívánt a „határon túli" irodalom kérdéskörével – többnyire csak megerősíteni tudta ezt a hagyománnyá vált kényszerűséget. Ami a hetvenes-nyolcvanas évek kultusz- és kánonképző mechanizmusaira tekintve fokozott mértékben hozzájárult, egy – a költői szerep fetisizálását és a kinyilatkoztatásszerű, patetikus lírai beszédmódot poétikai elvárásként rögzítő – értékszelekció megerősödéséhez. Azok a (hatalmi) törekvések ugyanis, amelyeket az irodalmi alkotások megítélésében legtöbbször ép-

[28] Balla Zsófia: *„Egy kicsit mindenből kimaradt ez a társaság."* In: Martos Gábor: *Marsallbot a hátizsákban – a Forrás harmadik nemzedéke*. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1994, 22.
[29] Vö. Cs. Gyimesi Éva: *Gyöngy és homok.* In: *Honvágy a hazában. Esszék, interjúk, publicisztikai írások*. Pesti Szalon Könyvkiadó, 1993, 19–110.

286

pen az intézményesült recepció képvisel, nem csupán esztétikai, hanem ideológiai szempontok alapján strukturálódnak, ami sajátosan befolyásol(hat)ja egy adott költő, szöveg vagy irányzat elfogadását vagy elutasítását.

7. Az ötvenes években vagy a hatvanas évek elején elsőkötetes alkotók költészetében a nemzeti identitás és az erdélyi magyarság léthelyzetének ábrázolása többnyire szorosan összekapcsolódik a hivatalos pártpropaganda ideológiai-politikai sablonjaival. A nemzetek, nemzetiségek közötti ellentét helyett a megbékélés, egymásra utaltság és együttműködés üzenete válik az uralkodó poétikai diskurzus legfontosabb elemévé, a „forradalmi hangú" líra pedig a korábbi társadalmi elit „reakciós" vagy „polgári" képviselőiben talál megfelelő ellenségképre. Kivételt ebből a szempontból csak néhány alkotó szövegei képeznek, például Lászlóffy Aladár 1962-es *Hangok a tereken*-kötete, melynek költeményeire ugyan jellemző egy radikális – elsősorban az avantgárd törekvésekhez kapcsolódó – beszédmódváltás, valamint a klasszikus lírai hagyománnyal való szakítás igénye, ez azonban feloldódik a teljes emberi közösséget magához ölelő, akár mélységesen keresztényinek is tekinthető világszemléletben.

A korszak kiemelkedő fiatal lírikusainak az erdélyiséghez fűződő attitűdjét vizsgálva, kétségkívül megállapítható egyfajta polarizáltság, hiszen míg Lászlóffy Aladár vagy Szilágyi Domokos ötvenes-hatvanas években keletkezett költeményeiből a regionális témák szinte teljességgel hiányzanak, Kányádi Sándor verseiben pedig az erdélyiség metaforikája jórészt csak a harmadik-negyedik kötettől kezdődően válik dominánssá, addig például Farkas Árpád vagy Király László első köteteiben, a kezdetektől tanúi lehetünk a szűkebb szülőföldhöz, a székelységhez való tartozás kifejezésének, és ezzel egyfajta határozott nyelvi identifikáció, valamint a két világháború közötti lírai hagyomány felvállalásának is.

A hatvanas-hetvenes évek irodalmi műveire tekintve ugyanakkor, a klaszszikus transzszilvanista ideológiával, a „szükségből erényt" kovácsoló értelmiségi attitűddel, a fájdalomból való értékteremtés patetikus világszemléletével szemben, egy olyan tragikus-ironikus (ellen)diskurzus jelenlétének is tanúi lehetünk, amely korántsem képes a (kisebbségi) lét traumáinak átesztétizálására.[30] Ez a tragikus-ironikus magatartás egy korábbi ideológiai-politikai pozicionáltságú lírai hang helyett, elsősorban a történelmi és társadalmi fejlődés, sőt a költészet közösségi szerepének megkérdőjelezésében fejeződik ki, és Szilágyi Domokos hetvenes évekbeli verseiben, a *Búcsú a trópusoktól* kötettel kezdődően[31] éppúgy kimutatható, mint Kányádi Sándor *(Szürkület, 1978),* Király László *(Sétalovaglás, 1976; Az elfelejtett hadsereg, 1978),* vagy Farkas Árpád *(Jege-*

[30] Vö. Cs. Gyimesi Éva: *Álom és értelem, Szilágyi Domokos lírai létértelmezése.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1990, 55–70.
[31] Ágoston, *I. m.,* 17.

287

nyekör, 1971; Alagutak a hóban 1979) költészetében is. Az emberiség és a történelem egészére vonatkozó (ön)reflexió mellett ez az értékpozíció legtöbbször a kisebbségi léthelyzet vagy az egyén és a (kommunista) hatalom viszonyának megjelenítésében teljesedik ki.

8. Ameddig viszont, az erdélyi magyarság (lét)problémáinak ábrázolása a hatvanas és hetvenes évek kontextusában egyfajta heroizált-mitikus vagy tragikus-ironikus diskurzusban még lehetséges volt, addig a későbbi – nyolcvanas évek – beszédmódjában a közösség identitására, hagyományaira való utalás vagy a vallásos megnyilvánulás bármilyen formája már eleve tiltó listára helyez(het)te a költőt és alkotását egyaránt. „Azt nézték – jegyzi meg Ágoston Vilmos –, hogy egy oldalon eleinte nem szerepelhetett kétszer az a szó, hogy magyar, aztán már azt, hogy lehetőleg egyszer se szerepeljen."[32] Mindennek ellenére azonban, a recepció által „harmadik Forrás-nemzedék"-nek titulált költőgeneráció egy olyan stilisztikai-poétikai irányultságban kívánta megteremteni a saját érdek- és értékpozícióját, amely bizonyos nézőpontból sokkal közelebb került a kortárs európai líra korabeli tendenciáihoz, mint az erdélyi diskurzus hagyományához. Ennek a beszédmódnak a jellemzője leginkább talán a nyelvi játék és az ironikus önreflexió: „Sok mindent el lehetne erről a másfajta szellemi irányultságról mondani. Egyrészt kiábrándultabb, de kiábrándultságában játékosabb, könnyedebb is" – állapítja meg Balla Zsófia kortársai írásművészetére utalva.[33]

Az egyén hatalommal szembeni kiszolgáltatottságát az emberiség egyetemes problémájaként megjelenítő lírai attitűd helyett, ebben a megújult poétikai irányultságban, a tiltakozás eszközeként egyre inkább a konkrét eseményekre vagy személyekre utaló allúzió és az ironikus-allegorikus ábrázolásmód válik jellemzővé. Az egyre konkrétabbá váló utalások pedig, a befogadás aktusát meghatározó kontextuális hátteret olyan módon képesek korlátozni, hogy a felmerülő (lét)problémákra kellőképpen odafigyelő, tájékozott olvasó számára a lírai identitás egyértelmű állásfoglalásaként dekódolható szöveg, egy tágabb interpretációs horizontban nyilvánvalóan megfosztja értelmezőjét a jelentésképződés effajta retorikai potencialitásától. A hetvenes-nyolcvanas években debütáló költőnemzedék rendszerváltás előtti költészetében, például Szőcs Géza korabeli köteteiben *(Párbaj, avagy a huszonharmadik hóhullás, 1979; A sirálybőr cipő, 1989)* vagy Kovács András Ferenc verseiben *(Tengerész Henrik intelmei, 1983)* lényegében egy ilyen sajátosan újszerű poétikai attitűd érvényesül, de nem idegen ez a hang Király László *(Amikor pipacsok voltatok, 1982)* vagy Kányádi Sándor *(Sörény és koponya, 1989)* nyolcvanas évekbeli lírájától sem. Ezekben az alkotásokban az önirónia, a retorikai játék, a megcsonkított,

[32] Vö. Balla, *I. m.,* 18–21.
[33] A *Virágzabálók* első fülszövege.

288

deformált szavak vagy a halandzsaszöveg ugyanazt a célt szolgál(hat)ja, mint az érthetetlenségig fokozódó allegorizáció: a hatalmi gépezet kultúrát, nyelvet, identitást felőrlő tevékenységének leleplezését, de egy adott társadalmi-politikai kontextusban rámutat a kommunista diktatúra árnyékában működő irodalmi élet kicsinyes kompromisszumainak etikai megkérdőjelezhetőségére is.

Stilisztikai-poétikai szempontból viszont, ez a művészi irányultság nem csupán azért tekinthető fontosnak, mivel az egyre kifinomultabb érzékenységről tanúságot tevő cenzúra a hetvenes-nyolcvanas évek ideológiai-politikai kontextusában, mind kevesebb és kevesebb megszólaló számára tette lehetővé a publikálást vagy a nyilvános kulturális fórumokon való aktív részvételt, hanem, mert ez a nézőpontváltás az erdélyi magyar lírában egy olyan – leginkább talán a posztmodern felé közelítő – diskurzusformának a megjelenésére utal, amely egyre kevésbé igényli a társadalmi szerepvállalást, egyre jobban eltávolodik annak a profetikus (alkotói) magatartásnak a konvencionális formáitól, amely egy adott közösség minden tagjához egyaránt szólni kíván(t).

Irodalomjegyzék

Ágoston Vilmos: *„Ez a nemzedék nem akarta becsapni magát."* In: Martos Gábor: *Marsallbot a hátizsákban – a Forrás harmadik nemzedéke*. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1994.

Balla Zsófia: *„Egy kicsit mindenből kimaradt ez a társaság."* In: Martos Gábor: *Marsallbot a hátizsákban – a Forrás harmadik nemzedéke*. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1994.

Balázs Imre József (szerk.): *Vissza a forrásokhoz – Nemzedékvallató.* Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001.

Balogh Edgár: *Népek koszorúja* [1947], vagy: *Kis dolgok nagysága* [1956]. In: Uő. *Egyenes beszéd. Cikkek, naplók, levelek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest, 1957.

Bárdi Nándor: *Tény és való. A budapesti kormányzatok magyarságpolitikája és a határon túli magyarok társadalomtörténete.* Kaligramm Kiadó, Pozsony 2004.

Bottoni, Stefano: *Sztálin a székelyeknél. A Magyar Autonóm Tartomány története (1952–1960).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2008.

Cs. Gyimesi Éva: *Álom és értelem, Szilágyi Domokos lírai létértelmezése.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1990.

Cs. Gyimesi Éva: *Gyöngy és homok.* In: *Honvágy a hazában. Esszék, interjúk, publicisztikai írások*. Pesti Szalon Könyvkiadó, 1993, 19–110.

Cs. Gyimesi Éva: *Helyzettudat és esztétikum.* In: *Kritikai mozaik*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999, 55–70.

Gaál Gábor: *A hazafiasságról [1948].* In. Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok.* Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950a.

Gaál Gábor: *A szocialista realizmus felé – a lírában [1948]; vagy A költő és anyaga [1949]* In. Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok*. Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950b.

Gaál Gábor: *A százéves Toldi, – és egy polémia [1947].* In. Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok.* Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950c.

Gaál Gábor: *Értelmiségiek és irodalom*. *[1947], Író, értelmiség, humanizmus* [1948] In: Uő. *Valóság és irodalom. Cikkek, jegyzetek, dokumentumok*. Állami Könyvkiadó, Bukarest, 1950d.

289

Greenblatt, Stephen: *A kultúra poétikája.* Helikon, 1998, 1–2.
Jordáky Lajos: *Szocializmus és irodalom.* A Kolozsvári Bolyai Tudományegyetem Társadalomtudományi és Társadalompolitikai Intézetének Kiadása, Kolozsvár, 1946,.
Kántor Lajos: *Epilógus – vagy nyitány. A hatvanas-hetvenes évek fordulójáról.* In: Uő. A nagyelefánt nyomában. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2005.
Nagy István: *Maradj velünk sokáig [1955],* vagy: *Zengessük boldogabb énekét [1955].* In: Uő. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957a.
Nagy István: *Egy feledésbe merült erdélyi novellista [1954].* In: Uő. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957b.
Nagy István: *Reményik Sándor: A polgárság nacionalista költője [1950].* In: Uő. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957c.
Nagy István: *A párt és az osztályellenség ábrázolása Solohov Új barázdát szánt az eke című regényében [1948].* In: Uő. *A harc hevében. Irodalmi vallomások és észrevételek.* Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely, 1957d.
Panek Zoltán: *Dsidaiáda*. Új Magyarország (1993)/12.
Pomogáts Béla (szerk.): *Tükör előtt. In memoriam: Dsida Jenő.* Nap Kiadó, Budapest, 1998.
Révai József: *Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez.* In: Uő. *Irodalmi tanulmányok.* Szikra Kiadó, Budapest, 1950.
Selyem Zsuzsa: *Az „erdélyi magyar irodalom"-beszédmódok egyik utópiája. Disztransz.* In: *Valami helyett.* Komp-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2003, 63–96.
Selyem Zsuzsa: *A zsarnokság, a megváltás és az irodalom viszonyáról.* In: Uő. *Fehérek közt.* Vigília Kiadó, Budapest, 2007.
Szabolcsi Miklós: *Bevezetés: A magyar szocialista irodalom történetéből = Forradalmi magyar irodalom. Tanulmányok a magyar szocialista irodalom történetéből,* szerk. Szabolcsi Miklós és Illés László, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963.
Szolláth Dávid: *A kommunista aszketizmus esztétikája. A 20. századi irodalom néhány munkásmozgalom-történeti vonatkozása.* Balassi Kiadó, Budapest, 2011.

290

CSAPODY MIKLÓS

Renitensek kompániája

A 2009-es könyvhéten két szegedi „román” is megjelent: Darvasi László (*1962) lélektani-történelmi családregénye, a *Virágzabálók* és Ambrus Lajos (*1950) *Eldorádó*ja. Utóbbi írójának – keletkezésekor is megkésett – „ifjúkori önarcképe” negyedszázad múltán másodszor is napvilágot látott (cselekménye és „regényideje” nem azonos Bereményi Géza 1988-as filmdrámájáéval, amely az ’50-es években játszódik).

Mindkét regény újabb prózairodalmunk élvonalába tartozik, s kor- és helytörténeti szempontból is sokkal gazdagabbak annál, semhogy „szegedi tárgyúaknak” mondhatnánk őket. Darvasi nagyepikai munkája az 1848-as időket, a Bach-korszak éveit, az 1879-es árvizet és a heroikus újjáépítést idézi, egyszerre teremtve „magyar és közép-európai mítoszt, alföldi veszedelmes viszonyokat, tündérmesét és haláltáncot”.[1] Ambrusnak a magyar anekdotikus hagyományt is kamatoztató „miniatűr családregénye” ugyancsak ’48–49-ben, de főként az azt követő évek mélyvízi világában játszódik, melynek atmoszférája az ő jó száz ével későbbi diákkévei után is meghatározta a „magyar életet”. A Darvasi-mű színtere a ’48-as Szeged, ahol „Olyannak tűnt e lázas esztendő a nyilatkozatokkal, a kiáltványokkal, de még a gyilkolásokkal is, mintha minden történés azt sugallta volna, lehetnének mások! Az életük gyökeres fordulatot vehetne, porból és ködből szőtt álmaik megelevenedhetnének, és új hazát emelhetnének az évezredes állami disznóólak fölé, ahol a konc felett marakodó állkapcsok csattogása mindig hangosabb volt a templomi énekeknél, vagy a jóságos bolondok zümmögésénél.”[2] Ambrus regényének első színhelye szülőhelye, Gyula és a ’48-as napok bánsági, erdélyi, érchegységi tájai, a Czipa rosu, a Mörul, a Murga és a képzeletbeli vidékek. Amikor Gyulay Kázmér de genere Kaplony gyermekkorának meghitt Gartenjében „hatalmas nemzeti lobogó bukkan elő a tölgyfa kivilágított lombkoronájából, ha rövid időre is, de mindenki vállalja a lázadás kockázatát, a megtorlás veszélyeit, csak

[1] A *Virágzabálók* első fülszövege.
[2] *Virágzabálók* 102–103.

291

Fronius nagyapám kuksol otthon beszarva, jó pontokat gyűjtögetve egy eljövendő rendőrkopó puha fedelű noteszébe: mindenki énekel és táncol, legénységi muzsikusok a lampionok lüktető fényében félrehúzódva rikoltoznak, és a városka polgárai: a bányatulajdonos, a jegyző, a tanító, a pap, a körorvos, a környék bocskoros nemesei és az iparosok családostól, talán újabb címet és földet remélve, szóvirágokat görgetnek egymásra, nehogy holnapra kompromittálódjanak; a tánc folyik és a hegyilakó pásztorok saját muzsikájuk törvényeit követve, lassan és méltóságteljesen részt kérnek az ünneplésből. Anyám, Gyulay Domokosné született Fronius Krisztina, csiripelő nőstényveréb, tánclépésben szökdös egyik tiszt karjából a másikba; apám nem vesz részt a tobzódásban [...].”[3] Darvasi művében eleven és képzeletbeli, városi és tiszai, folklorisztikus-mitikus figurák mellett országos hősök sorakoznak fel, ezzel szemben „az 1978-ban a szegedi egyetem bölcsészkarán diplomát szerző Ambrus a szövegbe belekomponált egy vitriolos szegedi egyetemi kulcsregényt – az *Eldorádó* mellékszereplőinek nem egy földi mása a nyolcvanas években még virágkorában szaladgált a szegedi bölcsészkar folyosóin és fordult meg a regényben anakronisztikusan ott szereplő szegedi egyetemi helyszíneken [...].”[4]

Mindkét mű tehát szegedi regény a javából, alább mégsem összehasonlító elemzésükre, a szegedi társadalomtörténet eseményeivel való párhuzamba állításukra kerül sor. Nem is arra keressük a választ, melyik mű kulcsregény, hiszen azonosítható intézmény-, utca- és kocsmanevekkel, főként egyetemi szereplőivel ez csakis Ambrus regényéről jelenthető ki.

„Az első megjelenés helye...

A nemzedékregény 1988-ban jelent meg a Magvetőnél, melynek igazgatója 1961-től Kardos György (1918–1985) volt,[5] Aczél Györgynek (1917–1991), az akkori kulturális élet mindenható irányítójának egyik bizalmasa. A kortárs magyar irodalom kiadóját az állampárt 1982 elején jelölte ki a JAK nevezetessé lett füzetsorozatának gondozására.[6] Mint az ideológiailag kényes kérdések-

[3] *Eldorádó*. Magvető Könyvkiadó. Bp., 1988. JAK füzetek 33. 12–13. (a további utalások is az 1. kiadás oldalszámait követik).

[4] Suhai István: *Recapitulatio*. Akkor és most. Ambrus Lajos: *Eldorádó*. Élet és Irodalom, 2009. szept. 25, 25.

[5] A koncentrációs táborból szabadult Kardos 1945-ben a Honvédelmi Minisztérium katonapolitikai nyomozója, 1949-től az ÁVH katonai elhárításának alezredese lett, 1950-ben letartóztatták, majd hét és féléves börtönbüntetésre ítélték. A gyűjtőfogházban „beosztása előnyeit élvezve” mentette meg az ott raboskodó egykori Baranya megyei első titkár, Aczél életét, l. Moldova György: *Aki átlépte az árnyékát... Emlékezés és dokumentumok.* Urbis Könyvkiadó. Bp., 2001, 78–79.

[6] A József Attila Kör (JAK, 1982-ig FIJAK: Fiatal Írók József Attila Köre) a Magyar Írók Szövetsége elnökségének felügyelete alatt működött.

292

ben,[7] erről is Aczél határozott, így lett a Magvető a fiatal irodalom „legális karámja". A sorozat indulása fegyverténynek számított, mert az egyetlen eredménye volt annak az állóháborúnak, amelyet a „fiatal irodalom" a hatalom képviselőivel folytatott. A politikai felügyeletet Agárdi Péter (*1946), az MSZMP KB TKKO[8] Kulturális Alosztályának munkatársa és Tóth Dezső miniszterhelyettes látta el, olykor bevonták Kardost és Jovánovicsot.[9] A „problematikus" szerzők ellenőrzése jobbára kéziratuk elfektetésére korlátozódott, a kiadás tervszerű halogatása csak a „kettős publikálás" bűnébe esettek (a legálisan és szamizdatban egyszerre közlők) esetében vezetett eltanácsoláshoz. A pártközpont verdiktjét az irodalmi vezető, Hegedős Mária, néha Agárdi hozta a szerzők tudomására. A hátrasorolás jutott osztályrészül Ambrus kéziratának is, noha kiadása már a JAK Jankovics József vezette első szerkesztőbizottságának tervei között szerepelt.[10]

A fiatal írók „publikációs-politikai szabadságharcában", mint betyár a pandúrok között, magam is részt vettem. 1979 nyarán Ilia Mihály (*1934) ajánlására a Kulturális Minisztérium Irodalmi Főosztályára kerültem, ahol az Új Írás és a „vidéken szerkesztett" folyóiratok referense lettem. („A bizalom megingása" után a Kincskereső és a Szovjet Irodalom lett a „portfólióm".) Mellettük az írószövetséggel, a FIJAK-kal, a Móricz-ösztöndíjjal, a Szépirodalmi Kiadó *Magyarország felfedezése* sorozatával és a határon túli magyar írókkal, irodalmi évfordulókkal foglalkoztam.

A FIJAK és utóda a hatalom első (párt-) és második (állami) vonalán folytatta reménytelennek tűnő küzdelmét: a TKKO-val, valamint az általa közvetlenül, olykor tényleg telefonon irányított Kulturális (1982-től Művelődési) Minisztériummal, és a minisztérium felügyelete alatt működő írószövetséggel. A fiatal írók kitartó küzdelme a füzetek kiharcolásával nemcsak az „irodalmi életben" hozott eredményt; a szerkesztők megtanulták társaik kéziratainak gondozását, kritikáikkal, az irodalmi életben való részvételükkel „pozicionálták" az új tehetségeket,[11] ami a közéletre való felkészülés előiskolája volt. Már a FIJAK alapszabályának kínkeserves módosítása idején (1980–81) az új nemzedék hangadó tehetségei erőteljesen léptek föl a „céh" és az állampolgár autonómiájának követelésével. Ennek során a pártközponttal (a minisztériummal, írószövetséggel) már régóta nem irodalmi-esztétikai, hanem formai-szervezeti

[7] Tóth Dezső (1925–1985) irodalomtörténész, 1977-től kulturális miniszterhelyettes kedvelt fordulata volt, hogy „az irodalom különösen nagy ideológiai kitettségű terület".
[8] A Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága Tudományos, Közoktatási és Kulturális Osztálya.
[9] Jovánovics Miklós (1932–2002) 1968-tól az Új Írás főszerkesztője, 1974–86 között az Élet és Irodalom főszerkesztője, 1981–86-ban az írószövetség főtitkára volt.
[10] Jankovics József (*1949) irodalomtörténész, kritikus, szerkesztő.
[11] Géczi János értékelését l. *„...nálunk nélkül..."* 110.

293

köntösbe bújtatott, egyre hevesebb politikai csatákat vívtak.[12] A küzdelem eredményeképpen a sorozat első darabjaként 1982-ben jelent meg a *Fasírt* antológia,[13] amely „a JAK fölforgató társadalmi-politikai mondanivalójának alapszövegeit" hiánytalanul közölte.[14] Előszavában Szilágyi Ákos (*1950) akkori titkár ezt írta: „Egy olyan irodalmi korszakban, amelyben műalkotás és irányzat, író és irodalmi élet, írói műhely és irodalmi nyilvánosság, írói aktivitás és közemberi aktivitás szembeállítása az irodalmi rend alapja, jogosulttá válik minden »felforgató« tevékenység, amely az egyes művek irodalmi kontextusának, az irodalom tényleges irányzati tagoltságának kirajzolására irányul. Ez a felismerés vezette a Magyar Írók Szövetségének József Attila Körét, amikor évekkel ezelőtt az új művek számára új kiadási formát kezdeményezett."[15]

...és ideje"

1986-ban, amikor Kardos halála után Jovánovics került a kiadó élére, a sorozat a közelében sem járt a megígért 48 (a negyedik évi 12) füzetnek, még mindig csak a 20. kötetnél tartott. A JAK-közgyűlés választotta ötfős szerkesztőbizottság a kész kéziratokat a Magvető munkatársának adta le. A könyvek kolofonjában ennek megfelelően előbb a JAK-tagok – mint az *Eldorádó*ban Csapody Miklós (*1955), Dérczy Péter (*1951), Elek István (*1955), Gyurácz Ferenc (*1955), Parti Nagy Lajos (*1953), majd a közéjük delegált kiadói lektor, Körmendy Zsuzsanna (*1949) – nevét tüntették fel. Őket követte a JAK-os szerkesztő, végül a Magvető külön kolofonjában a felelős kiadó (Kardos György, majd Hegedős Mária, végül a 28. kötettől Jovánovics Miklós) és a kiadói szerkesztő (előbb Vilmon Gyula, 1987 második felétől, a 28. kötettől Körmendy Zsuzsanna). Hosszadalmas huzavona után az anyagot hamar engedélyezték, de ha felfigyeltek rá „odafönt", homályos alkuk útvesztőjében követte egymást a körmönfont érvelés, a fenyegetőzés, kérlelés, a kiadó ígéreteinek számonkérése. A kézirat sorsa abban az idegölő társasjátékban dőlt el, amelyet a pártközpont, a Magvető és a JAK szerkesztőinek Bermuda-háromszögében játszottunk le újra meg újra. A kiadó a tubusos technikára rendezkedett be: egész évben nem jelent meg semmi, ősszel aztán megnyomták a tubus közepét, és egyszerre adták ki az évi kontingensnek nagyjából a felét.

---

[12] Révész Sándor: *Aczél és korunk*. Sík Kiadó. Bp., 1997, 287–294; Drabancz M. Róbert, Fónai Mihály: *A magyar kultúrpolitika története 1920–1990*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2005, 221–222.

[13] Csapody Miklós: *FASÍRT, avagy viták a „fiatal irodalomról"*. Hungarológiai Értesítő, 6(1984)/3–4, 58.

[14] Révész: *I. m.,* 290.

[15] A József Attila Kör füzetsorozata elé. Fasírt 5–6.

294

A Tiszatáj lengyel száma és a Ion Lãncrãnjan *Beszéd Erdélyről* című könyve miatt kitört botrányok[16] után 1982 végén eltávolítottak, a füzetek második szerkesztőségének 1987-ben lettem tagja, majd elnöke. Első „saját" könyvem Lábass Endre lírai városdicsérete, *Az ünnep* lett.[17] Később Ambrus regénye mellett Bódy Gábor (1946–1985) és Hekerle László (1956–1986) posztumusz könyveit, Balázs Attila (*1955), Markó Béla (*1951), Szörényi László, Szikszai Károly (*1952), Andrassew Iván (1952–2015) munkáit, Szabados György (1939–2011) és Váczi Tamás (1956–1987) közös könyvét szerkesztettem. Utolsó kéziratom Fráter Zoltán (*1956) és Petőcz András (*1959) *Médium–Art* című experimentális költészeti antológiája volt.[18]

A nálam öt évvel idősebb Ambrus regénytervéről szegedi diákéveinkből tudtam. Amikor 1974 őszén elsőéves lettem, Ambrus már a harmadévet kezdte. Másodéven kerültem az Eötvös Kollégiumba, amely közös lépcsőházból nyílt a József Attila Kollégiummal, ahol Ambrus lakott. Meghánytuk-vetettük, meg is váltottuk saját világunkat – a regényben és az állambiztonsági jelentésekben gyakran emlegetett Gödör étterem ma is az Aradi vértanúk terére néző Eötvös Kollégium alatt látogatható.[19] Ambrus elmondta, gyakran jár Erdélybe, ahová Ilia Mihály és Keserű Bálint (*1927) küldenek vele könyveket.[20] Ő is Ilia tanítványa volt, egyike azoknak, akik „számos ponton támadják a kultúrpolitika mai irányítási módszerét és gyakorlatát, általában a párt- és állami vezetőgárdát".[21] Az állambiztonság Ilia kapcsolatairól rajzolt táblázata (1980) kiterjedt „hálózatot" mutat, „*Felső kapcsolatai*ként" Kiss Ferencet, Csoóri Sán-

---

[16] Gyuris György: *A Tiszatáj fél évszázada 1947–1997*. Somogyi-könyvtár, Szeged, 1997, 129–130, Németh György: *A Mozgó Világ története 1971–1983*. Palatinus Kiadó. Bp., 2002, 117–118., Vörös László: *Szigorúan ellenőrzött mondatok. A főszerkesztői értekezletek történetéből (1975–1996)*. Tiszatáj Könyvek. Szeged, 2004, 57–62, Csapody Miklós: *A barátkozó rejtőzködő. Emléksorok Páskándi Gézáról (1933–1995) = A díszmagyar*. Korona Kiadó. Bp., 2006, 286–289. és Vincze János: *A Lancranjan-ügy. Egy magyarellenes pamflet és fogadtatása Romániában, valamint Magyarországon.* Tiszatáj, 60 (2006)/3, 62–82.

[17] 1987. JAK füzetek 27.

[18] 1990-ben (JAK füzetek 51.). Szerkesztői jelentéseim: *Késői ünnep* 80–110.

[19] Neve onnan származik, hogy az étterem presszó-előterébe lépcsőn lehet lejutni. Közelsége miatt a környékbeli kollégiumok lakói, más egyetemiek, orvosok is gyakran látogatták.

[20] Miután harmadéves korában szüleinek levélben beszámolt róla, utazásairól az állambiztonság is tudomást szerzett, l. Csongrád megyei Rendőr-főkapitányság (a továbbiakban: CsmRfk) III/III. Osztály. Szigorúan titkos! (a továbbiakban: Szt.). Tárgy: *„Subások" fn. ügyben alkalmazott op. technika útján keletkezett anyagokból.* Összefoglaló jelentés (a továbbiakban: Öfj). Szeged, 1975. ápr. 1. O–19783/1. Valamennyi idézett jelentés: Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (a továbbiakban: ÁBTL).

[21] CsmRfk III/III: O. Szt. Tárgy: *„Subások" fn. ügyben alkalmazott op. technika útján keletkezett anyagokból*. Öfj. Szeged, 1975. ápr. 21. O–29783/1.

295

dort, Czine Mihályt és édesapámat, Csapody Istvánt tartották nyilván.[22] A *Tanítványok, „kinevelt káderek”* sora Csapody Miklós, Füzi László (*1955) évfolyamtársam, Zalán Tibor (*1954) szobatársam, továbbá Lengyel András (*1950), Duró Győző (*1953), Baka István (*1948–1995), Ambrus és mások nevét tartalmazza.[23] Ambrus lázasan szervezte a *Bölcsész* című folyóiratot is (az *Eldorádó* Egyetemi Elysiumát), amelynek új száma már két éve váratott magára. Az 1977-es Ady-centenáriumi összeállításon folyamatosan ügyködött, a szerzőket Alsóvárostól Rókusig és Tarjántól Újszegedig hajszolta, eltervezve, hogy az engedélyezőket miként cselezi ki (erről szólnak az *Eldorádó* 4, 9, 11–14. kulcsfejezetei). Engem is bevont a munkálatba, amelyben Ilia volt segítségére (a Bölcsész Ambrus Szegedről való távozása után rám maradt, az újabb szám csak 1979 áprilisában jelent meg).[24] Az évfordulós Ady-dömping ellenére meglepően jól fogadott összeállítás arról tanúskodott, hogy a sikerben a minőség mellett az éberséget kijátszó élelmességnek és a másik oldal kompromisszumkészségének is lehetett némi szerepe. Ambrus közben javában dolgozott az *Eldorádó*n is. Miután 1979 nyarán befejeztem tanulmányaimat, a szombathelyi Életünk főszerkesztője Pete György (*1944) lett, elődöm a minisztériumban. Az egyik új rovatvezető Ambrus lett, a szegedi barátság megmaradt, és amikor 1987-ben bekapcsolódtam a JAK füzetek szerkesztésébe, kéziratát Ambrus elővette újra, mert a kiadás reménye módosításokra sarkallta. Amikor odáig jutott, hogy Gyulay Kázmér de genere Kaplony „előkotorászta az összecsukott rajzasztal körüli polcokon heverő rajzokat és számsorokat, sőt azt is tudva, hogy a szekrényajtó mögött egy rejtett csappantyú elforgatásával olyan üregbe lehet benyúlni, amelyben apja, Gyulay Domokos, az első hazai vasszerkezetű ívhíd (Bogen-Hänge-Brücke) tervezője a legtitkosabb iratait tartotta” – itt következik a híd ábrázolása[25] –, a rajzot egy régi műszaki folyóiratból kimásoltam a könyvtárban. A kéziratot elolvasta Szörényi László is,[26] ínyencként ízlelve zamatos fiktív irodalmi nyelvét, mely ma is „eltalált, végig kitartott és hallatlanul humoros archaizáló stílusbravúr” gyanánt olvas-

---

[22] Kiss Ferenc (1928–1999) irodalomtörténész. ’56-os részvételéért bebörtönözték, a ’60-as évek végétől a „népi” ellenzékiek egyik kulcsembere. Csoóri Sándor (*1930) költő, az ellenzék vezéralakja. Czine Mihály (1929–1999) irodalomtörténész, 1974-től az ELTE professzora, az irodalmi közélet hangadó ellenzéki alakja. Csapody István (1930–2002) botanikus, a soproni egyetem Széchenyi-díjas c. professzora. Részt vett az ’56-os forradalomban, családjával 1957 elején tért haza Ausztriából (l. *Pályám emlékezete* 1. k. 300–322.). 1974 őszén általam került baráti kapcsolatba Ilia Mihállyal.

[23] *Azok a fontosabb kapcsolatok, akik ellenséges tevékenységével egyetértenek, támogatják célkitűzéseit.* O–19783/3.

[24] CsmRfk III/III. O. 1978. nov.13-án, 1978. dec.11-i és 1979. febr.7-i jelentései („Kecskeméti” beszámolói alapján). M–37995.

[25] Csuhai István: *Recapitulatio*. *Akkor és most*. Ambrus Lajos: *Eldorádó*. Élet és Irodalom, 2009. szept. 25, 147.

[26] Szörényi László (*1945) klasszika-filológus, irodalomtörténész, kritikus, író.

296

ható.[27] 1987 tavaszán a pesti Corso napernyője alatt (a „hideg iskola" hívei lévén hideg sörök mellett) született Szörényi nyelvi leleménye, mely szerint az imádott Garten kőpadja alatt, „puhatestű hernyó, zörgő avar" között föllelhető, gyanús szagú *pedens fructus* legyen magyarul *fringló*.[28]

A szerkesztő jelentése – kor- és nemzedéktörténet

A kéziratot 1987. április 9-én adtam le. Jelentésem szerint „Ambrus Lajos romantikus-ironikus című »áltörténelmi« regénye a 19. század második felének magyar történelmébe beleágyazott családtörténet. Szerkezete hagyományosan keretes, kompozícióját a magyar anekdotavilág, a napló, az emlékirat és a szomorújáték korabeli válfajai alakították ki. A jól tagolt, lélektani-filozófiai alapozású cselekmény már a történet elején előrevetíti végkifejletét, majd az előrevetítésből rekonstruálja önmagát. Bár a legifjabb regényhős múltidézése helyenként – a tragikus-nosztalgikus regényvilágtól, a fölidézett korhangulattól nem idegen módon – kissé talán túlírt, a história epikai hitelét nemcsak az alapszövetet alkotó történelem és allúziói alkotják, a hitelességet a megformálás mértéktartása és a filozofikus-kedélyes hangvétel adja. Mindez a szerző sajátos regényszemléletéből adódik, éppúgy, mint komótos, néha tragikus, máskor ironikus-nosztalgikus előadása, a kedélyesen archaizáló imitáló prózanyelv. »Szomorújátéka« ebben is a romantikus, a naturalizmus felé hajló századvégi magyar novella hagyományait követi. A cselekmény a '48–49-es szabadságharc reményteljes napjaiban, majd az abszolutizmus és önkényuralom első tizenöt esztendejében játszódik egy bánsági kisvárosban, azután az emlékező-naplóíró egyetemi idejének városában, az 1860-as évek elején. A regénynek történeti magja van: Maderspach Károly ruszkabányai kohómérnöknek[29] és feleségének tragikus históriája; a megtorlás módszereinek, a császári hadvezetés brutalitásának elrettentő példája 1849 után bejárta a világsajtót. Miután az asszonyt nyilvános vesszőfutásra ítélték, Maderspach – aki a valóságban is elkészítette regénybeli ívhídjának tervét – öngyilkos lett. A főhős, Gyulay Kázmér, a kései utód, aki a »revolutier« napokat gyermekként élte át, önvád és emlékidézés, titkos rekeszekben való kutakodás után deríti ki a maga számára anyja szégyenét és megháborodását, apja öngyilkosságát, hídtervének

[27] Csuhai István: *I. m.*

[28] Csuhai, *I. m.,* 49.

[29] A Bánság, de főként az Erdélyi Érchegység társadalmi képét és tájait, a '48-as napok hangulatát az író a német nemesi eredetű Maderspach (Madersbacher) család környezetéből, Károly (1791–1849) és az ugyancsak oravicai születésű Ferenc (1793–1849) honvédezredes történetéből rekonstruálja. Apjuk, János (a regénybeli Karel Fronius) bányatanácsos volt. Unokája (Károlynak, a regénybeli Gyulay Domokosnak fia), Livius (1840–1921) ugyancsak bányamérnök volt, az ő alakmása a regényhős, Gy. Kázmér (Ambrus alteregója).

297

Széchenyi általi elutasítását, a szabadságharc leveretését. A mű mégis inkább a már felnőtt fiú (Gyulay Kázmér), az apa (Gyulay Domokos) és a nagyapa (Fronius Karel) generációinak, személyiségük formálódásának és a nyomorító rendnek múltba vesző históriája. Az emlékmozaikok összerakása, az események és a lelki háttér kíméletlen föltárása arra kényszeríti a töprengő Gyulay Kázmért, hogy választ keressen az emberlét végső kérdéseire. Az író a három főalakkal kijelölt, a 18. század végétől a kiegyezés előtti évekig tartó történelmi kontinuumot jellegzetes figurákkal népesíti be: a Heidelberget és Antwerpent megjárt Némedi lelkésszel,[30] Csepregi poeticussal, a regényíróval, »az anarchiai megoldások hazai kacérjával«,[31] Szűts tanárral és másokkal, miközben az általuk reprezentált eszmetartalom valóságos korjellemzővé lesz. [...] Néha a történetmondó személyességével, máskor a távolságtartó narrátorként, vagy a történetíró modorában előadottak Gyulay Kázmér felnőtté érését bontakoztatják ki kétféle örökségével. Így lesz a bánsági szülőhely és a nosztalgikus Garten után a regénynek második színtere Szeged, az universitas városa, ahol Kázmér diáktársaival a Bach-korszak kellős közepén egyetemi újságot szerkeszt, megfigyelés és cenzúra alatt, a hatalommal való összetűzésben. Az *Elysium* körüli kínos huzavonák, helyi viharok és a diákélet hagyományosan kedélyes leírása nem különül el a családtörténet felidézésétől. A korjelző tények, díszletek, kellékek felhasználása művelődéstörténetileg is hiteles, a cselekmény vezetését sehol sem veszi át Ambrus maga teremtette régiesítő, utánzó nyelve.[32] Az *Eldorádó*t a történet, a nyelvhasználat gazdagsága és következetessége, valamint a regényidőt több mint száz évvel követő modern prózatechnika alkalmazása teszi kiváló művé."[33] A harsány narancssárga könyvecske másfél évvel később, 1988 őszén jelent meg. Szerzője így ajánlotta első, várva várt művét: „Csapody Miklós Úrnak, Jóka ördögének – szerkesztő uramnak, húzó/író uramnak szőröstől-bőröstől híve Lojás. Szombathely, 1988. október 26."[34]

---

[30] Némedi lelkész legkisebb fia Kósa Géza dendrológus, az MTA Ökológiai Kutatóközpontja osztályvezetője, akivel Ambrust együtt keresztelték a gyulai református templomban.

[31] Molnár Miklós (*1946) író, költő, műfordító alteregója. Molnár *Nincs/van tovább* c. verseskönyve a JAK füzetek 37. köteteként jelent meg (1988), szintén nagy késéssel, jóval az *Eldorádó* után.

[32] Ambrus „elbeszélőnyelve unikális minőségű – állapítja meg Papp Endre húsz esztendő múltán. – Leleményei, az egymástól a klasszikus rendszerezésekben távol lévő retorikai minőségek társítása, az archaizálás és az anakronizmusok magától értetődő összekapcsolása, sajátos »keverék« jellege, magyar, latin, német szavak vegyítése, illetve francia, orosz, olasz, angol és román kifejezések adaptálása nagy fantáziával és játékos kedvvel megteremtett, a XIX. századot megidézni kívánó nyelvet használ." *Elokvencia...* 122–126.

[33] Vö. *Késői ünnep* 89–91.

[34] Jóka ördöge (Arany János 1851-es „pórregéjéből"): baráti asztalok mellől gyakran írtunk egymásnak vidám képeslapokat, ezeken aláírás helyett egy régi, *Jókai* feliratú pecsétet használtam.

298

A szegedi kollégista fiúk többnyire a Bolyai és a József Attila Kollégiumban laktak. Az elsőévesek legtöbbje a katonáskodás után jól ismerte egymást, az albérletben lakók kezdetben „kirekesztettek" voltak, egyebekben a bölcsészek pezsgő élete az Ady téri egyetemen kívül is úgy zajlott, mint régen: elmélyült munkával, megfeszített vizsgaidőszakokkal és sok-sok irodalommal, szerelmekkel, kocsmákkal. Ambrus évfolyamának emlékezetes egyetemi alakja volt a Petőfi, Ady és a szlovák irodalom kapcsolatait kutató Csukás István (1917–2002), az új magyar irodalmi tanszék vezetője, elsőéves koromban is bölcsészkari dékán, aki, miután a felvidéki Csicsón született, ekként szerepel az *Eldorádó*ban is. „Csicsói: excessiv hadfi – elébb fő-director; majd pro-dékán; végül dékán –, ki ifjoncon, előadásain sosem felejtkezett megemlékezni erről, Dessewffy-epistolát és Mészáros-románt böngészett még takarmányozás, trágyakullózás, ganaj-almozás közben is, messzi szülőfalujában: – most, a pörre [Gyulayék renitens kompániájának fegyelmezésére – CsM] készülve, emlékeztetőt, feljegyzést készített magának. Szobája a Széna-téri épület északi sarkában, nagy alakú *tér* volt, falain nemzeti classicusaink dagerotypjei lógtak."[35] Ambrus szerint Csukás kedves hallgatója Lipák Tibor volt, „Lipták Pipi, a rőtveres poéta", aki a Zalán költői nevet már egyetemista korában fölvette. Csicsói „ex offo is tudott trottel lenni", ám „nem volt velejéig romlott, nem; – időnként alkotószabadságra vonult és írta, cédulázta az adatokat készülő nagy opuszához. Sőt, a consolidatio eljöttével néha még vizsgáin is szelíden viselkedett: egyik kedvenc tanítványa, Lipták Pipi beszélhetett nyugodtan mindenfélét összehordva néhai Tóth Elekünk harmadik alkotói korszakáról anélkül, hogy egyetlen sort is olvasott volna a classicus auctor regényeiből. Csicsói húsos arca enyhe mosolygássá formálódott, hideg, szürke szeme jóindulatot sugárzott, beleszippantott kövér cigarójába és a legmagasabb classificatiót jegyezte be a növendék-poéta indexébe. »Olvasni, olvasni, még több jó, hasznos könyvet olvasni«, mondta kenetteljesen az elképedt Pipinek, aki fehérbőrű és szeplős lévén, fiúi pietásból búbjáig pirult." Jellegzetes korjellemző alak a feljelentő is. A „tanult kolléga, ki a revolutionär napokat beosztottja lakásán töltötte, tartva valaminő haragtól, noha őrá senki sem haragudott, mivel mértékletesnek és gyávának tartották; túlbiztosította magát, philosophice, egyik collegája lakásán töltötte az ágyúzenés időt, majd mintegy köszönetül a napi adag kétszersültért, kecsketejért és cukros laskáért, a zajos napok múltával első útja az audienz-szobába vezetett, ahol tilalmas olvasmányok tárolásáért besúgta a tanult collegát: kit az új hatalom új emberei, se té, se tova, kipenderítettek hivatalából, s ki azolta is az alkohol bűzös mocsarában feredőzik."[36] A „tanult kolléga" szegedi források szerint Karácsonyi Béla (1919–1995) tör-

[35] Csuhai, *I. m.,* 100.
[36] *Uo.* 106.

299

ténész volt,[37] akit, mint vad sztálinistát '56 viharos napjaiban összevissza keresett a felbuzdult diákság. Horváth István Károly (1931–1966) irodalomtörténész klasszika-filológus bujtatta, akit később feljelentett.[38]

Többen emlékszünk botrányos eseményekre is, melyek Gyulayval és barátaival estek meg: „kari szintű" skandalumokra, illegális falragaszokra és csekélyebb rendzavarásokra, „szokványos" diákbotrányokra, részegeskedésre. A regénybeli Szucsányi István politikai nyomozó egyik (regénybeli) jelentése szerint például „Gy. K. két, universitas-szerte közismerten itkányos cimborájával (Palotás Lazi, Knissay Zalabér György) éhhomra per koponya kettő usque három liter veresbort ivott, majd ebédelő időben betértek a collegiumba, ahol az egyik emeleti szobában néminemű szóváltogatás után összetörték a berendezést és a zúzott darabokat énekszótól kísérve kiszórták az ablakon. Súlyosabb azonban, hogy a szobát díszítő status-férfiak képét meggyalázták és megtaposták, eközben fennszóval szidalmazták az ábrázolt személyeket és a megcsonkított képmásokat is kihajították az utcára. Különös szerencséjükre a collegium kulcsos kapusa felfigyelt a tavaszi légben szálldosó delicát darabokra és túlbuzgóan, mintha az urak fizetett inasa volna, fülkéjét odahagyva ügyes mozdulásokkal elkapdosta és eldugdosta az árulkodó bűnjeleket. Mire derék őreink a hely színére érkeztek, a három deák úr az alvószobában vastag horkolással szanaszét hevert. Másnap óráikon megjelentek, sőt Gyulay K. előadást tartott az assonance-ról, de úgy viselkedtek, mintha semmi sem történt volna. Gyulay K., midőn a deák-felügyelő kérdőre vonta illetlen viselkedéséért, elébb hallgatott, majd ékes blakkussággal a következőket mondta: Futu-ți gură şi paştele mătii!...".[39] Palotás Lazi a rákospalotai születésű, olasz szakos Szabó Lászlóval, Ambrus barátjával azonos (évfolyamtársai szerint az akkori évjáratok legnagyobb tehetsége volt, a '90-es évek elején meghalt). Knissay Zalabér György Talabér Györgynek, esetleg Belányi György (*1954) költőnek (nem zalai, hanem somogyi, barcsi születésű) évfolyamtársamnak lehet alakmása. A 9. fejezetben föltűnő, „okuláros, ittassága miatt társalkodásra gyakran képtelen" Nagy Pető Nagy Péternek, az Ady-szám egyik szerzőjének alteregója. Kuthy Geyza esztétáról csupán gyanítható, hogy Kiss Lajos megfelelője. Ambrus Csicsói által lemondóan emlegetett évfolyamtársa („Budai genosse – nem jó genosse") Budai Mátyással azonos.

---

[37] 1949-ben tankönyvéért kapott Kossuth-díjat. 1974/75-ben hallgatója voltam, az Árpád-korból és a bencés rend történetéből vizsgáztam nála.

[38] Vannak, akik a históriában Kiss Lajos (*1924) esztéta és Suki Béla (1930–1982) filozófus esetét, vagy (feljelentőként) Szabolcsi Gábor (1921–1989) kritikust vélik felismerni. Suki '56-ban kollégiumi nevelőtanár volt, így a Karácsonyi–Horváth-verzió tekinthető hitelesebbnek.

[39] Csuhai, *I. m.,* 111. Durva román káromkodás: „Baszd a szádat és anyád picsáját!"

300

Szaglárok

Évfolyamtársaim közül többet is megkörnyékeztek, bizonyíthatóan mégis csak „Kecskeméti Miklós”,[40] „Kovács Gábor”[41] és „Solymár Zoltán”[42] vállalkozott erre a munkára. A „Kecskeméti” fedőnevű titkos megbízott – aki nem azonos a „Subások”[43] és Bálint Sándor néprajztudós (1904–1980) ellen felhasznált „Kecskemétivel”: Hamvas Istvánnal[44] – Mariska Zoltán (*1954) volt, magyar–orosz szakos évfolyamtársunk, aki Ambrus kollégiumában lakott. Nagy Ernő főhadnagy szervezte be 1974. július 15-én,[45] 1977 májusában Zsembery Antal alhadnagy „vette át tartásra”, akinek 1977. december 14-i jelentésére Dán István alezredes, a szegedi III/III. osztály vezetője ezt írta: „Az anyagok alapján »Kecskeméti«-t egy becsületes fiúnak tartom, aki ez mellett rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek alkalmassá teszik arra, hogy az eddiginél sokkal értékesebb felderítő munkát tudjon végezni.” 6-os kartonja szerint végzése után, 1979 októberében „kérte a kapcsolat megszakítását”, ma filozófiatörténész, főiskolai docens. „Solymár” is elég közel lehetett hozzánk, hiszen feladata lett „A »Subások« fn. ügy feldolgozása folyamán felmerült hallgatók – Csapody Miklós, Ambrus Lajos megismerése, velük kapcsolat kiépítése. Ezek a személyek irányába a hírszerző lehetőségek folyamatos elmélyítése, a velük érintkező csoportokban pozíciók szerzése [...] az első évfolyamon működő speciálkollégium[46] felé orientáljuk, amelyhez román[iai] és jugoszláv[iai magyar] írók könyveinek tanulmányozása szükséges. Bori Imre egyik művéről készült elemzése publikálásával próbáljuk »Solymár«-ra irányítani Csapody Miklós vagy Ambrus Lajos figyelmét.”[47] A kollégistákat könnyen ellenőrizték, a többiek nem voltak szem előtt, mégis előfordult, hogy az albérletben lakó ellenőrizte a kollégistákat, mint a dilettáns költő, Töttős Gábor (*1954), aki „Geiszhauer” fedőnév alatt dolgozott (1986 októberében hadnagyi rendfokozata volt, 1989 decemberében elbocsátását kérte; ma ugyancsak

---

[40] „Kecskeméti” beszervezésére 1974. júl. 17-én került sor.

[41] „Kovács Gábor” (Erdei János, *1954) magyar–történelem szakos albérletben lakott, ő is filozófiával, főként Lukács György esztétikájával foglalkozott.

[42] „Solymár Zoltán” (azonosítatlan): 1974. okt. 23-tól titkos megbízott.

[43] Az ügy Bibó Lajos (1890–1972) *Subások* címmel megjelent novelláskötete (1968) után adott fedőneve mutatta, hogy „a megfigyeltek a népi írók vonzáskörében éltek és alkottak.” Péter László: *Levél besúgóimhoz = Szegedi számadás. Válogatott írások.* Bába Kiadó. Szeged, 2002, 314.

[44] Hamvas István (1929–1986) a szeged-alsóvárosi templom plébánosa volt, l. Csapody Miklós: *„A világban helytállani...”*. Bálint Sándor élete és működése 1904–1980. Korona Kiadó. Bp., 2004, 302–303, 515–517.

[45] 236475. sz. 6-os kartonját l. 6-os karton katalógus (ÁBTL).

[46] Ilia Mihály *Külföldi magyar irodalom* c. kurzusa.

[47] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *„Solymár Zoltán” fn. titkos megbízott foglalkoztatási terve*. Szeged, 1976. febr. 20. M–37111.

301

főiskolai docens).[48] „1976 decemberében meglátogatott albérletemben Zalán (lipák) [!] Tibor és Géczy [!] János,[49] majd ezt követően Ambrus Lajos – írta „Geiszhauer". – Főleg irodalmi témákról, ezen belül a költészetről, költői feladatról esett szó. [...]. Kifejtettem véleményemet, miszerint én olyan költészetet szeretnék művelni, amelyet nemcsak Magyarországon, hanem az egész világon megértenek, azaz internacionális költészetet. Ezzel szemben Zalán véleménye – amellyel Géczy is egyetértett – az volt, hogy idézem: »én se szocialista, se kapitalista költő nem akarok lenni, hanem csak magyar költő«."[50] 1977-ben az Ilia „nacionalista hatása alá került fiatalok közül operatív céllal – terv szerint – tanulmányozzuk Csapody Miklóst és [...] bölcsészhallgatókat, összegyűjtjük az ügyben rájuk vonatkozó információkat, s közülük alkalmasság esetén egy fő beszervezését végrehajtjuk."[51] Később Füzi László (*1955) és Kelemen Márton (*1955–?) évfolyamtársaimat is „tanulmányozták", hogy eldöntsék, „nevezettek közül kiket használunk fel operatív, illetve ellenséges tevékenység bizonyítása céljából." Ha nem is közülük, az előirányzott egy fő beszervezése sikerült.

Elysiumi idők

Az *Eldorádó* szegedi fejezeteinek magját az Egyetemi Elysium képezi, a fő cselekménnyszál a lapért folytatott küzdelem. Vele párhuzamosan zajlik az a nyomozás, amelyet az október 6-i megemlékezés szervezői, az ugyancsak illegális kérdőívek, bölcsészkari röpiratok szerzői után folytattak (1860-ban és 1975-ben egyaránt). A lázító iratot Máy Tamás írta és függesztette ki, „az izgatók avant-garde"-jának vezére, aki Halasi Zoltán (*1954) költővel, műfordítóval azonosítható (s aki nemcsak családneve után hasonlít „Halassi hallgatóra" is). A regényhős valóságos atyja Máy János (Johann May) osztrák tüzértiszt (1809–1851) volt, akit Klapka Komáromban ezredessé léptetett elő (1851-ben Kossuth megbízásából a Makk–May-féle titkos katonai szervezkedés bécsi ágát vezette, de még abban évben elfogták, börtönében felgyújtotta magát).[52] A retorzióról a kari vezetés hozott határozatot Csicsói elnökletével. A már a lap körüli huzakodásban is jótékony szerepet játszó „embermentő" Keresszegi secretarius Keserű Bálint (*1927) irodalomtörténész volt, a régi

[48] http://szigoruantitkos.hu (2014. 12. 5.)
[49] Géczi János (*1954) biológus, költő, író, kritikus, szerkesztő.
[50] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *Geiszhauer" fn. tmb. 1977. II. 18-i jelentéséből.* Kivonat. Szeged, 1977. febr. 18. O–19783/1. Az Ex Symposion 2007. évi 59. számának 3. belső borítóján.
[51] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *Subások" fn. bizalmas nyomozásban*. Intézkedési terv. Szeged, 1976. nov. 8. O–19783/1.
[52] Bona Gábor: *Tábornokok és törzstisztek a szabadságharcban 1848–49*, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1983 230–231 és 65–66.

302

magyar irodalmi tanszék docense, aki kari párttitkárként többünket többször megóvott a politikai (rendőri) zaklatásoktól. (Az már másutt, Ilia és Keserű, Csatári Dániel és Vajda György Mihály professzorok[53] feje fölött dőlt el, hogy nem maradhattam Szegeden. Bár a hivatalos verzió szerint nem volt gyakornoki státusz, a döntést mások hozták meg. „Csapody Miklóst nacionalista tevékenység miatt »F«[figyelő]-dossziésként ellenőrizzük, apját, dr. Csapody István soproni lakost hasonló formában a Győr–Sopron Megyei Rendőr-főkapitányság tartja ellenőrzés alatt. Az egyetem párt- és állami vezetőinek útján szükséges megakadályozni, hogy nevezett oktatóként az egyetem Bölcsészettudományi Karára kerüljön."[54])

A lapjukért küzdő Gyulaynak, Máynak, Helfy-Hell Gábornak (Heller Gábornak) és Hatvani Dénesnek (alakja nem Hatvani Dánielre [1937–2006], a kecskeméti Forrás néhai főszerkesztőjére utal), „Lovas shak-játékosnak" (Lovas Dániel újságírónak) és „Somlay collegának" (Hámori Zoltánnak) előbb tanár felügyelőjükkel kellett megharcolniuk. A 4. fejezetben feltűnő „Toujours l'amour tanár úrral" („Újlaky Rácz Jenő doctor anachorétával", aki Németh Jenőnek, a Francia Tanszék oktatójának alteregója). Németh, ma is Újlaki Németh Jenőként szerepel, a regényben „az Egyetemi Elsyium censorja, a francia kulturkampf szenvedélyes képviselője, adjunctus, s ezt kiegészítőleg teljes őszinteségű harcosa a dezolált állapotú nemzeti organismusnak, mely, mint tudjuk, a legkevesebb mértékben tűri el a hazugságot." A készülő számról Újlaky a kocsmában kezdte meg a vitát a nehezen kezelhető delikvensekkel. Gyulay eközben Hatvanit kereste, aki „elballagott a cassához, és még egy round italneműt vásárolt; erre megnyugodott, maga mellé húzta a köpőcsészét, szivarra gyújtott, hátradőlt a székben, mert tudta, hogy a következő oratio hosszú lesz, körmönfont és tanulságos. »Ez a lap, a mi kis egyetemi lapunk, tisztesség ne essék szólván, mindig is a fiatal tehetségek lapja volt. [...] álláspontom, amely tökéletesen megfelel az ország culturai érdekeinek, az, hogy a qualitásokat támogassuk, méghozzá úgy, hogy ezen erények a lehető legtágasabban lökődjenek elő. Ezen békességes irányzással átellenben áll a maguk, hogy úgy mondjam, doktrinär szemlélési módja, amely kirekeszti a böcsületesen tágas szerkesztés conceptióját. Hja. Mi ezt Magyarhonban, itt és most, másképp intézzük, mert nem óhajtunk homályos visiókat követni, és nem akarunk mások majmai lenni. [...] Ez a szám, ki kell mondanom, jelenlegi phasisában tele van infámis zagyvaságokkal.« Ezekre a szavakra, különösen a jól artikulált végszóra, Szucsányi, a szomszéd asztalnál idejét hasznosító

---

[53] Csatári Dániel (1927–2008) történész, egyetemi tanár az Új és Legújabb kori Egyetemes Történeti Tanszék, Vajda György Mihály (1914–2001) irodalomtörténész, egyetemi tanár a Világirodalmi és Összehasonlító Irodalomtörténeti Tanszék vezetője volt.

[54] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *„Subások" fn. bizalmas nyomozásban.* Jelentés. Szeged, 1978. nov. 29. O–19783/2. Vö. Alexa Károly: *Kié a szőlőhegy?* Ambrus Lajos: *Az én szőlőhegyem* = Életünk és irodalmunk, szerk. Uő., Kortárs Kiadó. Bp., 2006, 88.

303

konfidens, a székváros hatékonyságban fölülmúlhatatlan dolgozója, szürke orrpiszkálás, gyufaszálrágcsálás, óvatos böfögési machinatio közben is memorizálni kezdte az elhangzottakat [...]."[55] Szucsányi, a politikai nyomozó „olvasott férfiú volt, a székvárosi karon végezte egyetemi studiumait", aki előtt „mindannyiuk élete breviarium-szerű *szöveggyűjtemény* volt átfogó ösmeretekkel, kiemelésekkel és utólagos betoldásokkal [...]."[56] Ő is Ilia-tanítvány, Zsembery Antal volt, aki 1976 novemberében hadnagyként, 1978 áprilisában főhadnagyként működött. Csak 1983-ban lett százados,[57] mert munkaköri kötelességből éjszakánként együtt ivott színészekkel, újságírókkal. Mindenki tudta róla Szegeden, kicsoda, kedvelt módszere volt nyilvánosan mutatkozni a kiszemeltekkel. Amikor 1977-ben az újvidéki egyetem Nádas Péter *Egy családregény vége* című regényéről rendezett diákkonferenciát,[58] szocialista útleveleinkbe a tőkés ablakot vele intéztem.[59]

Újlaky a MÉK bisztróban azt is kénytelen volt elmagyarázni a zavarkodóknak, hogy „A sajtó-útoni közlés alatt értetik [...] minden olyan közlés, amely nyomda, kőnyomda, metszés által eszközöltetik, és amelynek közzététele a példányok kiosztásával már megkezdődött. Ezzel nem tisztában lenni több mint hiba, uraim! De más szakaszokból kiviláglik, hogy ebben a törvényben az előzetes censura is benne van, hadd ne idézzem tovább a passust. Az ELYSIUM is, mint a facultas jól documentált lapja, ebbe a categoriába soroland. [...] Ha jól meggondolják az urak, ugyancsak egybebonyolulva vannak az európai viszonyok, és ekkor nekem az unalmas retoricát hozzák elő! Na, ne butáskodjanak! Felvirulás, jólét, tiszta demokratia, szabadság, netalántán convent national? Ma!? Most!? Amikor p. o. oda jutottunk, hogy a polgárok házába, melyet szentnek tekintek, hová senkinek behatolnia nem szabad, szóval a polgárok házába a securitásnak kell behatolni, és felforgatni az emberek iratait és elvinni egész paksamétákat, mert egyesek exlusiv irományokat bátorkodnak furfangpoliticával a piacra dobni!"[60] Miközben a Bölcsész Ambrus minden erőfeszítése ellenére lassan vajúdott, „Kecskeméti" 1977. május 2-án Nagy Ernő főhadnagynak ezt adta írásba: „Barátom [ő maga] mesélte, hogy 1977. április 29-én (pénteken) reggel 10 óra körül találkozott [Iliával]. Ezt megelőző nap barátom Csapody Miklóssal találkozott. Csapody azt meg-

---

[55] Csuhai, *I. m.,* 23–24.
[56] *Uo.* 157–158.
[57] Zsemberyről Ilia Mihály: *„A bejutáshoz való kulcsokkal rendelkezünk"* és *„Jellemrajz – III/III-as módra"*. Forrás: www.barkaonline (2014. 12. 5.)
" és Bordás Győző: *Összefoglaló jelentés. Dokumentumnovella.* Híd, 81 (2007)/10, 86–93.
[58] A diákköri konferenciáról Balázs Attila: *Yeats, avagy Keats?* (I. M.-nak, M. I. helyett). Ex Symposion, 2007, 85.
[59] A rendszerváltozás után a Ferihegyi repülőtér biztonsági szolgálatához helyezték, azóta meghalt, l. Ilia Mihály: *„Jellemrajz..."*
[60] Csuhai, *I. m.,* 24–25.

304

előzően meglehetősen hosszú ideig nem tartózkodott Szegeden (kb. 3 hétig). Barátom véleménye szerint ez talán kapcsolatban lehet Csapody és Ilia Mihály, valamint Csatári Dániel tanárok közti, elég szorosnak látszó »munkatársi« kapcsolattal.[61] [...] a találkozón (a Gödör étteremben söröztek) Csapody arról beszélt barátomnak, hogy Ambrus Lajos, Halasi Zoltán és Heller Gábor újra kiadják a bölcsészkar időszakosan megjelenő lapját. Ők hárman szerkesztik az Ady-számot. Csapody elmondta, hogy eredetileg nem így gondolták az új számot, hanem felmérést terveztek volna a bölcsészkar hallgatói között, s ennek a szociológiai felmérésnek az adatait dolgozták volna fel. A számot betiltották, ahogy Csapody mondta.[62] Értékelés: Felszínes, de nem jelentéktelen a Csapodyval folytatott beszélgetés tartalma, melyről a kulturális vonalon dolgozó elvtársakat tájékoztatjuk."[63]

Az Ady-szám

„Hát ez meg miféle irodalom!?" – kérdezte Újlaky, előhúzva „az incriminált irományt, amely legjobban csípte a censorkodásban jócskán megedződött szemét. »Ez egy vicc!« mondta és hozzátette, ahogy ez egy tisztes tanáremberhez illik, a maga békülékeny styljében, egyszerűen és közérthetően: »Ezt a phamphletet ki kell venni.« Az ifjú rögvest constatálta, hogy Jenő doctornak az az irály nem tetszik, amelyet az Elysium redactorai egy másik universitas lapjából ollóztak, s amelynek jelentésbeli többletet és távlatot az ad, hogy a maga keresetlenül közvetlen hangján egy közelgő esemény actualitására utal. Ugyan ki nem állhatta a germanizáló bureaucratiát, de hirtelen, ahogy a mindössze egy oldalas irományt lobogtató Jenő doctorra nézett, amint az ablakkeret félhomályában lassan pakolászni kezdte táskájából a nagy- és kis-szalagos dossziékat, kissé kajánul arra gondolt, hogy bizony, a historia tanúsítja, már nem egy censor élt vissza rútul a magos bizalommal s idővel oly író lett belőle, kiből csak úgy dőlt a sok magába szedett méreg; elég itten példának csak B-re hivatkozni, aki a nagy Austria legszellemdúsabb, de leg-»polizeiwidrig«-ebb íróinak egyike; – aztán megenyhült és arra kérte a tanórára siető férfiút, hogy »erre azért még térjünk vissza«. [...] Tán a csöndes hely békés és jámbor hangulata okozta, talán a rettentően fontos elfoglaltságát többször is erélyesen kifejező tanár óhaja, hogy a disputa váratlanul engedékeny hangnemben folyt; – a kifogásolt pamphlet mégiscsak szabad utat kapott [...]. Láthatják, milyen elegáns mozdulattal borítok fátylat a múltra, milyen egyszerű természetesség-

[61] „Kecskeméti" sejtése helyes volt: hosszabb időkre is Kolozsvárra utaztam kutatni.

[62] A már a kari KISZ-vezetés ellenállásán megbukott felmérés a hallgatók véleményét tudakolta volna, olyan kérdésekkel vegyítve, amelyekre a kérdezők politikai válaszokat vártak.

[63] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *Kecskeméti" fn. tmb-vel tartott találkozóról*. Jelentés. M–37955.

305

gel hagyom figyelmen kívül a közelmúlt eseményeit és kívánnám, sőt! parancsolnám maguknak, hogy nőjenek fel már végre az uccagyerkőcségükből, de mint köztudott, nem vagyok parancsár. [...] Halassi hallgató volt az, aki már a M. É. K. bistrotban ki-kinézve az ablakon, ahonnét ugyan most se látott bódor lovancot, se hugyozó tehenet, ám békés galambok feredtek a szürke porban, a korai, finom napsütésben; ő volt, aki veres képpel megtámadta a chef redacteurt, Gyulay Kázmért, amiért az el nem ítélhető módon belement az elfogadhatatlan compromissumokba s ezzel egyrészt az árulás mocskát vette magára, egyúttal a züllés fertelmes pocsolyájába lökte a jeles organumot. Szucsányi mester, a szomszéd asztalnál idejét hasznosító confidens, a székváros hatékonyságában verhetetlen dolgozója a veresképű fiatalember minden szavát, itatós a téntát, úgy itta magába [...]."[64] Azt már nem Szucsányi, hanem „Kecskeméti" adta az állambiztonság tudtára, hogy a Bölcsész most már hamarosan várható. „Barátom elmondta, hogy még ez év novembere körül megjelenik a Bölcsész c. folyóirat új száma, amely tartalmilag kizárólag Ady Endrével foglalkozik. A megbízott főszerkesztő Ambrus Lajos V. éves hallgató, aki jelenleg a JADO 304-es szobájában lakik.[65] A szám a következő hallgatók cikkeit fogja közölni: Ambrus Lajos (barátom nem ismeri), Nagy Péter, Csapody Miklós (Csucsai kastélyról ír), Mariska Zoltán (Ady és Lukács), Lipák Tibor (Babonák ürügyén – Ady babonáiról), Lovass [Lovas] Dániel (A tudás fája). A számot valószínűleg Ilia Mihály tanár fogja lektorálni, akinek már bemutatták a cikkeket. Szeged, 1977. október 26."[66] „Barátom" azt jelentette, Ambrust nem ismeri, noha közös emeleten laktak, ráadásul Ambrus „Kecskemétit" „meghívta a JATE KISZ-klubba, s a »Bölcsész« c. lap kb. december 20-ig megjelenő Ady-számáról beszélgettek. [Ambrus] kihangsúlyozta, hogy egyedül dr. Ilia Mihály segített a lektorálás címén, mellette még dr. Krajkó András[67] volt megbízva szakmai felügyelettel az Ady-szám vonatkozásában."[68] Amikor az Elysium napvilágot látott, Szucsányi „már a plebejus hangvételű beszédmodor legelső megjelenésekor tudta, hogy az örök élc céltáblájául szolgáló röndérek lesznek kiszolgáltatva az olvasók haragjának; elsápadt és azonnal elhatározta, hogy rögvest bemegy az universitasra és lobogtatva bemutatja Csicsói dékánnak ezt a számot, s mint corpus delictit, Újlaky Rácz Jenő orra alá nyomja, kikérve magának, hogy tudatosan manipulált beállítással ellenséges hangulatot szítsanak a békés lakosság körében. Talált ugyan néhány érdektelen verset,

[64] Csuhai, *I. m.,* 155–157.
[65] A József Attila Diákotthon, Ambrus és a többiek kollégiuma.
[66] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *Bölcsész c. lap Ady száma*. Jelentés. Szeged, 1977. okt. 26. M–37955. A szám Ilia nevét nem tünteti fel, lektori közreműködése nem volt hivatalos.
[67] Krajkó András (1927–2003) docens, az új magyar irodalomtörténeti tanszék balos oktatója.
[68] CsmRfk III/III. O. Szt. Tárgy: *„Kecskeméti" fn. tmb.-vel tartott találkozóról.* Jelentés. Szeged, 1977. dec. 14. M–37955.

306

amelyek, megítélése szerint a szokásos zsengék közé tartoztak; néhány avanti költeményt Lipták Pipi tollából, de ez sem izgatta túlságosan, mivel sose vágyott az újmódi poeticák befogadására, de amint tovább lapozott, jóleső érzéssel nyugtázta, mégsem volt hatástalan Jenő doctor censori működése."[69] Az *Irodalom, historia* rovat helyén ugyanis ez állt: „A hazai irodalom ma két alapvető themával nem foglalkozhat", s következett három üres oldal, vastagon szedett CENSURAT-tal átlósan áthúzva.

A valóságos Bölcsész a József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara KISZ-szervezetének lapjaként 1977 decemberében jelent meg 82 oldalon, főszerkesztőként Ambrus, felelős szerkesztőként Németh Jenő jegyezte. Felelős kiadója Rácz János oktatási rektor-helyettes, a Tudományos szocializmus Tanszék vezetője volt, 659/77. engedélyszám alatt a JATE Sokszorosító Üzemében állították elő A/4-es méretben, 400 példányban. „Számunk nem elsősorban a mostani Ady-centenáriumnak szól – írta Ambrus a beköszöntőben. – Szerkesztőségünket évek óta foglalkoztatja a gondolati egység hiányának vizsgálata: kortársaink, fiatal értelmiségünk fokozódó szellemi-etikai szétforgácsolódása, amelynek olyan jeleivel, mint a közösségi életvitel megmerevedése, a személyiség integritásnak csorbulása, a szakmai felületesség, a társadalmi-politikai érdektelenség – nap-nap után találkozhatunk. Hiszünk abban, hogy *»Az ÉLET elemzésének csak az adhat értelmet, ha az elemzés újra rátalál az* életre.«* Összeállításunk olyan kísérletgyűjtemény, amely egy, a mai mindennapokban is mértékül állítható szociális gondolkodót próbál testközelbe hozni: Ady Endrét. *Mészöly Miklós: *A tágasság iskolája*"[70] A szám írásai: Lovas Dániel: *A kényszerűség fája*, Hámori Zoltán: *Tas Péter nem röhög a pohárba,*[71] Csapody Miklós: *Ady hídja*, Berkes Tamás: *Egy pillanatfelvétel lehetősége*, Nagy Péter: *Ady-tanítás a szakközépiskolában*, Mariska Zoltán: *Ady és Lukács*, Zalán Tibor: *Babonák ürügyén*. A szövegek között Tarnóczy Zoltán ironikus tollrajzai láthatók, a halványzöld címlapot a magyar kártya Nyár lapja, a hátoldalt az Ady-arcképes 500 forintos bankjegy díszíti. Az újság megjelenését Ambrus propagandájának és Zelei Miklós (*1948) kapcsolatainak köszönhetően a szegedi és az országos napilapok is megírták. A Tiszatáj is hírt adott róla,[72] a kolozsvári Korunkban *Azok az ifjú szívek...* címmel Kántor Lajos hosszan szemlézte.[73] Fogadtatása a hallgatóságban és hivatalos egyetemi körökben is elismerő volt, ez lehetett egyik oka annak, hogy az állambiztonság nem foglalkozott többé ezzel a számmal, később annál többet némelyik szerzővel.

---

[69] Csuhai, *I. m.,* 160–161.
[70] *III. Naplójegyzetek,* 746.
[71] Hámori Zoltán, a Dunántúli Napló nyugdíjas főszerkesztője is Ambrus csoporttársa volt.
[72] Tiszatáj, 1978. 32. évf. 2. 110.
[73] Korunk, 1978. 37. évf. 4. 350–351.

307

Irodalomjegyzék

Alexa Károly: *Kié a szőlőhegy?* Ambrus Lajos: *Az én szőlőhegyem* = Életünk és irodalmunk, szerk. Uő, Kortárs Kiadó. Bp., 2006.

Balázs Attila: *Yeats, avagy Keats?* (I. M.-nak, M. I. helyett). Ex Symposion, 2007.

Bona Gábor: *Tábornokok és törzstisztek a szabadságharcban 1848–49*, Zrínyi Katonai Kiadó, Bp., 1983.

Bordás Győző: *Összefoglaló jelentés*. *Dokumentumnovella.* Híd, 81 (2007)/10.

Csapody István: *Pályám emlékezete* 1. k. Pytheas Kiadó, Bp., 2010.

Csapody Miklós: *„A világban helytállani..."*. Bálint Sándor élete és működése 1904–1980. Korona Kiadó, Bp., 2004.

Csapody Miklós: *A barátkozó rejtőzködő. Emléksorok Páskándi Gézáról (1933–1995) = A díszmagyar*. Korona Kiadó, Bp., 2006.

Csapody Miklós: *FASÍRT, avagy viták a „fiatal irodalomról"*. Hungarológiai Értesítő, 6(1984)/3–4. 58–59.

Csapody Miklós: *Pályafutásom a Szekuritáténál = Titkosan – nyíltan*. *Korunk-történetek a titkosszolgálatok működéséről.* Szerk. Kántor Lajos, Korunk–Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 2014.

Csapody Miklós: *Szerkesztői fiók = Késői ünnep*. Korona Kiadó, Bp., 2008.

Csuhai István: *Recapitulatio*. *Akkor és most*. Ambrus Lajos: *Eldorádó*. Élet és Irodalom, 2009. szept. 25.

Drabancz M. Róbert, Fónai Mihály: *A magyar kultúrpolitika története 1920–1990*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2005.

Gáspár György (szerk.): *„...nálunk nélkül a jelen nem létezik..." Szemelvények a Móricz Zsigmond irodalmi ösztöndíj 30 éves történetéből.* Hungarofest Kft., Bp., 2004.

Gyuris György: *A Tiszatáj fél évszázada 1947–1997*. Somogyi-könyvtár, Szeged, 1997.

Ilia Mihály: *„A bejutáshoz való kulcsokkal rendelkezünk"* és *„Jellemrajz – III/III-as módra"*. Forrás: www.barkaonline (2014. 12. 5.)

Mészöly Miklós: *III. Naplójegyzetek*. In: *A tágasság iskolája*. Magvető Könyvkiadó, Bp., 1977.

Moldova György: *Aki átlépte az árnyékát... Emlékezés és dokumentumok.* Urbis Könyvkiadó, Bp., 2001.

Németh György: *A Mozgó Világ története 1971–1983*. Palatinus Kiadó. Bp., 2002.

Papp Endre: *Elokvencia és utilitaritás*. Hitel, 22 (2009)/12.

Péter László: *Levél besúgóimhoz = Szegedi számadás*. *Válogatott írások.* Bába Kiadó, Szeged, 2002.

Révész Sándor: *Aczél és korunk*. Sík Kiadó, Bp., 1997.

Tabajdi Gábor – Ungváry Krisztián: *Elhallgatott múlt*. *A pártállam és a belügy. A politikai rendőrség működése Magyarországon 1956–1990.* 1956-os Intézet–Corvina Kiadó, Bp. 2008.

Veres András szerk.: *A hetvenes évek kultúrája*. *Tanácskozás a Fiatal Művészek Klubjában 1980. április 10–12. Dokumentumválogatás.* Balassi Kiadó, Bp., 2002.

Vincze János: *A Lancranjan-ügy*. *Egy magyarellenes pamflet és fogadtatása Romániában, valamint Magyarországon.* Tiszatáj, 60 (2006)/3.

Vörös László: *Szigorúan ellenőrzött mondatok*. *A főszerkesztői értekezletek történetéből (1975–1996)*. Tiszatáj Könyvek, Szeged, 2004.

308

PAPP EMESE

Emlékezetalakzatok Bogdán József *Zilált papi imák* című kötetében[1]

A közösség és identitás téma tág területének egyik szeletét teheti izgalmassá az emlékezet kérdése az irodalomban. Az irodalmi emlékezet egyik vezető teoretikusa Renate Lachmann szerint az irodalom a *par excellance* mnemonikus művészet, mert az irodalom a kultúra emlékezete, nem egyszerűen feljegyzési és tárolási eszköz, hanem kommemoratív cselekedetek összessége: benne virtuálisan megvan minden olyan szöveg, amelyet létrehozott a kultúra és amely alkotja a kultúrát.

Ha valaki egy közösség lelkipásztoraként szolgál, jeles helyre kerülhet ott, és szerepet kaphat a közösségben lévő csoportok identitásának művelésében. Ha pedig költő, viccesen „poeta reverenda", a nyelv művelését is segítheti, főként ha hatást gyakorol úgy is, mint médiaszemélyiség. Személye átjárhatja tehát az egyéni kulturálódást, de a közösségi és a társadalmi rétegeket, vonatkozásokat úgyszintén. Ez működik a költő papi szolgálatában, és előtűnik a papi szolgálat által inspirált költészetben. „Az egyén kultúráját nem lehet izolálni a csoportétól, a csoport kultúráját pedig nem lehet elvonatkoztatni a társadalom egészétől, és »tökéletesség«-fogalmunknak egyszerre kell tartalmaznia a »kultúra« mindhárom jelentését."[2] Egy sajátos vajdasági szántás lehet a pap, Bodgán József *Zilált papi imák* című kötete. Számvetés is, hiszen válogatás ez a költő harminc éves életművéből. Ha pedig verseiből az emlékezet kérdésének játékterébe állítunk néhányat, az tovább barázdálhatja az emlékezetre való reflexiónkat, és elvethet néhány új szempontot a már említett talajon. A kérdés pedig az, hogy miféle magányos és közös barázdák lennének ezek, milyen helyi jellegzetességű emlékezetalakzatokat vetnek vagy ültetnek el a versei e kötetben?

[1] A tanulmány az MMA–MTKK támogatásával készült.
[2] Eliot, T. S.: *A kultúra meghatározása.* Szent István Társulat, Budapest, 2003, 22.

309

Az, hogy valami miért és mikor válik fontossá vagy érdekessé több tényező függvénye. A roma származású, árvaként felnőtt, kisebbségi létben élő katolikus pap, Európa és a Balkán határán Szeribában, Vajdaságban él. Az elmúlt egy évben egy bánáti városban, Kikindán szolgált. A magyarul író költő egy cseh kisebbség papjaként folytatja papi hivatását 2014 augusztusától Bánát délkeleti csücskében, a román határ melletti Fehértemplomon. Szórványmagyarok között a kikopott és elszerbesített cseh nyelven misézik, elvétve magyarul. Ebben a „nyelvtelenségben" vagy soknyelvű állapotban az identitásrepertoár gazdagsága, amellyel az élet őt megajándékozta, inspirációs forrássá teszi életművében az emlékezet kérdését (is). Helyzete a jövőre tekintettel is fontos szempontokat vet fel a nyelv és az identitás, az emlékezet és identitás kérdése kapcsán. Például azt, hogy hogyan műveli anyanyelvét egy félig szerbül, félig csehül prédikáló költő egy olyan közegben, ahol nem is élnek magyarok? Hogyan őrzi emlékezete a nyelvet, az irodalmat? Hogyan teremt kultúrát egy ilyen helyzet, esetleg milyen új irodalmi műveket, műfajokat a helyzet furcsasága, nehézsége? Milyen viszonyba állítja ez a nyelv és az identitás kérdését az emlékezet és felejtés mérlegén? Következhet-e termékeny együttműködés ebből az élethelyzetből, amelyben a múlt a felejtés kitettségében halványul, esetleg erősödik? Egyértelmű-e a válasz, hiszen ha valami veszélyben van, éppen ezért nagyobb figyelmet kaphat életünkben. A személyes élettörténetből, élethelyzeből, egy szekularizált társadalomban betöltött szerepből, a „balkániságból"[3], és a fel nem dolgozott történelmi helyzetből egyaránt fakadnak érdekes nézőpontok. Mivel „az identitás az emlékezet-diskurzus része",[4] ezért az egyéni és a kollektív emlékezet is sokat elárul a jelenbeli emlékező igényeiről és szempontjairól. Egyes gondolkodók úgy vélik, hogy az emlékezet is veszélyben van, és inkább a felejtés talaján állunk. Az emlékezetnek van stratégiája, a felejtésnek viszont nincsen. Márai tehetetlenségre és tanácstalanságra meghívott mondatát igazolnánk – hogy „emlékeink szétesnek, mint a régi szövetek" –, ha valóban hinnénk a fenti mondatoknak. Pierre Nora[5] paradox mondata szerint „azért beszélünk annyit az emlékezetről, mert már nincs."[6] Mégis kibontakozni látszik a paradoxon. Hiszen ha valamiről beszélünk, a beszéd

[3] Az identitás és az emlékezet fogalma kéz a kézben jár, és egy harmadik ellentmondásos kategóriát is kézen fog, ami a: balkáni. Maria Todorova: *Learning memory, remembering identity,* in: Maria Todorova: Balkan Identities, New York University Press, 2004, 1–2.

[4] Kerwin Lee Klein, 'On the Emergence of Memory in Historical Discourse', Representations, 69, 2000, 143.

[5] A 20. századból Freud, Banjamin, Bergson. Aby Warburg nevét emelhetnénk ki az emlékezet kutatása kapcsán, a nyolcvanas évek közepétől pedig néhány új teoretikusa Pierre Nora, Aleida és Jan Assmann.

[6] Nora, Pierre: *Emlékezet és történelem között: a helyek problematikája*. Aetas (1999)/3, 142–157. http://www.aetas.hu/1999_3/99-3-10.htm, Pierre Nora: Emlékezet és történelem között, A helyek problematikája. (014. 06. 23.)

310

által emlékezünk rá. Ha pedig a nem létezőt szóba hozzuk, éppen az által tesszük létezővé. Ha pedig létezővé tettük, újra ott az esély rá, hogy helyet kapjon a kultúra rendező elvének összetartó egészében.

Ha valamit a társadalom vagy a közösség már nem tart aktuálisnak, esetleg a társadalom átformálódott struktúrája miatt nincs is jelen, pontosan a hiánya teheti szükségessé a rá való emlékezést. Erra példa a szekularizált társadalomban a művészet és vallás szerves kapcsolata. T. S. Eliot *A kultúra meghatározása* című művében azt állítja, hogy „A vallási gondolkodás és a vallási gyakorlat, a filozófia és a művészet – valamennyien elszigetelt tertületekké kezdenek alakulni, és olyan csoportok művelik őket, amelyek nincsenek beszélő viszonyban egymással. A művészi érzékenység attól lett szegényebb, hogy elvált a vallási érzékenységtől, a vallási érzékenység pedig attó1, hogy elszakadt a művészettől". Ha mégis találunk olyan „helyet" vagy személyt, ahol e két „érzékenység" metszi egymást, esetleg fedésbe is kerül, e területeknek együttállása szintén indokolttá teszi érdeklődésünket. Egyik érdeme talán éppen ez A *Zilált papi imák* című válogatáskötetnek, amely 2013-ban jelent meg az Unicus Műhely gondozásában.

Bogdán Józsefet papköltőként könyvelik, „poeta reverendaként" tartják számon. Egyik verséből ki is olvashatjuk ezt az önazonosságot: „én lenni pap misézni sok falu/ imazsámolyt oltárt enni a szú". Mégis szívesebben írnám azt, hogy pap és költő. Szívesebben vennék kölcsön egy másik analógiát, a költő és katolikus Pilinszky Jánosét. Bár a beszélő helyzete egy papi szerepből fakad, akit temetni hívnak, aki plébános úr, lírai hangja sokszor mégis egy civil személyé. Olyané, aki előbb lett költő, később lett pap, és ezt a beszédmódot képes szövegeiben is megtartani. Ebből egy olyan teremtő ellentmondás születik, ami megmozgatja Bogdán verstémáit. „én lenni lelkész temetni a holtak/ kik tegnapelőtt még itt zakatoltak/ ölteni palást lenni mindig résen/ parádés ló egy pompás temetésen."

A *Zilált papi imák* című kötete az első magyarországi megjelenésű könyve, a tizenegy Vajdaságban kiadott kötete után. 2013-ban Budapesten, az Unicus Műhely gondozásában jelent meg harminc év munkájának válogatásaként. A hét részre tagolt szerkezet tematikus, százegy szöveget tartalmaz, a ciklusok címe sokszor az első vers címét viseli. Szilaveczky Csilla, a szerkesztő az előszóban bemutatja Bogdán atyát. Az előző kötetekkel kisebb-nagyobb átfedésben olvashatjuk ezeket a verseket, amelyekben több húron pendül a bogdáni papi és kölői hang, és nem is szól egyként a szövegekben. Nem is baj ez. A válogatásba ugyan belekerültek olyan írások is, amelyek inkább közéleti szempontból lehetnek fontosak, mások nyelvgyakorlatként érdekesek, de ezekben is mindig található néhány erős sor.

A versbeszélő pozícióján ugyan érezni a papi hivatás hangvételét és az imádságos emberét is, sokszor azonban ettől teljesen mentessé válnak hangjai, képei. Kiemelkedő figyelmet érdemel ily módon a Színvallás ciklus. „Vak napraforgók/ hajtják kerek arcukat/ a föld ölébe." (Szeptember) „Kripta kö-

311

véről/ felszedett rongy arcokat/ gyűrök zsebembe." (November) A Bogdán-poétika a távlatok pontos miniatűrré rajzolásával adja ki legáttetszőbb ékszereit. A kis képekké sűrített elmélkedni és „mondogatni való" három sorok nem színtiszta vallásról árulkodnak, sokkal inkább a haikuba-költés színvonalas képességéről. „A fagyos föld most/ fogva tart egy kavicsot./ Holnap engem is." (December)

Isten ékszerei címet viseli az a ciklus, amelyben a teremtett valóság apró kincseire néz megszépítő tekintetével. A bogarak, helyzetek széppé látása, széppé olvasása ugyanúgy jellemvonása ennek a poétikának, mint a szenvedésre, az idegen vagy a másik szenvedésére való érzékenység. A kötetnek ebben a részében olvashatjuk a *Remegés* című verset, amely négy haikuszerű versszakból áll össze. „Lombkoronában/ feszes hálót fon a pók./ Hold remeg rajta.// Ki szabadít meg,/ színtelen magányos arc,/ talán a hajnal?// Ikertestvéred,/ ki nyugtalanul forog/ a tó fenekén?// Vagy mindörökre/ itt maradsz velünk – nézd csak/ mi is remegünk."

A könyv a kis papi versekkel indít. Itt tudhatjuk meg tőle, hogy „a vasárnapi nagymisék/ után nem érdemes ölelésre tárni karod/ mert úgy maradsz mint krisztus a kálvárián." A költészetében tematizálódik a „pap vagyok", az „ezüstmisés pap", „a falu papja", mégis annak „palástja úgy csattog a szélben, mint vadlibák szárnya odafönn az égen." Ugyanis a szerzői szerep verstémaként való jelenléte inkább profán papi hangon szólal meg. Poétikájának erénye volna ez, mintsem hibája, hiszen a sokszor komorúságba temetett bús költő panaszairól éppen a nyelvi komiszság és könnyedség emeli fel tekintetünket. Nyelvét éppen saját hivatásában tapasztalt helyzeteire ölti groteszk humorával. Bogdán képes arra, hogy kívülről, távolságot teremtve, világiasan tekintsen a papságra, hogy a nyelv szentségében a költészet formai „szemtelenségével" mérjen kritikát vagy éppen önkritikát. Még akár a halál és temetés kérdésében is. Az ismételgetés eszközével szólal meg például a „maga még él plébános úr maga még/ plébános úr maga még él plébános/ úr szent perpetua és felicitász vértanú/ asszonyok és istennek minden szentjei/ lelki tiszta edény tiszteletes edény/ ájtatosságnak jeles edénye titkos értelmű/ rózsa maga még él plébános úr maga/ még él plébános úr maga még él plébános/ úr a piacon a maris a dékányék lánya mortusz/ azt mondta ágyban párnák közt amen/ eldobta a pap a kanalat nem eszik már/ több versbefőttet azt mondta nyugodjon/ békében zsoltárrozzon immár a halottaknak/ nagy disznó volt az istenadta nagy százkilós/ disznót kapott a bérmálásra". (Maga még él plébános úr). Mintha egy rózsafüzér-imádságot hadarna ziláltan egy hívő, hírt vivő nénike a piacon, vagy cifrán csűrve csavarva ha nem is káromkodna, de imádságos szavakat variálna és permutálna megilletődött csodálkozását árulva disznóhús vagy túró helyett a piacon. Bogdán mélységéből visszafecseg a vígság, és nem hallgatja el az onnan feljövő abszurd, ironikus ízeket sem. „Vegyen, kérem szépen, három-királyokat,/ Vegyen Szűzanyát is, Szent Józsefet sokat./ Ebben az üzletben nincsen, ami nincsen."/ Karácsony tájékán legolcsóbb az Is-

312

ten.// [...] „Van még tizenhárom kétpúpú tevém is./ Tavaly szereztem be nagy nehezen én is./ Már megint egy koldus! Takarodj el innen!"/ Karácsony tájékán legolcsóbb az Isten. (Karácsonyi vásár)

A központozás elhagyása egy jellemző verselési mód költőnknél, ami a sokféle jelentés teremtése által vibrálóvá, pulzálóvá teszi a szövegeket. Mozgásba lendíti a jelentésrétegeket, és az olvasó örömét leli az ebből fakadó groteszk, leleményes megoldásokban. A *Lenni szárnytalan* című vers például Domonkos István *Kormányeltörésben* című versére kacsint cinkosan. Az infinitivuszban való beszédmód átvétele két „lenni" verset is teremtett a kötetben. „Én lenni nőtlen nem férfiatlan/ vágyni a mennyország jó meleg katlan(...)nézni néhanap az őrgébicsek/ repülnék Isten mért nem érti meg/ ikarusz szárnyak gyönge ragasztó/ megbuggyant immár minden földi jó/ szentlélek billeg törtszárnyú galamb/ nézni jobbra-balra akár a rab". Gazdag az a szerepkészlet, amiből a termékeny szerepkonfliktusok születnek a versekben tematizálva. Bogdán zsonglőrködik ezzel az identitásrepertoárral. Szerepverseiben beszél a családról, apósa szétfolyó mosolyáról egy olcsó koporsóban, a szomszédról, aki megmártózik mindig hűséges asszonya tekintetében, kislányáról, akinek tejszaga a hálószobában, lagymatag félórás prédikációjáról, a vajdasági magyar cigányokról, akik „ egy éjszaka leforgása alatt megöregszenek/ kicsi húgom is már nagymama" , „a szépség és a rettenet között feszülő/ acéldróton egyensúlyoznak", aki olyan, hogy „nem emel emlékműveket és nem rendel misét/ nem merevül kővé ha a cigány himnusz hallja/ a csergacsárdában lenyeli saját nyelvét/ „Zhanes romanes?" „Chi zhanao temerel o mamo!" (Tudsz cigányul? Haljon meg az anyám, ha tudok!) Az egymást gazdagító nézőpontok, akár a cigány, akár a magyar, akár a papi, akár annak pandanja a férfiúi, vagy a szentekkel együtt rezdülő, olyan eredeti bogdáni hangokon szól, amit érdemes ebben a sokszólamúságában kifülelnünk. A falvak nevének csengésén játszott ujjgyakorlatok a *Melence, Veprőd, Szekerény, Székelykeve* című versek. Falusi krónikásként is regél.

A férfiasság, a finom érzékiség is ott leskel a versek soraiban. Ezt a sejtető beszédmódot a Csonti István néven publikált költeményekből is láthatjuk. De itt is olvashatjuk, hogy távrecsegővel hívja fel egy hölgy, hogy közölje gyarló ember, vagy arról faggatják, hogy volt-e már szerelmes, esetleg rászólnak, hogy „mit morog plébános úr irgum-burgum/ mit morog inkább rántson le egy papramorgót", ami a falusi kántorok énekhangját javító pálinka.

Az utolsó ciklus a *Fohász a déli végeken* címet viseli. A történelmi múltat nem űzi ki sem érzelmi, sem értelmi, sem akarati világából. A szenvedésére való figyelem is arcot kap *A kórógyi kislány* című versében például. A közelmúlt háborús eseményeit nem direkt módon nevezi meg. Képeiből asszociálhatunk rá, „Szemünkben tollászkodó vészmadár van./Nem Húsvét, Nagypéntek, az kell nekünk." (Helyzetjelentés); vagy „A parlagon egy gyászbogár/ a szárnytörött lepkére vár.// Ilyen nyarunk nem volt soha,/ halálfejes a zöld moha." (Micsoda nyár!)

313

Erénye az is, ahogyan az édesanya kérdését sem csak „hóporosan”, hanem a pátosz mellett ironikus és önironikus humorral kezeli. „vannak édesanyák akik megeszik/ plébános fiukat mint szalvétába csavart/ csirkecombot először a lábukat/ szopogatják le nagy élvezettel” A résnyire nyitott ajtó ciklusban gyereknyelven beszél, gyerekként lát „Kisfiam, az aszpirin ott van/ az asztalfiókban, és egy pohár/ vizet is kérek./ Hirtelen a frissen meszelt/falhoz csapódik. Minta a falon./ Minta mama.” Egy szürreális képben is láttatja: „Anyám rózsaszín hálóingben a gázkályha/ fölött lebeg, egyszer csak a feszes pókhálóbah/ gabalyodik.Fejjel lefelé lóg, mint egy denevér/ – hiába kiabál: „Hékám, segíts már az Istenre/ kérlek, hékám, a fejembe száll a vér!”/ Apám már rég a csillogó forgóajtó előtt áll,/ Hogy beszédüljön a város forgatagába.” Az anya motívuma a személyes: „Szélűzötten fajd/ ejti a hóba magát./ Örök alvókamra ez/ a végállomás.// Finom hópor éjszaka,/ mikor meghalt anyuka.” (Anyuka), de a társadalmi, nemzeti emlékezet és felejtés síkján is megszólal. Különösen szép szöveg a kötetet záró *Levél édesanyámnak* című írás, amely egy fiktív üzenet bensőséges megszólalása. Attól, hogy a szubjektív élmény több év távlatából szól, a fájdalom rétegeit egyszerű, kongó mondatokká csiszolta egy olyan lelki térben, amit ötven év tágított élettörténetté. „Idézet ebből!” A kötet legszebb imádsága ez a vallomás, amelybe két verset is beleillesztett szerzőnk.

Az emlékezet kérdésének kutatására ma több tudományterület is bejelentette az igényét. Vizsgálják az idegtudományok, a történelemtudomány, a pszichológia, a szociológia, a szociálpszichológia, a kultúratudományok területén is. Bogdán József költészetére a kultúratudományok, a kulturális emlékezet és az irodalom kapcsolatán keresztül tekintünk.

Az emlékezetkutatásban meglévő kutatási irányok közül néhányat – amelyet indokoltnak látunk a meglévőkből – párbeszédbe állítunk a költeményekben jelen lévő emlékezetműködéssel. Legyen szó akár személyes, akár társadalmi, akár kulturális emlékezetről.[7]

Az emlékezetkutatásban hat féle irány vázolható fel a kultúra szempontjából. Nem releváns mind a hat irány szempontjából értelmezni a kötetet, csak néhány olyan szempontot ragadnék ki, amit a kötetben lévő költemények indokolnak. A megközelítésmódot és a fogalmi készletet az összehasonlító irodalomtudomány adja, amely párbeszédben áll a vallásos tapasztalattal, a kultúratudomány területével és az esztétika szempontrendszerével is. Célja az, hogy egy gondolatmenet erejéig bemutassa, hogy a fent megnevezett néhány kulcsfogalom milyen szellemi játékteret kezdeményez és enged a kötet verseiben.

---

[7] Ez a tipológia Jan Assmann nevéhez kötődik. Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezet és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.

314

Emlékezetalakzatnak tekintünk minden olyan reflexiót a múltra, amely egy sajátos szempontú visszatekintés a költeményben, és vonzáskörzetébe hoz bizonyos típusokat, kategóriákat az emlékezetkutatásban megnevezettek közül. Ezek sajátos együttmozgása adja ki az emlékezet alakzatát. Ez lehet személyes jellegű, lehet társadalmi szintű, és lehet a kultúrát érintő emlékezés is. Az emlékezetkutatás különbféle területei megfogalmaznak kategóriákat és tipológiákat, amelyek aktiválódhatnak a szövegekben, és „egymásra rakódva" sajátos alakot öltenek a versekben.

Három terület van, ahol a posztmodern szellem különösen jól megfigyelhető. A szubjektum kérdése, a történelemhez való viszony, és a hagyományhoz való viszony alapján. Johan Baptist Metz és Bogdán gondolkodásának logikája között szoros párhuzamot figyelhetünk meg. Míg az egyik teoretikus síkon mutatja be a szenvedő emlékezet kategóriáját, addig Bogdán költeményeiben a versbeszélő pozíciójának tekintete figyeli meg ezzel rokonítható módon az őt körülvevő világot. Metz szerint a szubjektum frangmentálódásával és kioltásával eltűnik az ember, és a felelősséget képviselő szubjektum. Szociológiai szempontból ezt Luhmann a társadalom struktúrájából vezeti le, miszerint az intézményekben legitimmé válik a tudatlanság, ami a szintén a felelősség megszüntetésével egyenlő. Metz a történelmet az emberiség egységes szenvedéstörténeteként értelmezi. A kis történetek iránti rokonszenvnek erkölcsi következményeket tulajdonít, ugyanis a „kis erkölcs" könnyen válogatható mértékkel operál, lemond a hosszútávú lojalitásról, a kockázat ellenére fenntartja az önmegvalósítás szabadságát, az elköteleződés minden formájánál ragaszkodik a változtatás jogához, és minden univerzalista fogalmat gyanús szemmel néz. Ennek következményeként jelöli meg a másodlagos éretlenséget. Ezt nehéz levetkőzni, mert Metz állítása szerint a katasztrófát nem is a katasztrófa jelenti, hanem hogy nem tudjuk már katasztrófának látni, és saját pusztulásunk szemlélői leszünk.

Bogdán művészetének szociológiai (v)érzékenysége nem hagyható említés nélkül, és fontos figyelemrendező eleme látásmódjának is. Különösen érzékelhető ez a személyes emlékezetében, de abban is, ahogyan a személyes emlékezet a társadalmi vagy a kulturális emlékezet dimenziójára megnyílik.

A szerkesztő a kötetet hét részre tagolta és a következő címekkel látta el: *Kis papi versek, Billegések, Színvallás, Résnyire nyitott ajtó, Isten ékszerei, Fohász a déli végeken* és Levél *Édesanyámnak* címmel. Címadóként a *Zilált papi ima* című vers szerepel, melynek többes számú megfogalmazása azt sugallja, hogy itt egy imádságos verses kötetet vesz majd a kezébe az olvasó. A feketével szegélyezett borítón egy természeti képet látunk, a felhőkből szakad az eső, és a képtér elején ellenfényben látható növények, gazok az ég felé nyújtóznak. A képen kissé távolabb a nap is megvilágítja a felhőrétegeket, és a hátsó fedőlap már szinte teljesen az eget mutatja, bár még mindig a maga borongó, kissé derengő voltában. Talán olcsó volna egy ilyen kiasztikus szerkezettel megragadni, de

315

ha nem is a megragadás, inkább az ajánlás gesztusával mondhatnánk, hogy derengő ború és borús derülés kettősségének izgalma, egymásba játszása és kettős lencséje az, amin keresztül olvassuk ezt a vékonyka kötetet.

Az emlékezeti formák értelmezésének alapjául az assmanni hármas tipológiát veszem, és ebből az alapból tekintenék a többi emlékezeti forma felé. Jan Assmann 1992-ben megjelent könyve a Halbwachs-féle kollektív emlékezetet két szférára tagolja. Megkülönbözteti a kommunikatív és a kulturális emlékezetet, és megállapítja, hogy a kulturális emlékezet belső összefüggésben áll az idővel és identitás képző munkája is van. A kommunikatív emlékezet alatt a hétköznapi interakciót érti, míg a kulturális emlékezethez tartoznak a hagyományok, átadási folyamatok, szimbolikus formában. Ez az emlékezet a múlt fix pontjain alapul, és „identitásindexe" van, azaz magunkra vonatkozó tudást hordoz. A kommunikatív és a kulturális emlékezetben is részesedünk, az elsőben diffúz módon, míg a másodikban differenciált formában. A kulturális emlékezet participációs struktúrája miatt mindig hajlik az elitizmus felé, hiszen egyesek determinálva vannak rá, míg mások ki vannak zárva. Az elitizmus felé irányuló gondolati mozgás kiegészítője és egyben ellentételezése lehet az anamnetikus észhasználat, és az anamnetikus kultúra koncepciója, amely Metz nevéhez fűzhető. Ezzel a gondolkodási logikával párhuzamban áll Bogdán József költészetében megmutatkozó emlékezet. Ha Metz vagy Bogdán igényének logikája mentán haladunk, talán éppen az emlékezet sebeit, vagy réseit igyekszünk megmutatni, akkor az üres helyeknek keressük a helyét és éppen a peremen lévőkre figyelünk.

Jan Assmann szerint az emlékezet képesség, önmagunk tudatát (identitását) alakítjuk vele, mind egyéni, mind kollektív síkon. Az identitás pedig belső összefüggésben van az idővel. Az assmanni tipológia:

Síkok	*Idő*	*Identitás*	*Emlékezet*
1. belső	belső, szubjektív	belső én	egyéni, neuro-mentális
2. társadalmi	társadalmi	szerep, társadalmi én	kommunikatív emlékezet
3. kulturális	történelmi, mítikus, kulturális	kulturális identitás	kulturális emlékezet

Kézen fekvő lenne a tipológiába besorakoztatni néhány Bogdán-verset, a költeményekben lévő emlékezetmechanizmusokat, emlékezetműködést. Inkább azonban kiindulópontként használnám tartalmi vonatkozásban, ugyanis a jó költemények formai szempontból irodalmi státuszuk miatt a kulturális emlékezet részeit képezik, és nem tudnak a személyes vagy a társadalmi emlékezet síkján megmaradni. Ebben az értelemben tehát a harmadik kategória lenne az összes jó vers, azaz a kulturális emlékezet síkján értelmezhető.

316

Tartalmi hangsúlyok alapján azért elkülöníthetjük a személyes élettörténet emlékezetét. „Szélűzötten fajd/ ejti a hóba magát./ Örök alvókamra ez/ a végállomás.// Finom hópor éjszaka,/ mikor meghalt anyuka." *(Anyuka)* A belső, egyéni síkon emlékezeti alakzatot formál: a *Levél édesanyámnak, Anyuka, Amikor megszerettük egymást, Egy anya a magzatával beszélget, Résnyire nyitott ajtó. A családi emlékezet anyagából gyúrt emlékezet alakzatok* lennének ide kapcsolhatók. Az alanyi költőként megszólaló Bogdán megejtő témákat hoz a személyes emlékezet terébe. A legmeghatóbb talán a kötet legvégén található: Levél édesanyámnak. Ez a szöveg két verset is tartalmaz a levél formán belül. A sokszor egyes szám első személyben megszólaló lírai én hangja erőteljes, hiteles. „Anyu, én még soha nem írtam neked levelet, hisz te Istenhez költöztél még mielőtt megtanultam volna írni. [...] Nem akarom most elmondani neked, hogy mennyire hiányoztál életem különböző időszakaiban, mert te azt úgyis tudod." *(Levél édesanyámnak)* Fél évszázad kellett hozzá, hogy foghatóvá váljék a szavak által ez a vallomás. Az ötven év tág terében keményen kongnak a fájdalmas hiányból egyszerűvé tisztult mondatok. Az objektíven, egyszerűen, felesleges jelzők nélkül megírt szövegben csupasz, eleven és sajgó ez a gyermeki hang. A szinte kész élettörténetet elbeszélő levél az önéletrajz fontosabb állomásait emeli ki.

A kötetben az olvasó egy olyan sajátos figyelemmel találkozik, amely úgy tűnik, hogy a papi hivatásból is inspirálódik. Költőnk papként árvákat is nevelt, figyelme az ismerős idegen szenvedésére erőteljes ihletőforrás. „Azt a kócos kis feketét/ óvón magamhoz ölelném,/ mint a nap a borzas fákat,/ hogy érezze, nincs egyedül, s hangot adhat bánatának." *(A kórógyi kislány)* A sokszor egyes szám első személyben író, alanyi költőnek a személyes emlékezet inspirációjaként szolgál a másik szenvedésének érzékelésére. A mások szenvedésére való érzékenység, és az eltűnő, az irodalom terébe eddig még soha be nem emelt helyek, személyek, szóra nem méltatott sorsok, és az elfeledettek iránti megértő figyelem is rendezi témaválasztásait. Emlékeztet arra, amit más nem venne észre, ami felett egy átlagos tekintet elsiklik. Ezért is lehetne korszerűnek nevezni azt az érzékenységet, amely relevanciát biztosít szempontjainak és témáinak. Bár a papi pálya ihlető forrás, mégsem szűkíthetnénk alkotónk művészeti tevékenységének különlegességét pusztán szerepbeli szokatlanságára, aminek okán már megszokottan „papköltőként" emlegetik. Amikor T. S. Eliot három kategóriában határozza meg a művészet és vallás viszonyát, elkülöníti a vallási, pszeudovallási, és vallásos művészet kategóriát. „Eliot például az ikonokat nevezi vallási művészetnek, ezek lényegileg hordozzák a belső hittartalmat, ami a Krisztushoz való kapcsolódás direkt útja a művészetben. [...] Az ikonfestő imádkozik, együtt van egy belső tartalommal, aminek van egy belső alakja és egy külső kifejeződése, formája. Az ikon vagy egy zenei passió tulajdonképp csak melléktermé ke a festő vagy a zenész imádságos életének. A pszeudovallási művészet szekunder, másodlagos dolog: ez a gipszjézus, a gipszmária, a műanyag világító rózsafüzér. [...] A harmadik forma a vallásos

317

mű, ami egy művészi küzdelemből származik, és nem kötődik feltétlenül kulturálisan megszokott vallási formákhoz. A vallásos művészet abból a küzdelemből származik, amit az ember a saját hitéért, belső keresztény alakjáért, tulajdonképpeni egzisztenciájáért folytat." Talán inkább e küzdelem kifejeződésének értelmezhetjük Bogdán költeményeit is. Hiszen „a hit sem megy másképp. A hit háború. Nem békesség." A hitért, a valóság igazságának felmutatásáért folytatott küzdelem és a költeményekben teljesített gesztusok kapcsán eszünkbe juthat a liturgia egyik sora: „ezt cselekedjétek az én emlékezetemre". A belső alakért folytatott küzdelem formázza meg az emlékezet alakzatait a versekben.

Vannak a tematikusan papi hivatásból fakadó versek, amelyeknek a lelkipásztori szerep, a vallás gyakorlása érleli ki az olvasó számára is közel hozott képi világát. A *Vannak édesanyák, A papok is csak emberek, Én lenni lelkész, Ez a néni halott, Maga még él plébános úr, Plébános úr volt már szerelmes, Mit morog plébános úr, Egy pap Karácsonya, Zilált papi ima, Temetni hívnak, Ha Krisztus, Mindenszentek, Egy ezüstmisés pap verse, Lenni szárnytalan* címek is árulkodnak a szerepkonfliktusok adta nehézségekről. Jellemző azonban Bogdánra a világot megszépítő tekintet, ami sajátja az Isten ékszereinek is. Talán csak a hétköznapi értelem számára „javítja fel" a bogarak látványát. A teremtett valóság szemszögéből ugyanis minden létező csoda Isten létét igazolja, és az ő szemén keresztül mi is annak láthatjuk.

A társadalmi emlékezethez köthető a történelmi folyamatok átalakulása, ugyanis eltűnt az a nemzedék, amely még átélte a második világháborút. Ez azért fontos, mert közvetlen tanúk hiányában a társadalmaknak más módon kell viszonyulniuk a múltjukhoz: a történeti kutatás, és a médiumalapú kulturális emlékezet révén. A migrációs folyamatok és a kisebbségek elismerése a múlt saját szempontú elbeszélésének ad lehetőséget. Ez a saját szempontú múltelbeszélés kibontható az *Egy csúrorgi házban,* a *Hatvan éve történt – Az 1944-ben Jugoszláviában meggyilkolt ártatlan magyar áldozatok emlékére,* a *Kiskatonák,* a *Rábéi vers,* az *Anyám, Magyarország* című versekből. Az egyéni és a kollektív emlékezet beszél az emlékező szempontrendszeréről, igényeiről. A helynevekkel ellátott verscímek a falvak, városok emlékezetét őrzik és múltját formálják, írják. Bogdán József papi tevékenysége folyamán bejárta Vajdaságot, és néhány költeményével emléket állított a kisebb falvaknak, városoknak. Ilyenek például *Oroszlámos, Törökkanizsa, Törökfélegyháza, Csóka, Tiszaszentmiklós, Melence, Veprőd, Székelykeve, Szekerény* című versei. Az emlékezet iránti érdeklődést fokozza a médiumok újszerűsége is, a történelmi tárgyú filmek, az életrajzok, emlékiratok. Ezért újszerű kérdés, hogy a médiumok mennyiben formálják az emlékezetet? A tudománytörténeti összefüggés, és a posztmodern történelemfilozófiák körül kialakult viták szerint a történetírás meghatározott szempontok alapján strukturálódik, és a történelmet már nem szokás teleologikus folyamatnak tartani. Fukuyama történelem végét, Lyotard pedig a nagy elbeszélések végét bejelentő gondolatára reagál Johann Baptist Metz.

318

Az új politikai teológiája párbeszédbe lép ezzel a posztmodern elképzeléssel, hogy már nem létezik egységes történelem, nincsenek nagy elbeszélések, csak kis, lokális szintű történelmek és történetek. A történelemet egységesként, szenvedéstörténetként fogja fel, amiből az is következik, hogy a kulturális amnézia helyett egy anamnetikus, emlékezésre épülő kultúrát kellene kialakítani. Az anamnetikus kultúrafelfogás központi fogalma a memoria passionis, a szenvedésre való emlékezés követelménye, továbbá az együttszenvedésre való felhívás, a compassio kategóriája. A saját és másik szenvedésére való emlékezés a személyes emlékezet és a metzi *Memoria passionis* kettős arcú emlékezetalakzata tekint ránk a *Levél édesanyámnak* című versből.

A. Assmann szerint vannak írók, akik a történelmi emlékezet réseivel dolgoznak: az emlékezet sebeivel, amelyeket vagy begyógyítani, vagy felmutatni próbálnak. Ez az igény erre a kettős alakzatra is rátapad, és vezérli azt a versekben való emlékillítást is. Bogdán Józsefnél mind a személyes emlékezet, mint a kollektív emlékezet kapcsán kitapintható. De idesorolhatóak azok a szövegei, amelyekben a történelem, a háború megjelenik, valamint az elfeledettek és a halottak is. Metznél a memoria fogalma szorosan összefonódik a compassio fogalmával, amely a nyitott szemek misztikáját jelzi, egy olyan misztikát, amely nyitott a Másik, az idegen szenvedésére. Ez az emlékezetközpontú kultúra nem szentimentális „kirakatszolidaritás" vállalását jelenti, hanem azt, hogy először azokat engedjük szóhoz, akik korábban nem kapták meg ezt az alapvető jogot. A kiemelt arcok próbája arra indít, hogy fedezzük fel a Másikban Isten képmását. A Másik idegensége nem csak származásból, hanem „társadalmi hasznosság" szempontjából is felvetődhet: tudjuk-e segíteni az időseket, betegeket, a fizikailag, mentálisan korlátozottakat? Természetesen fakadhat egy ilyen figyelem, és az emlékállítás igénye egy olyan személy hivatásából, aki pap és még költő is adott esetben. „Például Bogdán József költészetében a (Helyzetjelentés) a lebontott temető kapcsán a föld hűtlenségét veti fel, vagyis egy más nézőpontot: »ily hűtlen lesz hozzád is / ez a föld.« A sokasodó bibliai motívumok ugyancsak a többletre, a láthatatlanra, ha úgy tetszik, szociográfián túlira mutatnak. a pusztulás mítoszát például újabban a Rabé 740. évfordulójára fogalmazza meg. Az imaattitűd különösen a papköltő, Bogdán József vonatkozásában válik jelentőssé. felerősödött az ima, illetve a fohász szerepe. Az ima mint archetextus valójában metakommunikáció, amelynek zárlata kérés, illetve segítségül hívás. A bűn kimondása imaszöveget indukál. Bogdán szövegvilága a konkrét bánáti régióhoz kötődik, amelyben főként Rabé, Oroszlámos, Egyházaskér hiánydimenziói, vagyis a temetésmítosz hangjai erősödnek fel. A zilált ima, a sirató a földi dimenzióra figyel, holott a felettes mérce tudata jelen van. Újabb imaszövegei közül említést érdemel az Ima az elmenőkért, európai távlatból viszont a szülőföld emberi mértéke válik vonzóvá. A pesti papi szolgálat ironikus látószöge a minőségi élet és a méltó temetés rítushiányát veti fel, például a Lehet lehet nem tudom nem tudom

319

című versben."[8] Az ima mint az emlékezet formája értelmezhető: „Istenem, ugye látod az elmenőket, / kicsiny gyermekeket, férfiakat, nőket, / ugye látod, amint összecsomagolnak, / ám kofferjaikat nem dagasztja holnap, / mert nem lehet benne dió roppanása, / csínytevésből eltört anyák napi váza, / gyermeked legelső selypítős miértje, / mikor barackot nyomtál szöszke fejére." *(Ima az elmenőkért)* A szenvedők nyelve az imádság. Azok az imádságok, amelyeket reményteli, vagy reménytelen szívvel az ember Istenhez intéz, amelyben megfogalmazódnak az egzisztenciális válságok, kisiklások, a hitetlenséggel való küzdelem. Mindez sokkal átfogóbb, mint a hit nyelve.

A nyolcvanas években Pierre Nora, Aleida és Jan Assmann gondolkodása újszerű értelmezést mutatott az emlékezés kapcsán. A kultúra és az emlékezet belsőleg összefüggésben állnak. Ilyen szimbólumként értelmezhető a költészet és az irodalom is, mint a kollektív emlékezet médiuma, hiszen múltbeli életvilágokról alkot és dolgoz ki képet.

A háború közvetett és közvetlen tapasztalása, a temetések természetes jelenléte folyamatosan szem előtt tartja a halál kérdését, emlékezetet a halálra. „Ismét temetni hívnak / az egyetlen utca nagy útra készülő lakosai, / hogy mint a vasútállomáson, jegyeket lyuggassak / a menetrendszerűen közlekedő halál-vonatokra. / Hányszor fogok még kezet a fonott kalácsot /majszoló, fogatlan temetőcsősszel, ki a túlvilág / gönceit hordja magán, ördögi mosollyal: / Atyám, píz áll a házhon. / Istenem, ki állítja meg Illés szekerét. Ki az ónos / eső szitálását a gyermeki szemekben?" *(Temetni hívnak)* Assmann szerint a kulturális emlékezetnek két közege van: a kánon és az archívum. A kultúra időbeli keretet hoz létre az élők és a holtak között, vagyis kommunikációt folytat az időben. Az aktív kulturális emlékezet három színtéren érhető tetten: a vallás, a művészet és a történetírás területén. A kultúra a társadalom emlékezete, amely nem genetikai, hanem szimbólumokon át adódik tovább. A kultúra három dimenzióban is meg mutatkozik: társadalmi, anyagi, mentális síkon.

Az emlékezés módjai Halbwachs szerint olyanok, hogy a történelem szemben áll az emlékezettel. Míg Pierre Nora *lieux de mémoire* szerint módszertanilag szabályozott és identitáshoz köthetőek az emlékezés módjai a kultúrában. „A lieux de mémoire"-ok iránti érdeklődés – ahol kikristályosodik, előbukkan az emlékezet – történelmünk ezen egyedi pillanatához kötődik. Fordulópont ez, ahol a múlttól való elszakadás tudata keveredik a fájó emlékezet érzésével, de ahol a fájdalom még fel tud annyit ébreszteni az emlékezetből, hogy az felvetette megtestesülésének problémáját. A folyamatosság érzése a helyekbe költözött át. Helyei vannak az emlékezetnek [lieux de mémoire], mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek [milieux de mémoire]." Már Halbwachs szembeállította a történelmet és az emlékezetet: az előbbi absztrakt, totalitári-

[8] Hózsa Éva: *Hűség és mobilitás*. in: *Idenvonzott irodalom*, forrás: http://www.zetna.org/zek/konyvek/116/hozsa15.html.

320

us és halott, az utóbbi részleges, értelemmel telített és átélt. Pierre Nora *lieux de mémoire*-ja a kettő között van. Metz történelem- és időfelfogása erősen kötődik Walter Benjaminhoz. Szerinte a történelmet „széliránnyal szemben" kell vizsgálni, hogy a vizsgálódás felfedezhesse az elbukottakat, akik a győztesek krónikájába nem kerültek be. Mivel a győztesek csak egyes csoportok kárán lehettek győztesek: ezért nevezhető a történelem a barbárság lenyomatának. A történelemből fakadó, szenvedő emlékezet-formák Bogdán József Fohász a déli végeken, Hatvan éve történt, Anyám, Magyarország verseiből láthatóak.

A társadalmi emlékezet és a szerepidentitás érdekes megjelenése látható a következőkben: *Én lenni lelkész, A papok is csak emberek, Zilált papi ima, Egy ezüstmisés pap versben, Délelőtt, délután, este.* „Romos parókiám ablaka előtt / Pőrén serénykedik a délelőtt. / Kelleti magát, mintha csak szánna. / Narancs-melleket pingál az ágyra. // Kérdésekkel zaklat a délután. / Ki kopog? Lehet, hogy a szél csupán, / Vagy a sekrestyében a misekönyv / Díszes fedelén viháncol a csönd. // Most ülök a kátrányszagú csendben. / A vacsorám javát már megettem. / A kántor üzent – holnap temetés. / Az ég alja nagy vörös nevetés." (Délelőtt, délután, este)

Kulturális emlékezetalakzatok: Szent Margit, Nagyböjt 1992, Mi keresztények vagyunk, Assisi Szent Ferenc mai éneke, A kérdezőknek, Ima az elmenőkért, Lenni szárnytalan, Temetni hívnak, Uram baj van. „uram baj van cirenei simon már napok óta / galambokkal viaskodik a szegedi abc áruház / előtt és a philadelphiai szekta vezetőjének / unszolására sem hajlandó meleg alsót és / harisnyát húzni amióta elhagyta szerbiát uram / cirenei simon teljesen megváltozott pedig hát / szükségünk lenne rá az idén is a nagypénteki / szertartáshoz" (Uram baj van)

Assmann szempontrendszere öt módusztot különböztet meg az emlékezetet kategorizálva. A monumentális módusz értelmében paratextuális elemek fedezhetőek fel a Lenni versekben. Az *Én lenni lelkész,* és a *Lenni szárnytala*n címe is már utal Domokos Istvánra, de a *Lenni szárnytalan* című vers alatt a címzés neki szól. Az által, hogy a szerzők az írásaikkal minden új szöveget az emlékezeti térbe helyeznek, kapcsolatot létesítenek más régi és kortárs szöveggel. Az utalások, gesztusok egymás felé: Domonkos István Bosnyák Istvánnak ajánlja *Kormányeltörésben* című versét. Ebben a stílusban írja meg Bogdán *Lenni szárnytalan* című költeményét. Ezáltal a szöveg belép a többi szöveg emlékezeti terébe, az utalásnak sokféle tárgya lehet: teljes szövegek, műfajok, meghatározott szövegek részei, stilisztikai eszközök, narratív technikák, motívumok. Az irodalmi emlékezet paratextuális emlékezetalakzatai ezek.

Bogdán József költészetében az emlékezet különbféle formai megjelenéseit bizonyos kultúratudományi tipológiák alapján is bemutathatóak. A *Zilált papi imák* című kötetének efféle vizsgálata kísérletet arra, hogy milyen irányban lehetne folytatni az emlékezetalakzatok vizsgálatát a költő életművében.

A gondolatmenet indításakor az volt a hipotézisem, hogy a költeményekben az emlékezet kérdése segít eljutnunk ahhoz az ideintitásrepertoárhoz,

321

ami, és amit csakis Bogdán József hangja szólaltat meg. Termékeny párhuzam figyelhető meg Metz gondolati logikája, és Bogdán nyelvben megformált emlékezetalakzatai között. Az assmanni tipológiába és más kategóriákba sem sorolhatóak bele a bogdáni emlékezetalakzatok, ugyanis egy-egy költemény mindig több kategóriát hív párbeszédre, és azokkal formál alakzatot.

Irodalomjegyzék

Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezet és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.

Eliot, T. S.: *A kultúra meghatározása.* Szent István Társulat, Budapest, 2003.

Hózsa Éva: *Hűség és mobilitás*. in: *Idenvonzott irodalom*, forrás: http://www.zetna.org/zek/konyvek/116/hozsa15.html.

Metz, Johann Baptist: *Az új politikai teológia alapkérdései.* Coram Deo, L'Harmattan, Budapest, 2004.

Metz, Johann Baptist: *Keresztény antropológiai forradalom*, forrás: http://vigilia.hu/regihonlap/2006/6/metz.htm.

Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban. Mai keresztény gondolkodók 1.* Vigilia Kiadó, Budapest, 2008.

Metz, Johann Baptist: *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Coram Deo, L'Harmattan, Budapest, 2005.

Ratzinger, Joseph – Metz, Johann Baptist: *Isten, a szenvedés és a politikai teológia.* forrás: http://vigilia.hu/regihonlap/2006/6/ratzinger.htm

Nora, Pierre: *Emlékezet és történelem között: a helyek problematikája*. Aetas (1999)/3, 142–157.

322

MÓROCZ GÁBOR

„Egzisztenciálesztétikai" alapkérdések Justh Zsigmond és Malonyay Dezső Mednyánszkyról szóló írásaiban[1]

Elöljáróban leszögezem, hogy írásomnak nem tárgya Mednyánszky festői munkássága, de a maga közvetlenségében a művész személyisége, gondolkodása sem. Más típusú feladatra vállalkozom: a festő két kortársának, Justh Zsigmondnak és Malonyay Dezsőnek egymással szoros összefüggésben lévő Mednyánszky-értelmezését kívánom boncolgatni a következő oldalakon. Értelmezések értelmezésére teszek kísérletet tehát, de még csak azt sem mondhatom, hogy a Mednyánszky-recepció korai szakaszát fogom bemutatni. Nem a „tényszerű" befogadástörténeti szituáció foglalkoztat, hanem egy igen összetett probléma aktuális megnyilvánulási formája a két írónál. Konkrétan azt próbálom megérteni, hogyan jelenik meg az érzékeny, szenvedő és önmegváltásra törekvő művészértelmiségi létmódja Justh és Malonyay Mednyánszky-interpretációiban. S még mindig nem határoltam le eléggé pontosan vizsgálódásaim területét: mindenekelőtt a diszharmonikus karakterű, dekadenciára hajló későromantikus individuum szélesebb körű problematikájához szeretném kapcsolni a két szerző „egzisztenciálesztétikai" – vagyis az esztétikum kérdéskörét az egzisztenciára vonatkoztató – elképzeléseit.

Tudomásom szerint Justh az első olyan elemző, aki teoretikus igényességgel közelít Mednyánszky művész-énjéhez és alkotóművészetéhez, méghozzá egy 1890-es, terjedelmét tekintve jelentéktelennek tűnő, ám gondolati szempontból roppant sűrű szövésű cikkben, amely túlzás nélkül nevezhető miniatűr esszéportrénak is.[2] Bár Justh Mednyánszky-értelmezésének ez a textus az alapja, nem szabad megfeledkezni arról, hogy a szentetornyai arisztokrata már egy évvel korábban, 1889-ben vázlatos jellemrajzot ad a nagyőri festőről – inkább a magánemberről, mint az alkotóról – egy olyan munkájában, amely a nagyközönség előtt még évtizedekig ismeretlen marad (a *Hazai napló*ról van szó). És említésre méltó művelődéstörténeti adalék az is, hogy a súlyosan be-

[1] A tanulmány az MMA–MTKK támogatásával készült.
[2] Justh Zsigmond: Báró *Mednyánszky Lászlóról.* A Hét (1890), 413.

323

teg, ám hatalmas munkatempóját a halála előtti időszakban sem mérséklő Justh Mednyánszkyról mintázza utolsó regénye, a *Fuimus* egyik mellékalakját, Czobor Lipótot. Most azonban csak nem fikciós, értekező műveket vehetek figyelembe az elemzés során, így a festő regénybeli alakmásával, mint fiktív hőssel a továbbiakban nem foglalkozom.

Egy elvontabb eszmetörténeti fejtegetés keretei között nem szerencsés túlzott jelentőséget tulajdonítani empirikus, életrajzi jellegű összefüggéseknek, de azért nem árt utalni arra, hogy Justh személyesen ismeri Mednyánszkyt (aki egyébként távoli rokona is, ahogy ő fogalmaz: „unokatestvérem Stiborban"[3]: közös ősük a családi legendárium szerint a hírhedt Zsigmond-korabeli felvidéki oligarcha, Stibor vajda). Mindketten Czóbel Istvánnak, a századvég tekintélyes újkonzervatív ideológusának[4] a szellemi köréhez[5] tartoznak, és barátinak nevezhető kapcsolat is van köztük, melynek bensőségességét jelzi, hogy Mednyánszky társaságban Sólyomként emlegeti az írót,[6] Justh pedig komoly hangvételű 1890-es cikkében sem átallja Medinek nevezni a festőt.[7] Márpedig az imént felsorolt tények birtokában az eszmetörténeti megközelítést alkalmazó értelmezőnek is azonnal le kell vonnia a következtetést: egyszerűen elképzelhetetlen, hogy Justh Mednyánszky interpretációja távolságtartó, személytelen legyen.

S valóban: a Mednyánszkyt értelmező írótól mi sem áll távolabb, mint az elfogulatlan, distanciázó elemzés. Az alanyiság itt fokozottan érvényesül, s e tendenciát elvontabb síkon csak erősíti Justhnak az az implicit módszertani előfeltevése, miszerint átjárhatóság van Mednyánszky művész-énje és a festő biográfiai értelemben vett személyisége között. Az író ezzel összefüggésben Mednyánszky munkáit sem önmagukban értelmezi; mindenekelőtt az alkotó arcát keresi a képek mögött, illetve azt a műalkotásokban kifejeződő, hamisítatlanul személyes gondolatiságot, „életfilosophiát",[8] amely jó esetben az értelmezőt is gazdagítja. Az imént felvázolt határátlépés Justh részéről nem egy-

---

[3] Justh Zsigmond: *Naplója és levelei*. S. a. r. Kozocsa Sándor, Szépirodalmi, Budapest, 1977.

[4] Czóbel István életútjáról és ideológiájáról lásd Halász Gábor elemzését: Halász Gábor: *Magyar századvég*. In: H. G.: *Válogatott írásai*. Magvető, Budapest, 1977, 375–376.

[5] A kör legjelentősebb tagjairól (Czóbel Istvánról, Justh Zsigmondról, Malonyay Dezsőről és Pekár Gyuláról), illetve Mednyánszkyhoz fűződő kapcsolatukról lásd Gosztonyi Ferenc kiterjedt filológiai kutatásokra épülő és eszmetörténeti szempontból is kiemelkedő értékű tanulmányát: Gosztonyi Ferenc: *Kész regény. Malonyay Dezső 1905-ös Mednyánszky-monográfiája = Mednyánszky László. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában, 2003. október 14.-2004. február 8. (katalógus)* szerk. Markója Csilla, MNG-Kossuth, Budapest, 2003, 71–88.

[6] Lásd ezzel kapcsolatban Pekár Gyula visszaemlékezését: Pekár Gyula: *A színek Ossziánja,* in: Magyar Múzsa (1920), 11.

[7] Justh, *Báró Mednyánszky Lászlóról*, 413.

[8] *Uo*.

324

szeri önkényesség, pláne nem következetlenség: általában elmondhatjuk, hogy a különböző – jórészt szimbolikus – létterületeket, kategóriákat (mint élet és művészet, esztétikum és vallás [morál], művészi önkifejezés és cselekvés, stb.) folyamatosan egymáshoz közelíti, egymásba csúsztatja.

Természetesen az eltérő, esetleg ellentétes jelentésű absztrakt fogalmak, magyarázó elvek nivellálására való törekvés Justnál sem érvényesül parttalanul. A látszat és a valóság, a külső és a belső szembenállása nagyon is hangsúlyos szerephez jut az író fejtegetéseiben, különösen az 1890-es cikk bevezetésében: „Antokolszkijra, a nagy orosz Szókratészre emlékeztet a feje [tudniillik Mednyánszkyé – M. G.]. Egyénisége az antik világ nagy bölcséhez azért kevéssé hasonlít."[9]

Az idézet kapcsán szükségesnek tartom megjegyezni: Justh tudatosságát, elméleti felkészültségét jelzi, hogy értelmezőként még a konkrét interpretáció műveletének végrehajtása előtt reflektál az értelmezés nehézségeire. Mednyánszky mint ember és művész Justh számára bonyolult feladványként jelenik meg, akinek a létezési módja a legkevésbé sem transzparens. Külön ki kell emelni: a szentetornyai író kortársai közül elsőként ismeri fel azt, hogy enigmatikus sorssal áll szemben. S e belátás egyben kihívást is jelent a számára, ami elől nem óhajt kitérni. Természetesen lehet bírálni megközelítésének túlzottan intuitív jellegét, csak azt nem szabad elfelejteni, hogy egyedi értelmezői pozícióban – elődök és versenytársak nélkül, úttörőként – tesz rendkívül becsvágyó kísérletet a Mednyánszky-rejtély megfejtésére.

Justh egyébként érzékeli azt is, hogy vállalkozása művészetkritikai szempontból csak részleges eredményt hozhat, ami nem feltétlenül az értelmező hibája, inkább az interpretáció tárgyából fakadó nehézség: „Érezzük, ez a festő más, mint a legtöbb, s ezért képei minden világosságuk dacára mindig és örökre misztikusak fognak maradni."[10] Az idézett szövegrészletből kitűnik, hogy Justh akkor is konzekvensen elmossa a határokat az alkotó személyisége és az általa létrehozott objektivációk világa között, amikor nem az utóbbi a módszertani kiindulópontja, hanem az előbbi, vagyis amikor nem a képek alapján következtet a festő személyiségére, hanem a művész énjére jellemző nem azonosság mozzanatát vetíti rá a festmények terrénumára.

S épp itt, a „más", a „nem azonos" problémája kapcsán lesz jelentősége az előbb említett dichotómiának, a látszat és a valóság, illetve a külső és a belső között feszülő ellentmondásnak. A kezdő értelmező keresi az újban a régit, a szokatlannak tűnőben az ismerőset. Kezdetben úgy tűnik, sikerrel: az esszéportrét készítő Justhot mindjárt két hírneves emberre is emlékezteti „modellje". Egyfelől kortársára és atyai jó barátjára, az 1888-as *Párisi napló*ban is megörökített Mark Antokolszkijra, másfelől pedig az orosz–francia szobrász görög

[9] *Uo*.
[10] *Uo*.

325

„előképére", Szókratészre. Közvetlenül az előbbire, közvetve az utóbbira. Némileg leegyszerűsítve: a nagyőri festőtől az athéni filozófushoz vezet az asszociáció útja. De az író azonnal reflektál arra is, hogy ezek a párhuzamok csak a külső megjelenés relációjában tarthatók fenn. Míg Szókratésznél a „világnézet"[11] összhangban van a kissé provokatív megjelenéssel (legalábbis Justh feltételezése szerint), Mednyánszky esetében a külső és a belső közötti könnyed határátlépés nem valósulhat meg: a festő egyénisége és antik bölcseket idéző, „cinikus" kinézete nem feleltethető meg egymásnak. Az „új" tehát nem leplezhető le „régiként", az ismerősnek tűnő nem adja meg magát a felületes analógiás megismerésnek. Kiderül, hogy a látszatazonosság nem azonosságot takar. Tegyük hozzá: éppen ezek az ellentmondások teszik izgalmassá, enigmatikussá és modernné a művész személyiségét.

A Mednyánszky-értelmezés legfőbb kérdése e logika mentén immár csak az lehet, hogy mivel áll szemben az a *Hazai napló*ban bemutatott „cinikus külső", amely a fizikális adottságok mellett a nyilvánosság előtti viselkedés legszembetűnőbb mozzanatait is magában foglalja.[12] Mi jellemző arra a „titokzatos belsőre", melyet állítólag Justh tár fel elsőként a világ előtt?

Induljunk ki abból az 1890-es cikk elején szereplő negatív meghatározásból, hogy a „valódi" Mednyánszky „sem nem bölcs, sem nem antik".[13] Vagyis Szókratésszel ellentétben:

(1.) nem tekinthető a hideg racionalitás vagy a cinikus attitűd képviselőjének: inkább a „szív",[14] az „érzések",[15] az „álmok"[16] embere ő, mint az értelemé;

(2.) lényéből tökéletesen hiányzik a görög kultúra kiemelkedő alakjainak életfelfogására jellemző (?) összhang.

Mednyánszky a modern idők kifejezője: a külső valósággal és – még inkább – önmagával meghasonlott, diszharmonikus individuum; boldogtalan, szenvedő lény. Szenvedésének forrása a rendkívüli érzékenység, ez utóbbi alapja pedig a „biológiai végzet".[17] Justh a nyilvánosságtól elzárt *Hazai napló*ban illúzióromboló képet fest a vészterhes genetikai örökséget hordozó művészről: „Egy ősrégi faj vonalán [ő] az utolsó állomás. Benne kulminál századok finomulása, betegsége, tán vétkei."[18]

---

[11] *Uo.*

[12] „Cinikus külső testben-lélekben. Így is, úgy is cinikusra játssza magát..." – összegez az író: Justh, *Naplója és levelei,* 409.

[13] Justh, *Báró Mednyánszky Lászlóról*, 413.

[14] Justh, *Naplója és levelei,* 409.

[15] Justh, *Naplója és levelei,* 371.

[16] Justh, *Báró Mednyánszky Lászlóról*, 413.

[17] A kifejezést Király Erzsébettől kölcsönöztem: Király Erzsébet: *A „komor szépség" festője. Vázlat Mednyánszky romantikus miszticizmusához = Mednyánszky László. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában,* 2003*,* 102.

[18] Justh, *Naplója és levelei,* 409.

326

Ebből a szövegrészletből egyértelműen kiderül, hogy Justh a 19. század végi francia pozitivizmus és a hozzá kapcsolódó analitikus prózairodalom hatása alatt áll. Erőteljes befolyást gyakorol rá a korban Európa-szerte oly sokféle alakváltozatban feltűnő biológiai-fiziológiai determinizmus, s persze a szociáldarwinizmus és az azzal könnyen összeegyeztethető dekadenciakritika is: úgy véli, a családi „terheltség" súlya alatt nyögő, alkotni még tudó, de túlfinomultsága miatt életképtelen Mednyánszkyt – illetve a Mednyánszky-típust, ahová Justh önmagát is sorolja[19] – feloldhatatlan magányra és utódok nélküli pusztulásra ítélte a természet.

Nem csoda, hogy az elmúlással eljegyzett, jövőtlen, mindemellett felfokozott képzeletvilágának és átlagon felüli szívjóságának is kiszolgáltatott Mednyánszky folyamatosan szenved. Szenvedésének tudatosítása nélkül művészete sem értelmezhető. Művei Justh szerint egyenesen „az emberi szenvedés religioját hirdetik".[20]

E fogalom mélyebb megértése érdekében feltétlenül szükséges, hogy – elvonatkoztatva a Mednyánszkyról szóló szövegek immanens közegétől – néhány olyan kapcsolódási pontra utaljak, amelyek aligha nevezhetőek külsődlegesnek, de szorosabb értelemben nem tartoznak dolgozatom tárgyához.

A *religion de la souffrance humaine* kifejezést a francia eszmei orientációt képviselő Justh feltételezhetően a korszak divatos regényírójától, Paul Bourget-tól veszi át.[21] Annyi bizonyos, hogy a szentetornyai író által kiválóan ismert párizsi szerző *Bűnös szerelem* című, 1886-ban kiadott pszichológiai regényében a lehető leghangsúlyosabb helyen, a befejező részben szerepel ez a fogalom. Érdemes idézni az utóbbi évtizedekben már csak kevesek által olvasott prózai alkotás utolsó mondatait: „Miután [Armand de Querne] tudatosította magában mindazt a pusztítást, amit egoista és gyanakvó igazságtalanságával oly széles körben idézett elő, érezte, hogy a szánalom jótékony ereje mindenek felett áll. [...] Így az üdvözülés elvét, amelyet képtelen volt az erőtlen ész által elsajátítani, s amelyhez nem vezették el a hit dogmái sem, most megtalálta – a könyörület erényében. Ez az erény minden bizonyítást és minden kinyilatkoztatásszerű felismerést megelőzően létezik. Ámbátor fel lehetne tenni a kérdést: nem éppen a könyörület az egyetlen időtálló, végérvényes reveláció? És [Armand] érezte, hogy valami érlelődik benne, melynek segítségével mindig

---

[19] Pór Péter szerint Justh „önszemléletének alapjait [...] a kor lélektelen, determinista anyagelvűsége képezte, s ennek személytelen törvényeit vélte magán és osztályán beteljesedni." – Pór Péter: *Konzervatív reformtörekvések a századforduló irodalmában: Justh Zsigmond és Czóbel Minka népiessége.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 29.

[20] Justh, *Báró Mednyánszky Lászlóról,* 413. – Ugyanez a megállapítás már a *Hazai napló*ban is megtalálható, ha nem is teljesen szó szerinti a szövegegyezés: Justh, *Naplója és levelei.* 409.

[21] Köszönettel tartozom Gosztonyi Ferencnek, hogy felhívta a figyelmemet erre az összefüggésre.

327

képes lesz megtalálni az élet és az emberi cselekedetek mozgatórugóit. És ez a valami nem más, mint az emberi szenvedés vallása."[22]

Bár ez a diadaktikus jellegű szövegrészlet a cselekmény behatóbb ismerete nélkül is önmagáért beszél, annyit azért szükségesnek tartok megjegyezni, hogy a regény zárlatában egy féktelen önzéséről ismert, élvhajhász arisztokrata világnézeti fordulatáról van szó. A morális tanulságok iránt fogékony, optimista olvasó elégedetten nyugtázhatja, hogy a történet negatív hőse, a nihilizmusra hajló Armand de Querne a szellemi vakság hosszú évei után nemcsak addigi életének romlottságára döbben rá, hanem képes felismerni a szenvedésre ítéltetett embertárs iránti megértés szükségességét is. A mindenfajta eszmére gyanakvással tekintő férfi immár belátja, hogy az egyetemes szánalom érzése az egyetlen olyan érték, amely ellenáll a vallási dogmákat és az ész igazságait kikezdő radikális szkepszisnek. És az embertársai „másikságához" korábban érzéketlenül viszonyuló Armand-ban tudatosul az is, hogy éppen ez az érzés a hiteles interperszonális kapcsolatok sine qua non-ja.

Visszatérve Justhhoz: a *religion de la souffrance humaine* kifejezés többször is felbukkan a magyar szerző munkáiban, a *Hazai napló*ban például a vele egyidős, naturalistaként számon tartott író, Bródy Sándor kapcsán, aki a róla készült nem túl hízelgő jellemrajz tanúsága szerint képtelen elsajátítani a fogalom által jelzett pozitív attitűdöt. Ezen a ponton akár egy Justh által kreált Mednyánszky–Bródy ellentétről is lehetne beszélni. Bródyt Justh kíméletlenül törtető, agresszív figurának láttatja, akitől a fékevesztett embergyűlölet sem áll távol: „Volt valami egyéniségében azelőtt az *éhes farkas*ból. [Kiemelés tőlem: M. G.] Gyűlölte a priori az embert, anélkül, hogy ismerte volna. Most, hogy elmondja fiatalságát, egy bizonyos fokig értem ezt. [...] Alig tízéves, midőn a létért való küzdelmet megismeri, és harcolni kezd azzal az ismeretlen, óriási, utálatos hatalommal, amelyet «embertársak» gyűjtőnév alatt ismert. A nevelősködés és a zsurnalisztika pedig szintén nem tesznek valakit emberbaráttá. Azt hiszem, még ma sem az. A religion de la souffrance humaine ismeretlen fog előtte maradni örökre, csak művészi érzésekre képes, és szenvedélyekre, vágyakra – buja, érzékies, csapongó szerelemre."[23]

Igaz, e vádirattal is felérő analízis felvázolása után Justh mintha megenyhülne a hiteles interszubjektivitás megélésére képtelen, vad szenvedélyei által mozgatott Bródy iránt, és nagylelkűen belátja, hogy az „éhes farkasok" is szánnivalóak, „hiszen üvöltésükből csakúgy szenvedés érzik, mint az apácák hajnali imáinak áhítatos hangjából."[24] Hozzátehetném: ha Mednyánszky önkorlátozása, aszkézise és Bródy gátakat nem ismerő önmegvalósítási törekvése

[22] Bourget, Paul: *Love crime*. Boston, 1906, 192–193.
[23] Justh, *Naplója és levelei.* 353.
[24] *Uo.,* 353–354.

328

egyaránt a szenvedés alapján értelmezhető, akkor a két alkotó merőben eltérő létmódja között joggal tételezhető párhuzam is.

A *religion de la souffrance humaine* fogalma előkerül a korban két regényével és elbeszéléseivel szerény ismertségre szert tevő fehértemplomi alügyész, Gozsdu Elek egy 1886. augusztus 12-én keltezett, barátjához, Justhhoz írt levelében is. Nem árt hosszabban is idézni a szövegből: „Darwin korában sok a vigasztaló addig, amíg az ember a könyvei között van; mihelyt azonban kilépünk a világba – kétségbe ejt. Mennyi nyomor, mennyi bukás fogja szaporítani az áldozatok sorát, amíg a biológiai elv mint társadalmi alap általános diadalra tud jutni! S nekünk a nagy munkában más szerepünk nem lehet, mint megállapítani azt, ami értéktelen. Ez a kényszerű értékmegállapítás fájdalmas, mert gyakran összeütközik szimpátiánkkal, s mi nem tehetünk egyebet, mint hogy könyörtelenül felboncoljuk embertársainkat, s aztán izgató erővel odakiáltjuk: «értéktelen»!

Van-e munkánkban valami vigasztaló? Azt hiszem, igen; mert a fajta szeretete melegíti fel a hideg analízist. Nem vagyok híve az experimentális elvnek.

Használni kellene valami módon. Ez pedig csak az értékek megkülönböztetése által tehető. Hogy mi ezt a művészet eszközeivel tesszük, az a mi szerencsénk.

Az életképesség elvét keresem minden «esetben»; az én modernizmusom ebben áll. Hideg, kegyetlen dolog, de hogy mennyire érzem ezt, mutatja a Tantalus hangulata, melyet ön olyan szépen konstatált, midőn ezt írta: «Ön is a religion de la souffrance humaine iskolájából került ki.»”[25]

A levél tanúsága szerint Justh e Bourget-tól kölcsönzött kifejezéssel jellemezte idősebb írótársa munkásságának – konkrétabban: *Tantalus* című, 1886-os novellaciklusának – a világnézeti hátterét is. Mi több: Gozsdu egyetértően idézi barátja korábban elhangzott szavait.

De nemcsak a terminológiai egyezés miatt fontos számomra a fenti szemelvény, hanem egzisztenciálesztétikai tanulságai miatt is.

Már első olvasásra szembetűnő, hogy ebben a zavarba ejtően összetett szövegrészletben végletes ellentétek artikulálódnak, amelyek valósággal szétfeszítik a racionális gondolkodás kereteit. Gozsdu pesszimista antropológiája biologizáló társadalomszemlélettel kapcsolódik össze, s ehhez az elméleti alaphoz a természettudományos mintát követő hideg analízis módszere is szorosan hozzátartozik. Ám azután a természetes szelekció elvét az emberi világra is kiterjesztő, szociáldarwinista ihletettségű elemzés etikai tanítással egészül ki, s ez utóbbi középpontjában már a részvét, az emberi szenvedés iránti fogékonyság áll.

---

[25] Hauber Károly (szövegközlő): *Gozsdu Elek levelei Justh Zsigmondhoz.* Studia Litteraria 29. (1991), 85.

329

A művészet, illetve a művész feladatköre is igen ellentmondásos ebben a kontextusban. Az alkotó mint „elemző" a legkevésbé sem hagyhatja figyelmen kívül a „tudományosság" és a társadalmi haszonelvűség követelményeit. Akkor jár el helyesen, ha világosan elkülöníti egymástól a társadalom „értékes" és „értéktelen" elemeit – méghozzá a létharcban nyújtott teljesítményüket alapul véve. A művész nem riadhat vissza a negatív minősítésben részesülők könyörtelen élveboncolásától sem. Ugyanakkor nem lehet csak kritikus megfigyelő, ennél – mint érzékeny, empatikus lény – többre hivatott: neki kell megjelenítenie a létharc vesztese iránti együttérzést is.

Mielőtt a fenti exkurzus teljesen szétfeszítené dolgozatom kereteit, megindokolom, miért is szóltam viszonylag hosszan az idézett szövegrészről. Azért, mert úgy látom: többé-kevésbé ugyanazt a heterogén világnézetet képviseli a Mednyánszkyt értelmező Justh (később pedig részben Malonyay is), mint Gozsdu. Közös ideológiájuk középpontjában mindenekelőtt a szociáldarwinizmus, a részvétetika és a művészetvallás összeegyeztetésére irányuló, meglehetősen vakmerő eszmei törekvés áll.

Visszatérve szorosabb értelemben vett tárgyamhoz: a Mednyánszkyt értelmező Justh a művészetet közvetlenül a vallással, közvetve pedig a vallás fogalmában – jó esetben – benne rejlő morállal hozza összefüggésbe. Mindezt úgy is lehetne értelmezni, hogy a művészet nála új vallásként funkcionál, amelynek középpontjában nem Isten, hanem a boldogtalan, ugyanakkor megértésre („megváltásra") vágyó ember áll. Egy vallás magától értetődően univerzalitás igénnyel lép fel. S itt a szenvedésre való hivatkozás adekvátnak tűnik: a szenvedés az interszubjektivitás, az emberek közötti párbeszéd alapja lehet, hiszen minden ember szenved valamilyen formában. (Az érzékenyek, a túlfinomultak, a művész alkatú emberek persze intenzívebben szenvednek, mint az átlag).

De egy vallás, mint *hit* nem szólhat csak a (közös) szenvedésről; kiutat kell mutatnia. Vigasztaló funkciója van; menedék a szenvedő ember számára. Mednyánszky, a szenvedés vallásának képviselője – paradoxonnal szólva – egyszerre szenved és vigasztal. Éppen azért tud vigasztalni, mert annyira tud szenvedni, s így megérti a mások szenvedését is. Folyamatosan képes együttszenvedni másokkal, mi több: eljut odáig, hogy e szenvedés lényegi tartalmát műalkotássá formálja. A saját és a közös szenvedés művészi közvetítése a vigasztalás.

A szenvedő alkotó művészete vigaszt nyújt a többi szenvedő számára – és ez Justh szerint cselekvés. A művész tehát cselekvő ember. Egy-egy kép megalkotása: tett. S ez a cselekvés ráadásul morális töltetű is. Az alkotás önzetlen, pontosabban: az elemi önzés szabályait figyelmen kívül hagyó, másokért való cselekvés.

Ám a vigasztalás aktusa nem mindig ér célba. Az alkotó mindenkihez szól (mindenkiért „cselekszik"), de csak kevesen értik meg a mondanivalóját. Itt a kissé utópisztikus színezetű univerzalizmus szükségszerűen át kell, hogy adja a helyét a realitásokhoz jobban igazodó „elitizmusnak", „arisztokratizmus-

330

nak". El kell fogadni, hogy az autentikus műértés egy szűkebb körre korlátozódik. Viszont ebben az összefüggésben kölcsönösség, valódi párbeszéd jöhet létre a folyamat résztvevői között. Mai fogalommal élve „visszacsatolásra" is sor kerülhet: a vigasztaló szenvedését a befogadói megértés enyhítheti – feltéve, ha az alkotó még életben van (márpedig Justh élő kortársáról beszél). A vigasztaló immár vigasztalt lehet; nem megvigasztalt, mert a szenvedése csak mérsékelhető, de nem szüntethető meg.

Ezen a ponton megint kitűnik, hogy az író lényegében nem különíti el egymástól Mednyánszkyt, a művészt és Mednyánszkyt, az embert; az esztétikum világából könnyedén vissza lehet lépni az alkotó mint konkrét személyiség terrénumába, ahonnan elindultunk. Justh igen rafináltan hangolja össze egymással a művészetelméleti és az (etikai, illetve pszichológiai tartalmakat is hordozó) egzisztenciális problematikát. Talán nem minden érdek nélkül teszi ezt.

Ha ugyanis a konkrét Mednyánszky-témától némileg elvonatkoztatunk, az elmondottakból egyértelműen következik az is, hogy az eredendően magányos művészértelmiségi reintegrálható a közösségi létbe. Mi több: ez a lehetőség az esztétikai létmód lényegi mozzanataként tételeződik az alkotás és a befogadás közegében egyaránt otthonosan mozgó Justhnál, aki önmegértő értelmezőként feltételezhetően saját kívülállása részleges felszámolását is egy kongeniális műkedvelő csoport kialakításától reméli.

A rendkívül ambiciózus fővárosi középiskolai tanár, Malonyay Dezső Justh „felfedezettjének", „tanítványának" számít (bár mindössze három évvel fiatalabb „mesterénél"). A Justh–Czóbel-kör egyik meghatározó személyiségének tekinthető, aki ráadásul Mednyánszkyval évtizedeken keresztül szorosabb baráti kapcsolatot ápol.

A francia–magyar szakos egyetemi végzettséggel rendelkező Malonyay munkássága igen sokrétű: nemcsak prózaíróként és publicistaként, valamint néprajzkutatóként, hanem művészettörténészként, művészeti kritikusként is jelentős hírnévre tesz szert a századfordulón.[26] Terjedelmesebb értekezést ad közre Munkácsy, Szinyei Merse munkásságáról, 1905-ben mindenki mást megelőzve könyv méretű esszét publikál a pályája delén járó Mednyánszkyról. Tíz év elteltével, 1915-ben a *Művészet* című folyóiratban megjelent hosszabb cikkében ő ad hírt először festő barátja háborús témájú képeiről is. Túlzás nélkül állítható, hogy a Mednyánszky-befogadástörténet megkerülhetetlen szerzőjéről van szó.

1905-ös kismonográfiája a kortárs művészettörténet-írás jeles képviselője szerint szakmai szempontból sok kívánnivalót hagy maga után. Kiss-Szemán

[26] E sokoldalúság árnyoldalairól lásd Baranyai Zsolt elemzését: Baranyai Zsolt: Malonyay Dezső mint szépíró = *Népi kultúra és nemzettudat*, szerk. Hofer Tamás, Magyarságkutató Intézet, Budapest, 1991, 70–71, 75–76.

331

Zsófia úgy véli: „Malonyaynak nem sikerült egységes koncepciót kialakítania (az egyes elemek vizsgálatából kiindulva szándékozott eljutni az egészhez, s megfogalmazni a művészet értelmét), leragadt a részletkérdéseknél, amelyeket olykor azonban meglehetősen kaotikus, összefüggéstelen és zavaros módon tárgyalt. A könyv egészére kiterjed a szerző azon zavaró igyekezete, hogy a művészetet, sőt a művészet egész történetét érintő szinte minden kérdéskörben véleményt nyilvánítson, hogy megoldást találjon a legkülönbözőbb elméleti problémákra, amelyekbe végül is belegabalyodik."[27] Nem szeretnék vitatkozni ezzel a véleménnyel, csak azt hangsúlyoznám (ismételten), hogy engem most nem művészettörténeti és -elméleti, hanem „egzisztenciálesztétikai" vonatkozásban érdekel Malonyay kétségtelenül egyenetlen színvonalú, ám eszmeiségét tekintve roppant izgalmas műve. És nem is a teljes könyv, csak azok a részletei, amelyek a művész személyiségét és világképét mutatják be.

Kiemelném még, hogy elemzésem során elsősorban az 1905-ös kismonográfia szövegét tartom szem előtt, de néhány ponton hivatkozni fogok a Művészetben megjelent 1915-ös cikkre is.

A Mednyánszky értelmező Malonyaynál éppúgy a szociáldarwinizmus, a biológiai-fiziológiai determinizmus, illetve a dekadenciakritika jelenti az eszmei hátteret, mint Justhnál, illetve általában a Justh–Czóbel-kör tagjainál. Interpretációjának viszonylagos újdonságát és erejét az adja, hogy – az időközben Magyarországon is ismertté vált Nietzsche hatásától nem függetlenül – művészetelméleti fejtegetéseit kifejezetten széles antropológiai alapra helyezi.

Malonyay emberképének vitathatatlanul az erős-gyenge fogalmi ellentétpár a legmeghatározóbb összetevője. Erősnek nevezi azt az embert, aki kedvező fizikális adottságokkal rendelkezik és pszichés szempontból is egészséges. Az ilyen, harmóniára törekvő egyén könnyen megtalálja a helyét az őt körülvevő világban; akklimatizálódási, illetve adaptációs képessége fejlettnek mondható. Léte alapvetően expanzív jellegű: „kifelé" él, vagyis keveset meditál, sokat cselekszik, és reális céltételezésen alapuló tettei általában kézzelfogható eredményekhez vezetnek.

Gyengének pedig azt tartja Malonyay, aki egyfelől nincs birtokában az élet valódi megéléséhez szükséges testi erőnek (esetleg valamilyen fogyatékkal is él), másfelől pszichés gátlásokkal küzd. Az ilyen ember eredendően úgy fogja fel a világot, mint egy idegenszerű, vele szemben álló, őt folyamatosan fenyegető külső közeget. Ennek megfelelően a „gyenge" individuum, ha teheti, kivonul a világból; „befelé" él, sokat szemlélődik, álmodozik, keveset cselekszik. Ha nincs lehetősége az exodusra, kényszerből és sokszor igen rafinált módon megpróbál alkalmazkodni környezetéhez, olykor nem is sikertelenül.

---

[27] Kiss-Szemán Zsófia: *Mednyánszky László a magyar művészettörténetírás tükrében = Mednyánszky László. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában, 2003. október 14. 2004. február 8. (katalógus)*. Szerk. Markója Csilla, 115.

332

Ennek ellenére sohasem lesz egy nála erősebbekből álló közösség teljes jogú tagja; minden ellenkező látszat ellenére örökre kívülálló marad, magánya sohasem számolható fel. Izolált léthelyzetét még instabilabbá teszi az a körülmény, hogy saját magával sincs igazán összhangban. Nem véletlen tehát, hogy a befelé forduló individuum az önboncolgató, önemésztő meditációk epizódjai után a személyiségét szétfeszítő diszharmónia elől gyakran egy alternatív valóságba menekül.

Malonyay előfeltevése szerint az általa két kategóriába sorolt személyek eltérő fizikális és pszichés adottságai sorsformáló tényezőkként érvényesülnek, méghozzá nem egy kontingens törvény, hanem a természeti szükségszerűség szintjén. Vagyis a konkrét alkati sajátosságok ismerete kiszámíthatóvá teszi, hogyan alakul az erősek vagy a gyengék csoportjába tartozó egyén jövőbeli élete. „Az erős útja egyszerű, irányában keveset változó és kissé egyhangú, – a gyöngéé viszont ösvényesebb, meredekjeit kerülgetvén hosszabb, gyakran eltérő, de meglepő fordulatokban gazdagabb”[28] – mutat rá igen érzékletesen Malonyay a kétfajta sors közötti legfeltűnőbb különbségre.

Ugyanakkor látni kell, hogy a gyenge és az erős viszonya nem kizárólag antitetikus jellegű. Bármilyen különös is, előfordulhat, hogy az előbbi nem vagy nemcsak idegenkedéssel, gyűlölettel vagy megvetéssel közelít az utóbbi létmódjához, hanem a maga számára is mintaszerűnek tekinti azt a vitalitást, amely eredendően az erősek sajátja. Az író szavait idézve: „Effajta egyéniségek mindenben imádják az erőt, mert érzik ösztönszerűleg, hogy erőssé lenni, ha testileg nem is, de lelkileg egyetlen igazi életföladatuk. Mert csak ily réven lehetnek harmonikusakká, s csupán így juthatnak a lelki fölszabadulás boldogító érzéséhez.”[29]

Az ilyen, több-kevésbé empatikus vagy legalábbis neutrális, leíró jellegű megfogalmazások egyébként nem túl gyakoriak az 1905-ös Mednyánszky-tanulmány antropológiai tematikájú fejezeteiben. Malonyay általában nem riad vissza az egyértelmű eszmei, értékelméleti állásfoglalástól, noha nyilván tisztában van azzal, hogy gondolatai provokatívan fognak hatni a hazai közegben. Mindenekelőtt azért, mert alapkoncepciója a legnagyobb jóindulattal sem egyeztethető össze a kereszténység vagy akár a felvilágosodás paradigmájával (a humanizmus hagyományáról már nem is beszélve).

Elég csak arra utalni, hogy az író kíméletlenül igazolja a természetes szelekció ideológiáját; nyíltan az erősek, az „egészségesek” pártján áll; az átlagostól eltérő létezési módot, az emberi fogyatékosságok különböző formáit, a terheltséget, illetve a dekadenciát – Justhtal ellentétben – külső nézőpontból, „mesterénél” jóval kevesebb empátiával értelmezi. A legkevésbé tapintatosnak

---

[28] Malonyay Dezső: *Mednyánszky László br. 1852*. Lampel R. Könyvkereskedése, Budapest, 1905, 91.
[29] *Uo.,* 84.

333

talán akkor mutatkozik, amikor a művész alkatú, „szenzibilisnek" nevezett[30] egyént is a – fiziológiai és pszichés értelemben egyaránt hátrányos helyzetű – gyengék csoportjához köti. Ugyanakkor véletlenül sem azonosítja a gyengeséget a művészi tehetséggel; hangsúlyozza: sok alkotni vágyó gyenge alkalmatlan arra, hogy színvonalasabb önkifejező tevékenységet folytasson. A következő, durván illúzióromboló mondatok világosan kifejezik a szerző álláspontját ebben a kérdésben: „Jellemző, hogy éppen az ilyen szerencsétlenebbek hajlanak a művészetre, s az ilyen fajtából kerül ki a legtöbb művész, de a legtöbb gyenge művész is. Mert mily erősnek kell lennie a művészi hajlandóságnak egy ép, erős, szép ifjúban, hogy elvonja a tarka élettől, az ezer csábítástól, az ezer ígérettől."[31] Megkockáztatom: ha e sorokat kiragadjuk a szövegösszefüggésből, óhatatlanul az a látszat keletkezik, hogy az író jóval többre értékeli az egészséges átlagembert az esztétikum képviselőinél – akár még azoknál a művészzseniknél is, akik valamilyen okból gyengének minősíthetőek.

Ezek után aligha érheti meglepetésként az olvasót, hogy a könyörtelen Malonyay – a festő iránti nagyrabecsülése dacára – barátját és modelljét, Mednyánszkyt is a gyengék közé sorolja.[32] Csakhogy azonnal hozzáteszi: a festő különleges „gyenge". Olyan személyiség, aki meghallja a Malonyay által misztifikált „élet" hívó szavát,[33] és képes a gyengeségét, gyengeségként leleplezett érzékenységét, illetve túlfinomultságából fakadó szenvedéseit erővé átalakítani. S ez az átváltozás – melynek szerves része a dekadenciára utaló, nem feltétlenül produktív művészi ösztön kiművelése, spiritualizálása, illetve az eltűnő karakterű esztétikai álomvilág konzisztens létmóddá formálása – végső soron tiszteletet kelt Malonyayban. Olyannyira, hogy 1915-ös cikkében már „kiválasztottnak" nevezi[34] az idős korában is megújulásra képes festőt – szemben a statikusabb létmódú „hétköznapi lelkekkel"[35] (magát egyébként ez utóbbiak közé sorolja).

De ami még különösebb: az értelmező már 1905-ös munkájában is felülírja saját antropológiai alapvetését, amikor Mednyánszkynak nemcsak a művészetét, hanem az erősekétől markánsan eltérő világképét, autonóm gondolkodását, részvétetikáját is pozitívan értékeli: „Mint piktort csodálom, de áhítattal nézek föl reá, mint gondolkozóra" – írja.[36] S persze a következő mondatok is meglepően hatnak egy szociáldarwinista eszmei alapokon álló szerzőtől, aki korábban altruizmus-ellenességével tüntetett és hanyag eleganciával távolította el magától a morál, illetve az etizáló esztétikum-felfogás köz-

[30] *Uo.,* 104.
[31] *Uo.,* 86.
[32] *Uo.,* 82.
[33] *Uo.,* 90.
[34] Malonyay Dezső: *Magyar művészek a csatatéren. Mednyánszky László br,* Művészet (1915), 6.
[35] *Uo*.
[36] Malonyay, *Mednyánszky...,* 123.

334

helyeit: „Tolsztoj vallása az övé... Egy jó cselekedet fölér egy tucat remekművel, s a remekműben is az a becses, hogy jócselekedet."[37] Vagyis Mednyánszky példája nyomán, Justhhoz hasonlóan immár Malonyay is úgy gondolja, hogy az interszubjektivitás közegébe helyezett műalkotás morális értékű tetté lényegülhet át.

Ezt a mozzanatot értelmezhetjük eszmei zűrzavarként, inkoherenciaként, de mondhatjuk azt is, hogy a korlátoltnak tűnő Malonyay ezúttal képes intelligens belátáson alapuló önkorrekciót végrehajtani egy differenciáltabb művész-és művészetértelmezés kialakítása érdekében.

Összegzésként elmondható, hogy mind Justh, mind Malonyay Mednyánszky-interpretációja mögött a dekadensnek is nevezhető későromantikus individuum problémája húzódik meg. A két író Mednyánszky-értelmezésének (és világképének általában) a természettudomány modern kori eredményeire hivatkozó determinizmus az alapja, e középponti jelentőségű rendező elvet azonban – ha csak részlegesen is, de – viszonylagossá teszi a periférián megjelenő szabadságtan. Ez utóbbi konkrét megnyilvánulási formája mindkét szerzőnél az etikai tartalmakat közvetítő művészetvallás, amely szimbolikus menedéket kínál a – Justh által belső, Malonyay által inkább külső nézőpontból bemutatott – nem azonos, bolyongásra kárhoztatott individuum számára.

De ezt az esztéticista gondolatkísérletet nem szabad túlértékelni egyik szerző esetében sem. Nem árt emlékeztetni arra, hogy az érett Justhnál a túlfinomult művészértelmiségi egzisztenciális problémáit elsősorban a civilizáció torzulásaitól mentes, „romlatlan", „életképes" parasztsághoz való odafordulás oldhatja meg. A félreértések elkerülése érdekében hangsúlyozni kell: a parasztság itt nem pusztán egy társadalmi osztály a sok közül, hanem idealitás: az élő történelem, a múltból táplálkozó jövő kollektív szubjektuma is. Olyan, archaikusnak tűnő, valójában nagyon is korszerű értékek hordozója, mint a természetesség, az egészség, az immanens élet. Justh úgy véli: a hanyatló létmódú – a magaskultúra művi világába bezárkózó, s így a spontaneitás lendületét, erejét nélkülöző – individuumnak éppen ezeket az értékeket kell belsővé tennie túlélése, illetve megújulása érdekében.

Igaz, ennek az erősen ideologikus konstrukciónak is vannak művészetelméleti tanulságai. Justh *Délben* című, a népi életkép és a vezércikk műfaji sajátosságait ötvöző tárcájának néhány részlete talán megvilágíthatja, mire is gondolok: „Ide, ide, szobrászok, festők! Felejtsétek el a műtermek affektáló mintáit, felejtsétek el a városligeti bódék athlétáinak elferdített izmait... [...] Hagyjátok el a városok mocsáros, bűzhödt levegőjét, ha az *állati szépet*, mely annyira *emberi*, meg akarjátok ismerni. [...] Mert amit a természet szépnek teremtett meg, látni való az, tanulni kell azon a szép törvényeit. Ide jertek hát művészek, szép apostolai, kik a test összhangját öntitek dalba."[38] Ám aligha

[37] Malonyay, *Magyar művészek...,* 10.

335

szükséges hosszabban magyarázni, hogy ez a harsány művészeti ideológia, amely az „állati szépet", a testi erőt, illetve a civilizáció káros hatásaitól mentes természetességet eszményíti, már valami egészen mást jelent, mint „az emberi szenvedés vallásaként" értelmezett, szubtilis tartalmú esztétizmus.

És azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az általános antropológiai nézeteit jelenkor-történeti kontextusba helyező, kései Malonyaynál a küzdelemtől elszokott, elerőtlenedő modern embert a minden korábbinál rettenetesebb (világ)háborúban való hősies helytállás emelheti önmaga fölé. Az 1915-ös Mednyánszky-esszé írója ugyanis, noha a keleti fronton harcoló katonák szenvedéseiről vádirattal felérő, drámai hangvételű beszámolót készít,[39] írásának zárlatában nem a béke mellett száll síkra. Cikkének korábbi gondolatmenetével ellentétben – viszont régi önmagához híven – előbb szociáldarwinista ihletettségű kultúrkritikát fogalmaz meg, majd egészen abszurd jelszóval galvanizálná új életre a békeidőkben dekadenciába süppedt, jobb sorsra érdemes férfiakat: „A modern ember szeretni sem tud, gyűlölni sem tud teljesen – az önfenntartási ösztön is csak, mint rozoga óra, kihagyásokkal működik bennünk. Mondjuk: nem bírja a modern idegzet. [...] De hát mit használ itt ma már az okoskodás! [...] Ne okoskodjunk tovább – oda kell feküdni a lövészárokba!"[40] – Kár lenne tagadni, hogy Mednyánszky iránti nagyrabecsülése ellenére az „egészséges" Malonyayhoz változatlanul közelebb áll az antiintellektualista és antihumanista tendenciákat hordozó heroikus normarendszer, mint az esztétizmus.

Irodalomjegyzék

Baranyai Zsolt: Malonyay Dezső mint szépíró = *Népi kultúra és nemzettudat*, szerk. Hofer Tamás, Magyarságkutató Intézet, Budapest, 1991, 70–76.

Bourget, Paul: *Love crime*. Boston, 1906.

Gosztonyi Ferenc: *Kész regény. Malonyay Dezső 1905-ös Mednyánszky-monográfiája = Mednyánszky László. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában, 2003. október 14 –2004. február 8. (katalógus)* szerk. Markója Csilla, MNG-Kossuth, Budapest, 2003, 71–88.

Halász Gábor: *Magyar századvég*. In: H. G.: *Válogatott írásai*. Magvető, Budapest, 1977, 347–389.

Hauber Károly (szövegközlő): *Gozsdu Elek levelei Justh Zsigmondhoz.* Studia Litteraria 29. (1991), 84–97.

Justh Zsigmond: Báró *Mednyánszky Lászlóról.* A Hét (1890), 413.

Justh Zsigmond: *Naplója és levelei*. S. a. r. Kozocsa Sándor, Szépirodalmi, Budapest, 1977.

[38] Justh Zsigmond: *Délben.* In: Kiczenko Judit (szerk.): *Justh Zsigmond válogatott művei*. Ráció, Budapest, 2013, 336.

[39] Malonyay, *Magyar művészek...,* 15–16., 18–24.

[40] *Uo.,* 25.

336

Justh Zsigmond: *Délben.* In: Kiczenko Judit (szerk.): *Justh Zsigmond válogatott művei*. Ráció, Budapest, 2013, 335–336.
Király Erzsébet: *A „komor szépség" festője. Vázlat Mednyánszky romantikus miszticizmusához = Mednyánszky László. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában, 2003. október 14.–2004. február 8. (katalógus)* Szerk. Markója Csilla, 101–113.
Kiss-Szemán Zsófia: *Mednyánszky László a magyar művészettörténetírás tükrében = Mednyánszky László. Kiállítás a Magyar Nemzeti Galériában, 2003. október 14. 2004. február 8. (katalógus)*. Szerk. Markója Csilla, 114–127.
Malonyay Dezső: *Mednyánszky László br. 1852*. Lampel R. Könyvkereskedése, Budapest, 1905.
Malonyay Dezső: *Magyar művészek a csatatéren. Mednyánszky László br,* Művészet (1915), 1–25.
Pekár Gyula: *A színek Ossziánja.* In: Magyar Múzsa (1920), 11–13.
Pór Péter: *Konzervatív reformtörekvések a századforduló irodalmában: Justh Zsigmond és Czóbel Minka népiessége.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971.

337

CSERÉP CSONGOR

Magyar „fajvédő” pártok a két világháború közötti korszakban

Bevezetés

A magyar politikai életben a „faj” szó jelentése nem a szó biológiai értelmezésén alapul. Érdemes megfigyelni, hogy a legemblematikusabb magyar „fajvédők” (Prohászka Ottokár, Gömbös Gyula és Bajcsy-Zsilinszky Endre) a nemzet szinonimájaként használják ezt a szót, és nem valamiféle fajelméletből indulnak ki. A Horthy-korban a klasszikus „fajelméletek” a magyar pártok közül csak a szélsőjobboldali, nemzetiszocialista (nyilas) pártoknál jelentek meg. Egyesek hiába akarják összemosni a két irányzatot, a „fajvédő” pártok nem tartoznak ebbe a kategóriába. Emellett a „fajvédőket” szinte mindig antiszemitának állítják be, pedig ez az állítás sem állja meg a helyét. Nem felejthetjük el azt a tényt sem, hogy a magyar „fajvédelemnek” mint mozgalomnak (gondoljunk például az Ébredő Magyarok Egyesületére) a Tanácsköztársaság és a vörös terror volt a történelmi táptalaja, tehát egy reakció volt a bolsevik diktatúra igazságtalanságaira. A dolgozat további részében bemutatom a magyar „fajvédelem” két legkiemelkedőbb alakját, Gömbös Gyulát, Bajcsy-Zsilinszky Endrét és pártjaikat.

Gömbös Gyula és pártjai

Gömbös Gyula 1886. december 26-án született Tolna megyében. Édesapja a falusi evangélikus iskolában tanító, anyja módos parasztcsaládból származott. Három testvére, egy öccse és két húga volt. Atyja 1895-ben Sopronba került. Gömbös két anyanyelvet sajátított el, a magyart és a németet. Középiskolában kiváló sportteljesítményével és diákcsínyeivel tűnt ki társai közül. Pécsett végezte el a honvéd hadapródiskolát, ami sokkal inkább megfelelt személyiségének, adottságainak, mint a polgári iskolák. A katonai képzés felnőtt személyiségére is óriási hatással volt.

Bécsben nősült 1915. augusztus 23-án, Reichert Margit Lujzát vette el. Ebből a házasságból három gyermeke született. Első feleségétől elvált, majd 1926-ban elvette a MOVE női csoportjának elnökét, Szilágyi Erzsébetet, aki

338

azonban 1933 júniusában meghalt. A gyászév letelte után újra megházasodott első feleségével.

Gömbös Horvátországba került szolgálatra, ahol hamar megtanulta a nyelvet. Felsőbb tiszti tanfolyamra visszakerült Budapestre 1911-ben. Vezérkari tiszti képzését Bécsben kapta, ahova 1912-ben vonult be. Itt jött rá arra, milyen fontos lenne az önálló magyar hadsereg. Ez a gondolat az 1918–19-es években már politikai elképzeléseinek fő vonala. Az első világháborúban már kitűnt remek szervezési készségével, később megsérült, és Erdélyben az evakuálást irányító kormánybizottságban katonai szakértő volt. Egyre jobban kezdte érdekelni a politika, így nagy katonai karriert nem csinált.

Gömbösnek nagy szerepe volt a Károlyi-féle rendszer és a Tanácsköztársaság elleni jobboldali szervezkedésben. Bécsben tartózkodott az ún. őszirózsás forradalom napjaiban, és azzal számolt, hogy a k. u. k. hadseregben lévő 450 magyar zászlóaljjal sikerülhet Budapest ellen indulni, ez természetesen nagyon merész kaland lett volna. A háború elvesztésének okát a soknemzetiségű k. u. k. hadseregben látta.

A MOVE élére szinte puccsszerűen került 1919. január 19-én. A mozgalmat február közepére már az ellenzék országos központjává alakította át. A betiltás (1919. február 22.) után illegálisan tovább működött a szervezet, Gömbös pedig Bécsbe kényszerült.

Szegedre 1919. április 23-án érkezett. Itt szoros, bizalmas kapcsolatba került Horthyval, nimbusza a Nemzeti Hadsereg szemében is megnőtt. A MOVE révén tényleges politikai befolyásra tett szert, és Gömbös igen látványosan építette a szegedi szervezetet. Vezető egyénisége lett az ABC-nek (Antibolsevista Comite), mely május végén Szegedet irányította. A szegeden állomásozó tisztek nagyra becsülték Gömböst, ami még fontosabb, maguk közül valónak tartották, igazi vezetőjükként ismerték el. Az új Károlyi-kormány lemondása után a katonák az Ábrahám-féle kormányt nem tekintették magukénak, hanem Horthy és Gömbös irányítását tekintették legitimnek. Gömböst a franciák kitiltották Szegedről, így a nyugat-magyarországi szervezkedéssel vette fel a kapcsolatot, persze a szegediek tudtával. Az ellenforradalomban betöltött szerepe ezzel gyakorlatilag véget ért, és 1919 nyarának végétől minden energiájával a MOVE újjáépítésén fáradozott. Horthy, mint kormányzó, 1919 decemberében a Nemzeti Hadsereg tisztjeinek azt ajánlotta, hogy lépjenek be a MOVE-be. A bethleni konszolidáció éveiben végig és következetesen kiállt Horthy mellett, a második királypuccs idején pedig Bethlen is neki köszönhette a királyi csapatok Budaörsnél való megverését. Ebben az időszakban következetesen kiállt a kormány mellett, és gyakorlatilag a legitimisták legádázabb ellensége volt, mert ő a szabad királyválasztás híveként a kormányzóságot erősítette. A Bethlennel való szakítása 1922-ben kezdődött, és az 1923-ban való pártból való kilépésével ért véget. Ezután a Magyar Nemzeti Függetlenségi (Fajvédő) Pártot 1924 novemberének végén alapította a többi emblematikus fajvédővel (Eckhardt Tibor, Bajcsy-Zsilinszky Endre, Ulain Ferenc, Zsirkay Já-

339

nos). Az 1926. évi képviselőházi választásokon nyilvánvalóvá vált számára, hogy a kormánypárton kívül nincs élet (két mandátumot szerezett a MNFP). Ezután 1928 szeptemberében fel is oszlatta a pártot, majd visszalépett az Egységes Pártba, és hadügyi államtitkár lett. A Bethlennel való kiegyezése értelmében csak szakpolitikával foglalkozhatott, és ezt be is tartotta egészen 1930-ig. Ebben az időszakban tanúbizonyságot tett arról, hogy kiváló szakpolitikus, jól méri fel a helyzetet, gyorsan hoz jó döntéseket. A gazdasági válság remek alkalmat adott neki arra, hogy bírálja Bethlen politikáját, és ő ezt nem szalasztotta el. Horthy 1932. szeptember 29-én nevezte ki miniszterelnöknek. Miniszterelnökként egyik első lépése volt átnevezni az Egységes Pártot Nemzeti Egység Pártjává. A párt programja a Nemzeti Munkaterv volt. Miniszterelnöksége halálával ért véget, mivel a vesezsugor 1936. október 6-án végzett vele. Münchenben halt meg, Hitler annyira tisztelte, hogy azonnal odautazott, és a koporsót kikísérte az állomásra. Ez a tisztelet valószínűleg annak volt köszönhető, hogy Gömbös a vele való találkozásokkor egyenrangú félként viselkedett, és nem engedett neki, volt tartása. Temetésén megjelent Göring, gróf Ciano, Schussnig és az egész magyar politikai elit.

Magánéletében rendkívül puritán ember volt, nem érdekelte a pénz. Nem is akart, és nem is gazdagodott meg a politikából. Kiváló sportember volt, lovagolt, teniszezett, vívott, fiatalabb korában focizott. Új stílust képviselt, rengeteget szerepelt a rádióban, kiváló szónok volt, beszédeit nem írta le előre, csak vázlatot készített. Fellépései hatásosak, teátrálisak voltak. Hangvétele patetikus, érzelmekre ható volt.[1]

Az MNFP (Magyar Nemzeti Függetlenségi Párt) és programja

A párt programját a *Mit akarunk?* címmel a *Szózatban* megjelent írás foglalta össze.[2] A belpolitikát tekintve egységes, szervesen felépülő magyar nemzeti társadalmat követel, öncélú Magyarországgal, mely erős és független nemzeti állam. A gazdasági életet az agráriumra kívánja építeni. Követeli a békediktátum azonnali revízióját, és a nemzet felszabadítását a pénz, hitel és a bankok önkényuralma alól. A húszezernél több lakosú városokban takarékpénztár létrehozását, az adózási aránytalanságok megszűntetését és a zsidó bevándorlás törvényi szabályozását szeretné elérni. Titkos választójogot, a római katolikus egyház autonómiáját, céltudatos, széles körű népnevelést és hagyományőrzést. Fontosnak tartja a kötelező, magas színvonalú testnevelés bevezetését a középiskolában, és a felsőoktatásban is. Emellett a háborús következmények rendezését, a hadirokkant-, hadiözvegy-, hadiárvaügy végleges, törvényes meg-

[1] Gergely Jenő, Glatz Ferenc, Pölöskei Ferenc: *Magyarországi pártprogramok 1919–1944, 2. kötet,* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2003.
[2] Gergely, Glatz, Pölöskei, *I. m.*

340

oldását, a vagyontalan főiskolai diákság állami elhelyezését, ellátását és a gyári munkások arányos részesítését a nyereségből.

A külpolitikáról szólva elutasítja a Duna-konföderáció bármilyen formáját, és az Osztrák–Magyar Monarchiát is, mivel az szerinte a magyar nemzet szlávok általi leigázását jelentené. Emellett követeli a kisebbségi jogok betartását az éppen elszakított magyar nemzetrészekre vonatkoztatva.

A NEP (Nemzeti Egység Pártja) és a nemzeti munkaterv

Gömbös az Egységes Pártot Mussolini pártja mintájára akarta átalakítani egy olyan párttá, amely a társadalom minden szegmensét felölelve hoz létre egy organikus egységet. Miután 1932-ben a kormányban és a frakcióban is sokan voltak Bethlen embereiből, megkezdte a párt átalakítását mind szervezeti, mind személyi állományi síkon. Így lett a párt elnöke Gömbös legmegbízhatóbb embere, Sztranyavszky Sándor. Az átalakítással Magyarország legátfogóbb szervezetét alakították ki. A szervezeti építés főbb pontjai:[3]

1. Létrehozták a községi, választókerületi és megyei szervezetek hierarchikusan felépített szervezetét.
2. A szervezeteknek folyamatosan növelniük kellett a taglétszámot, faji, vallási, nemzetiségi hovatartozásra való tekintet nélkül. A párttagokat folyamatos aktivitásra, a pártjelvények viselésére kötelezték.
3. Nagyon kemény, centralizált irányítást alakítottak ki. Minden helyi vezetőt maga Gömbös választott ki, a helyi szervezetek csak a központi utasításokat hajthatták végre és ezt folyamatosan ellenőrizték.
4. Országos Központi Pártirodát működtettek, ahol egy kézben tartották az egész szervezet működését.
5. A szervezeteknek nemcsak a tagok beszervezése volt a feladatuk, hanem közéleti programokat, sport, kulturális és politikai rendezvényeket is kellett rendezniük.

A párt programja a Nemzeti Munkaterv volt, mely 1932. október 26-án jelent meg.[4] Alábbiakban a legfőbb pontokat idézem, rövid magyarázattal kiegészítve.

> 1. Politikánk célja: Politikánk célja a magyar nemzet megerősítése, felvirágoztatása, a nemzet minden tagja részére az elérhető legnagyobb erkölcsi és anyagi jólét biztosítása. Mivel ez a cél csakis szilárd alapokon nyugvó, határozott célkitűzésekkel dolgozó s erőteljes alkotmányos központi akarat által

[3] Vonyó József: *Gömbös Gyula és a jobboldali radikalizmus. Tanulmányok,* Pannónia Könyvek, Pécs, 2001.

[4] Vonyó József: *Gömbös pártja. A nemzeti Egység Pártja Országos Központjának dokumentumai (1932–1939).* Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 1998.

341

irányított független nemzeti állam keretén belül valósítható meg, politikánk közvetlen feladatául az öncélú nemzeti állam kiépítését tekintjük.

Az egyik legfontosabb fajvédő programpont az öncélú nemzeti állam kiépítésére való törekvés. Ez a belső piac kiterjesztése, a külföldi bankhitelek nélkülözése és az import visszaszorítása révén jöhet létre.

2. Külpolitikánk feladata: Külpolitikánk feladatának tartjuk biztosítani a magyar nemzetállam részére azt a szerepet, amely nemzetünket múltjánál, földrajzi helyzeténél és történelmi hivatottságánál fogva megilleti.
3. Revízió, kisebbségi jogok, a dunai államok együttműködése Minden békés eszközzel arra törekszünk, hogy a békeszerződések a jog és az igazság szellemében revízió alá vétessenek. Súlyt helyezünk a kisebbségi jogok teljes érvényesítésére és nem zárkózunk el a dunai államok együttműködése elől.

Szinte mindegyik párt legfőbb külpolitikai programpontja a revízió volt, nem volt ezzel másként a NEP sem.

5. Választójog: Szükségesnek tartjuk a választójog reformját, a titkosság elvének érvényesítése alapján, de a nagy nemzeti érdekek legmesszebbmenő megóvásával.

A revízió mellett egy másik általánosnak mondható pont a titkos választójog.

12. Nagyobb területi hatóságú közigazgatási egységek. A gyors és eredményes közigazgatás megvalósíthatása végett az ország egyes részeit nagyobb területi hatósággal bíró közigazgatási egységekben foglaljuk össze, a vármegyék ősi intézményének tiszteletben tartása mellett.

Gömbös a mai régiókhoz hasonló elven szeretett volna a vármegyéknél nagyobb közigazgatási egységeket létrehozni.

19. Az álláshalmozás megszüntetése: Intézményesen lehetetlenné akarjuk tenni a közszolgálatban az álláshalmozást.
20. A tisztviselői összeférhetetlenség: A tisztviselői összeférhetetlenségre vonatkozó szabályokat a legszigorúbban kívánjuk alkalmazni. A közéleti tisztaság követelményeit minden személyi tekintet nélkül érvényesíteni fogjuk, de hatályosabb védelmet nyújtunk a közélet minden tényezőjének az alaptalan gyanúsításokkal szemben.

Ez a pont a megfelelő köztisztviselői munka elvégzéséhez szükséges lépés lett volna.

342

34. A magántulajdon és a kapitalizmus: Közgazdaságunkat a magántulajdon elvén és a kapitalista termelés formái között akarjuk fenntartani. Utóbbinak a nemzet egyetemére káros kinövéseit erős kézzel igyekezünk lenyesni.

Az első világháború utáni, az alkotmányos rendet helyreállító vitában is jelen volt az az álláspont, hogy a kapitalizmus túlzásai vezettek az óriási társadalmi szakadékhoz. A Bethleni politika ebben a tekintetben folytatta a dualizmus hagyományát, ezzel kívánt szakítani az „új ember".

39. A kis- és középexisztenciák szaporítása: Mind a mezőgazdaságban, mind az iparban minél több gazdaságilag egészséges, termelő kis-és középexisztencia életfeltételét kívánjuk biztosítani.

Ugyancsak a nagy társadalmi szakadék csökkentéséhez hozzájáruló programpont.

45. Munka és nem segély: Munkaképes emberek munkanélküliség címén való segélyezésének elvi ellenségei vagyunk s a munkanélkülieket csak munka ellenében támogatjuk.

A Gömbös kormány ellenezte a segélyezést, és Hitlerhez hasonlóan nagy közmunkaprogramokba akarta becsatlakoztatni a munkanélkülieket, akik csak munka ellenében kaptak volna pénzt.

51. Telepítési politikánk: A birtokmegoszlás egészséges kialakításának elő-mozdítása végett egészséges telepítési politika kezdeményezésére és végrehajtására fogunk törekedni. Ebbeli törekvésünkben magasabb nemzeti érdeket tartva szem előtt, vigyázni fogunk arra, hogy a termelés folytonossága és eredményessége csorbát ne szenvedjen.

Az 51. pont jól mutatja, hogy Gömbösnek kényesen ügyelnie kellett arra, hogy a kisgazdák követeléseinek és a nagybirtokosoknak is próbáljon kedvében járni. Itt már látszik, hogy nagy földreform Gömbös regnálása alatt sem lesz.

55. Iparpolitikánk: Iparunkat az egyetemes nemzeti termelés szerves részének tartjuk. Életképes iparágainkat fejleszteni fogjuk. Iparpártolásunk azonban nem mehet más termelési ág rovására.
56. Iparfejlesztési politikánk irányelvei: Iparfejlesztési politikánk különösen a hazai nyersanyagot feldolgozó és mezőgazdasági termékeinket kikészítő iparunk támogatását fogja szolgálni. Minden eszközzel elősegíteni kívánjuk az eddig külföldre exportált nyersanyagok belföldi feldolgozását.

343

Különös figyelemmel leszünk azokra az iparágakra, amelyek a hazai tömegfogyasztás érdekeit szolgálják.

Újabb fajvédő programpontok az ipar tekintetében. A mezőgazdaság mindenekelőtt, semelyik másik ágazat nem mehet ennek rovására. A fajvédők az egész ország megújhodását a magyar parasztságtól várták.

74. Hitelpolitikánk: A hitelt eszköznek tekintjük a nemzeti termelés szolgálatában. A nemzeti építőmunkába beilleszkedő hitelt teljes védelemben részesítjük, de mindent el fogunk követni a tisztán öncélú kiuzsorázó hitelpolitika lehetetlenné tételére.

Az 1920-as évek elején is nagy vita alakult ki az uzsorások kérdéséről a T. Házban, a Bethleni politika azonban nem szabályozta megfelelően ezt a területet. Gömbös ezzel szakítani szeretett volna.

79. A külföldi adósságok rendezése: Külföldi adósságaink rendezése, azoknak elviselhetővé tétele és a fennálló termelési és értékesítési viszonyokkal való összhangba hozatala gondoskodásunk különös tárgya.
80. A külföldi hitelek ellenőrzése: Gátat akarunk vetni a nemzet további eladósodásának. Újabb külföldi hiteleket csak tervszerűen és lehetőleg gyorsan amortizálódó, produktív célokra veszünk igénybe. A külföldi hitelek igénybevételét fokozott ellenőrzés alá kívánjuk helyezni.

Gömbös bírálta Bethlent a nagy külföldi kölcsönök felvétele miatt, ebben nem változott a véleménye, egyszer és mindenkorra le akarta tudni a kölcsönt, mivel tudta, hogy az korlátozza az ország szuverenitását.

83. Magyar faji sajátságokban gyökerező kultúrpolitika Magyar faji sajátságokban gyökerező, keresztény erkölcsön és világnézeten felépülő nemzeti kultúrát akarunk.

A kultúrpolitika kérdésében semmit sem változott a fajvédő Gömbös.

90. A népművelési és testnevelési intézmények át szervezése. A nép széles rétegeinek művelődését és nemzeti nevelését erőteljes közművelődési politikával kívánjuk előmozdítani, s evégből népművelési és testnevelési szervezetünket, az e körbe tartozó intézmények korszerű átszervezésével és fejlesztésével kapcsolatban, szélesebb alapokra helyezzük.

Az oktatáspolitikát tekintve a katonai stílust fontosnak tartó fajvédő programpont a testnevelés széles körű elterjesztése.

344

92. Honvédség és közbiztonsági szervek: Nemzeti önállóságunk biztosítása céljából különös súlyt kívánunk helyezni honvédségünk és a közbiztonsági szervek felkarolására. E szervek egyike sem állhat pártpolitikai célok szolgálatában.

Gömböst katonai múltja is tökélte arra, hogy nagy hangsúlyt fektessen a honvédelemre, ezért a hadsereg szervezeti és technikai fejlesztését tűzte ki célul.

Bajcsy-Zsilinkszky Endre és pártjai

A Zsilinszkyek a 18. században Békés megyébe telepített szlovák jobbágyok leszármazottai voltak. Apja dr. Zsilinszky Endre, tanár volt, részese a helyi közéletnek, de nem futott be bátyjához hasonítható sikeres pályát. Anyja Bajcsy Mária, Bajcsy-Zsilinszky származásáról szólva főként a színmagyar Bajcsy ágat emlegette. A békéscsabai evangélikus gimnáziumban folytatta tanulmányait, képességei kiemelték tanulótársai közül, az önképzőkör elnöke volt, végig kitűnő tanulmányi eredményeket produkált. Politikai nézeteire nagy hatással voltak szülei. Egyetemi tanulmányait a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem jogi karán kezdi 1904-ben, közben két szemesztert tölt a lipcsei és a heidelbergi egyetemen. Beiratkozik a filozófia karra is, ott történelemórákat hallgatott.[5]

Hazatérése után, 1911. május 14-én öccsével, Gáborral felkereste Áchim L. András, a Békéscsabán megválasztott országgyűlési képviselőt, parasztvezért, aki terrorisztikus módszereiről, durva megnyilvánulásairól is ismert volt. A látogatás oka az volt, hogy apjukat Áchim néhány cikkben igyekezett bemocskolni. Dulakodás alakult ki, melynek során Áchim Bajcsy-Zsilinszky Endrére támadt, viszont öccse, Gábor két pisztolylövése eltalálta a parasztvezért, aki Gyuláról akart (sikertelenül) orvost hívatni, de mivel túl sokáig vártak a műtésével, meghalt.

Iskolái után közigazgatási gyakornokként 1912 februárjában Alsókubinba került az Árva megyei főispáni hivatalba. A háború kitörésekor azonnal frontszolgálatra jelentkett. Először a szerb, majd az olasz, végül az orosz frontra vezényelték itt született *Egyetlen út: a magyar paraszt* című írása, melyben a megújuló Magyarország hőse a saját földdel rendelkező magyar parasztság. Három alapelvet fejt ki: „katonás életfelfogást és állami berendezkedést; faji megújhodást és megerősödést; szociális szellemet". Földreformtervének lényegi eleme az 5000 holdas szántómaximum. Miután hazajött, Kozma Miklóson keresztül 1918 őszén csatlakozott a MOVE-hez, amelyet azonban nyílt ellenforradalmi arculata miatt 1919 februárjában feloszlattak. A Tanácsköztársaság bukása

[5] Vigh Károly: *Kortársak Bajcsy-Zsilinszky Endréről (nemzet és emlékezet).* Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1984.

345

után a kormányhivatalokkal együtt Budapestre költözött. Országos ismertségre a *Szózat* című napilap révén tett szert. A lap főmunkatársa lett 1921. november 1-jétől (Ulain Ferenc főszerkesztő mellett), majd 1922. szeptember 10-étől már ő volt a főszerkesztő (erre az időszakra esik a fajvédők belépése a kormánypártba, ami a lap hangnemét is mérsékelte).

Horthy a kormányzói esküt 1920. március 1-jén tette le. A liberális képviselők kifogásolták, hogy az esemény alatt a parlament folyosóit felfegyverzett különítményesek járták (amiből a MOVE is kivette a részét). Zsilinszky a kormányzó pártjára állt, amiért a MOVE dísztagjává nyilvánította. Ekkor még jó volt a kapcsolata Gömbössel, több cikkében méltatta tevékenységét.

Az olaszországi eseményekre és Mussolinira követendő példaként tekintő Zsilinszky a fajvédők között harmadik embernek számított Gömbös és Eckhardt mögött.

Kecskeméten 1924. október 19-én megalakult a Magyar Nemzeti Függetlenségi Párt (fajvédők). A párt közjogi kultúrpolitikai és szociálpolitikai programját Zsilinszky ismertette.

Horthy 1925. június 25-én vitézzé avatta, ekkor vette fel anyja családi nevét. Az 1926-os választások során ismét Derecskén jelöltette magát, kormánypárti ellenfele Pekár Gyula volt. Pekár érdekében a választókerületben súlyos törvénysértések történtek és meg is nyerte a szavazást. Az 1926-os választási vereség a fajvédő pártot alapjaiban rengette meg. A középosztály azon része, amely kimaradt a hatalmi pozíciókból és így elégedetlen volt a kormány politikájával, az 1925-ben meginduló gazdasági stabilizáció révén fokozatosan elhelyezkedett, így eltávolodott a fajvédőktől.

Pethő Sándor (egyetemista barátja) segítségével, 1927-ben a *Magyarság* című lapnál kezdett ismét újságírásba és csatlakozott az ehhez kapcsolódó „napkeleti bölcseknek" nevezett társasághoz is, ahol az aktuális eseményeket vitatják meg. A lap a Szózathoz képest egészen liberális irányvonalat képviselt, a társaság vitái Bajcsy-Zsilinszkyt progresszív irányba mozdították el. Ekkoriban vált Ady költészetének rajongójává.

Cikkeiben olykor kifejezetten germanofób kijelentésekre ragadtatta magát: A szertehullott Magyarország... a maga német vérrel, német kultúrával átitatott arisztokráciájával, vezető rétegeivel, egész német érdekeltségekbe befont gyökértelen közéletével s benne a szilárdan megszervezett német községek őrláncolata: a legkedvezőbb átvonulási és felvonulási terep a délkelet felé masírozó új német impérium számára." Ekkor villantak fel a francia orientáció első jelei Bajcsy-Zsilinszkynél, de Mussolininak és a fasizmusnak továbbra is nagy híve maradt.

A '20-as, '30-as évek fordulójára Bajcsy-Zsilinszky megírta nemzeti radikalizmusról szóló programját, majd 1930-ban megalapította az NRP-t. Ezzel párhuzamosan a gazdasági válság mezőgazdaságba történő begyűrűzése országszerte megindította a kisgazda mozgalmak szerveződését, néhány ilyen szervezkedéshez Bajcsy-Zsilinszky is segítséget nyújtott.

346

Az 1931. június 28-i választásokon minden visszaélés ellenére az NRP vezére nyert. Az Országgyűlés nyitóülésén a képviselőket arra kérte a kormány, hogy hagyják jóvá válság-intézkedéseit és a válság idejére adjanak további felhatalmazást. Bajcsy-Zsilinszky felszólalásában arról beszélt, hogy nem jó áttérni a látszatparlamentarizmus burkolt diktatúrájából a nyílt, intézményes diktatúrába.

Bethlen augusztus 19-i lemondására így reagált: „Bethlen István gróf minden bajt, minden betegséget, amely ezen a szomorú földön 67 óta kitermelődött, restaurált."

1932. október 1-jén Gömbös lett a kormányfő, 1933. január 30-án Németországban Hitler vette át a hatalmat. Bajcsy-Zsilinszky főleg az utóbbi eseményt követően fordult szembe a német orientációt képviselő Gömbössel, ezzel párhuzamosan a polgári demokratikus erőkhöz közeledett. „Magyarnak, embernek, katonának: egyaránt förtelem ez a náci forradalom." – írja a Szabadságban, 1933. július 9-én.

1932–33-ban jól mutatta nézetei változását az, hogy kapcsolatba került az oktobristákkal, köztük Juhász Nagy Sándorral a Károlyi-kormány igazságügyi miniszterével. Juhász Nagy többször meghívta Bajcsy-Zsilinszkyt a Debreceni Reform Társaságba, hogy előadást tartson náluk. 1933 után egyre gyorsabban közeledett a polgári baloldalhoz, Juhász Nagy Sándorral emberi és politikai barátsága is erősödött. Kapcsolatba került a zsidó származású Fenyő Miksával, szakított a fajvédő időszakából származó antiszemitizmusával is. Közeledett a szociáldemokratákhoz: „hozzám közelebb áll a nemzeti alapon álló szociáldemokrácia, mint a horogkereszt".

Bajcsy-Zsilinszky egységfront politikát hirdetett, egyre inkább közeledett a kisgazdákhoz. Végül Eckhardttal folytatott tárgyalása, az NRP vezetőivel folytatott megbeszélése és az országos pártértekezlet döntése nyomán Bajcsy-Zsilinszky és az NRP december 2-án csatlakozott a kisgazdákhoz.

Ezt követően jobbról heves támadások érték, melyek kritizálták, hogy feladta korábbi fajvédő eszméit. A lengyel bukás után a magyar-délszláv együttműködés felé fordult, ekkor a Teleki-kormány is a magyar-jugoszláv kapcsolatok szorosabbra vonásán dolgozott. Teleki helyeslésével 1940. február 2-án Belgrádba utazott, ahol találkozott Cvetkovič miniszterelnökkel és Cincar-Markovič külügyminiszterrel, megbeszélésük során kölcsönösen hangsúlyozták a semlegesség és az együttműködés fontosságát.

Főleg 1942-től nagyon sokszor járt közben származásuk miatt üldözöttekért pl. átmenetileg Radnóti Miklós is felmentést kapott a munkaszolgálat alól Bajcsy-Zsilinszky honvédelmi miniszterhez intézett kérése nyomán. A parlamentben utoljára 1943 novemberében a költségvetési vitában szólalt fel.

347

Az NRP (Nemzeti Radikális Párt) és programja

A Nemzeti Radikális Párt 1930. november 1-én alakult meg. A párt programja a két világháború közötti időszak legkidolgozottabb tervezete volt.[6]

A program a „nemzet" témakörében kifejti, hogy a király a nemzet egységének megtestesítője, az állampolgárok a Szent Korona tagjai. A Szentkorona-tanra hivatkozik, és azt teljes egészében beleépíti programjába. Eszerint mindenkinek vannak jogai, kötelezettségei. Kiáll az állam és a társadalom szétválasztása mellett. Mussolini és a fasizmus nagy rajongójaként hisz az organikus állam eszméjében, melyről Mussolini fő tanácsadója és ideológusa, Julius Evola részletesen értekezik. Mint fajvédő, következetesen kiáll a szervezett tőke általi kizsákmányolás megszűntetése mellett, a parasztság, és a fölből élő magyar emberek megsegítését tartja szem előtt.

A „nemzeti társadalom" szerinte meghaladja a kapitalista társadalmat (nem olyan egyoldalú), meghaladja a szocializmust (a munkásságot valamiért szervezi, nem valami ellen). Ennek a társadalomnak alapja a Szent Korona, mely minden jog és tulajdon forrása. A tőke előjogát meg kell szüntetni, a modern rabszolgaságnak véget kell vetni.

Az államról alkotott koncepciója a „nemzeti állam" nevet kapta. Ez több mint a polgári állam, mely csupán liberális egyénimádat és üres szabadságbálvány, viszont kevesebb, mint a szocialista, vagy a fasiszta totális állam. Bajcsy-Zsilinszky ekkor még militarista, így fontosnak tartja a katonai organizációt, a sportot, a test edzését. Megjegyzendő, hogy ekkor a fajvédők militarizmusa nem kiüresedett, erőszakos militarizmus volt, hanem az evolai katonai stílust jelentette, mely egy olyan morál, ami a becsületen, bajtársiasságon, bátorságon, önfeláldozáson alapul.

A király választott vezér, a nemzetet testesíti meg. Az alkotmány az ősi, magyar, történeti alkotmány, a Szent Korona-tan és a 48-as törvények.

Az állam szervezetéről szólva a program kiemeli az általános, titkos választójogot. A törvényhozásban fontos a király (kormányzó, nádor) egyszeri vétója. Kétkamarás országgyűlést tart jónak, ahol egyenlő jogú házak vannak, párhuzamosan. Az egyik népképviseleti, a másik érdek- és szakképviseleti elven szerveződne. Mindkét ház előterjeszthet törvényeket, és egy tervezetet mindkettőnek meg kell szavaznia, hogy törvényerőre emelkedjen. Amennyiben nem tudnak megegyezni, együttes ülést kell tartani, ahol együttes szavazással döntenek.

Nagy hangsúlyt fektet a program az érdekképviseletre, munkaalkotmányra. Alulról felfelé a következő szervezeteket tartja fontosnak:

1. Szakegyesületek: foglalkozási áganként szerveződnek. Feladatuk a munkaviszony kialakítása, a hazafias erkölcsi és szellemi nevelés.

[6] Gergely, Glatz, Pölöskei, *I. m.*

348

2. Szövetségek: a dolgozó osztályokat képviseli, több foglalkozási ágat egyesítő, szélesebb egyesületek. Tíz szövetséget javasol:
   – földmunkások, gazdasági cselédek,
   – kisgazdák (100 holdon alul),
   – nagygazdák (100 holdon felül),
   – munkások,
   – kis- és középiparosok,
   – gyáriparosok, közlekedési és bányavállalkozók,
   – kereskedők, pénzintézeti dolgozók,
   – magántisztviselők,
   – szabadfoglalkozásúak,
   – köztisztviselők.
3. Osztályszövetségek: a nagy termelő ágazatokat képviseli. Négy osztályszövetség lenne:
   – földmívelő,
   – iparos,
   – kereskedő,
   – középosztály-szövetség.

Csak ezen a szinten lennének együtt a munkaadók és a munkavállalók.
A gazdaságpolitikáról szólva kiemeli az állam feladatait:
- a termelésnek, vagyon- és jövedelemmegoszlásnak a nemzet érdekeivel való összeegyeztetése,
- olyan erkölcsi légkör kialakítása, mely biztosítja a munka megbecsülését, az igazságos jutalmazást, a munka kizsigerelésének magakadályozása, megtorlása,
- modern gazdálkodás alapfeltételeinek megteremtése minden ágazatban,
- új termelői lehetőségek feltárása,
- Duna-völgyi orientáció, összefüggő Duna-völgyi gazdasági egység kialakítása.

Bajcsy-Zsilinszky erősen elkötelezett volt a Duna-völgyi államok együttműködése mellett. Szerinte ez egy olyan geográfiai-politikai egység, mely megfelelően működhetne egy szerves egészként mind gazdasági, mind politikai szempontból.

Az agrárpolitikát tekintve sok hasonlóságot mutat a program a kisgazdák programjával. A birtokreform legfőbb pontjai:
- helybeli földeket a helybeli lakosoknak adják,
- senkinek nem lehet több mint 2500 hold szántója vagy több mint 5000 hold erdője,
- a helybeli földeknek ¾ része 100 holdnál kisebb kell, legyen,
- a nagybirtokokból földosztás (korrekt megváltási árral): így középbirtokosi réteg kialakítása,

349

– a tőke és a föld függőségi viszonyának megfordítása, nem lehet a föld kiszolgáltatott a tőke, a bankszektor, ipari szektor és a kereskedelem számára.

Az ipari és kereskedelmi politika alapja az ipari önellátásra való törekvés, a dunai és baráti államokra alapozott kereskedelmi politika kialakítása. A program hangsúlyozza, hogy az iparosítás soha nem mehet a mezőgazdaság rovására. Kiemelt iparágakat jelöl meg, melyeket akkor is állami kézben kell tartani, ha deficitesek. Ilyen a honvédelem, a közegészségügy vagy más stratégiai ágazatok. Törekedni kell az egyértelmű, korszerű iparvédelemre a protekció és a korrupció minimalizálása céljából.

Külpolitikáját tekintve legfőbb célja a történelmi határok visszaállítása, emellett szolidaritás a dunai népekkel, magyar-olasz, magyar-horvát barátság. Igazi békét csak egy igazságos békeszerződés hozhat. Emellett kimondja, hogy hazánknak kimenet kell az Adriára. A már említett dunai érdekszövetség a kisantant szétesése után jöhet létre. A végső cél egy Finnországtól Olaszországig és Isztambulig tartó politikai tengely létrehozása, mely képes megvédeni magát a német–orosz harapófogótól.

Az FKGP (Független Kisgazda Párt) és programja

A kisgazdák kifogásolták, hogy Gömbös nem agrárpárti, és nem meri véghezvinni a földreformot, így csak kicsi engedményeket tett a földből élők számára (Gergely, Glatz, Pölöskei, 2003). A program fontos pontja volt az általános adósságrendezés, kifejezetten a kisiparosokra vonatkoztatva. A program követeli, hogy a 8%-os kamatnál magasabb kamatbefizetéseket írják le a tőkéből, továbbá azt, hogy a valuták árfolyamesésének haszna az adóst illesse. Kiáll az 1932 ápr. 1. utáni kiárverezettek visszatelepítése mellett.

A program nagyon fontosnak tartja a kisipar fellendítését, és egy adómentes létminimum meghatározását. Fontosnak tartja a kisipari kontárkodás betiltását, és a nyersanyagbeszerzés megkönnyítését. A földmunkások számára nagyobb szociális háló kiépítését és igazi földreformot. Belföldi telepítésre tesz javaslatot, hogy a fiatalok ne a városokba menjenek, hanem vegyenek földet. Ehhez alacsony földárakat, az első évben állami segítséget tart szükségesnek. Emellett felveti azt, hogy az adós nagybirtokosok földben adják vissza az adósságot.

Miért unikálisak a „fajvédő” pártok és hol helyezkednek el a politikai palettán?

A „fajvédő” pártokat a szocialista kor történetírói szerették összemosni a nyilasokkal, és még ma is sokan megteszik ezt. Ezzel szemben fontos észrevenni, hogy a magyar fajvédők inkább mondhatók a hagyományokon, a történeti al-

350

kotmányon alapuló nemzeti irányzat radikális képviselőinek. A párt programjainak és a két személynek (Gömbös és Bajcsy-Zsilinszky) összehasonlításából jól kitűnik, hogy egyikük sem volt Hitler híve, inkább a Mussolini-féle rendszerrel szimpatizáltak, innen ered a testedzés és a katonai szellem melletti kiállásuk is. Emellett a legitimistákkal szemben a szabad királyválasztást támogatták, ezért álltak ki a kormányzói tiszt bevezetése, és Horthy mellett. Mindkét politikus a nemzeti hagyományok, a keresztény vallás és a történeti alkotmány fontosságát hangsúlyozta. Ezekből az elkötelezettségekből, a fent vázolt világképből kitűnik, hogy a magyar fajvédők ideológiailag nagyon távol álltak a nyilasoktól, akik új pogányok módjára vallásellenesek, tradícióellenesek voltak, és semmi közük sem volt a konzervatív, hagyományokat őrző erőkhöz.

Felhasznált irodalom:

Gergely Jenő, Glatz Ferenc, Pölöskei Ferenc: *Magyarországi pártprogramok 1919–1944, 2. kötet,* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2003.

Vonyó József: *Gömbös pártja. A nemzeti Egység Pártja Országos Központjának dokumentumai (1932-1939).* Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 1998.

Vonyó József: *Gömbös Gyula és a jobboldali radikalizmus. Tanulmányok,* Pannónia Könyvek, Pécs, 2001.

Vigh Károly: *Kortársak Bajcsy-Zsilinszky Endréről (nemzet és emlékezet).* Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1984.

SZÉCSÉNYI MIHÁLY

„Jobb emberanyagot kell biztosítanunk a hazának!"

Id. Nékám Lajos munkássága, a nemi betegségek, a prostitúció és a Nagy Háború

Ma már kevesen ismerik szűkebb szakmáján kívül Nékám Lajos orvosprofesszor nevét. Munkásságának megértéséhez, érdemes röviden összefoglalni családjának történetét. Egy olyan orvos dinasztiáról van szó, amelynek tagjai közel kétszáz éve gyakorolják ezt a mesterséget. Nékám Lajos apja, Nékám Sándor dr. egyszerre volt orvos és bölcsésztudor, matematika tanár és miniszteri tanácsos. A Nékám család ősei állítólag a 16. században vándoroltak Angliából Németországba, majd onnan később Magyarországra. A család történetének ezen verziója szerint, az egyik leghíresebb ős Alexander Neckam (1157–1217) angol tudós volt, aki a Párizsi egyetemen tanított.[1] Természetesen van egy másik verzió, mely szerint a család osztrák eredetű, és első ismert tagja Nékám Lőrinc (született 1750 körül, meghalt 1835-ben) vándorló cipészlegény volt, aki az 1780-as években vetődött el Egerbe.[2] Ez a bizonyosan létező ős Neckham, Necham, Neckhaim, Nekkám, Nekhám néven is előfordult. A családi legenda szerint Lőrinc sem volt egyszerű ember, mert dédapja Firenzéből származó festő volt, aki Baden-Badenben élt, ott nősült meg. Így Lőrinc apja ennek a festőnek volt a leszármazottja, és katonaként tengette életét.

Amit biztosan tudunk, az a tény, hogy Nékám Lőrinc fia volt az a Nékám József (1795–1880), aki Pestre költözött, jogi doktorátust szerzett, és megalapozta a család anyagi és társadalmi pozícióit a fővárosban. Gyermeke Nékám Sándor (1827–1885) lett az első orvos a családban, és már ő is polihisztornak bizonyult. A szabadságharcot követően Münchenbe menekült, de hamarosan visszatért az országba. 1849 után matematikát hallgatott, 1853-ban bölcsészdoktori címet, majd 1860-ban orvosi oklevelet szerzett. Ezt megelőzően már 1857-től matematikát tanított a pesti egyetemen. 1860-ban egy barátjával együtt kiadta az orvosi műszavak zsebszótárát, majd 1861–1865 között társszerkesztője a *Gyógyászat* című lapnak. Sok munkája közül, talán a legérdeke-

[1] Keresztény Magyar Közéleti Almanach, 1940, 750.
[2] Kapronczay Károly: Orvosdinasztiák II. Bp. 1997, Klny. Turul, (1997) 3–4. szám, 70–80.

352

sebb, hogy 1870-ben megszervezte az Állami Számvevőszéket..., és megkapta a miniszteri tanácsosi címet.[3]

Az ő második gyermeke volt id. Nékám Lajos dr. (1868–1957), aki 1888-ban szerezte meg orvosi oklevelét, ugyancsak Pesten. Ezt követően 22 évesen tanársegéd a Kórbonctani Intézetben, 28 évesen a Fővárosi Bakterológiai Intézet igazgatója.[4] Még mindig csak 31 éves, amikor kinevezik a Pázmány Péter Tudományegyetem Dermatológiai tanszékére ideiglenes megbízással tanszékvezetőnek. Innen indul a Bőr- és Nemikórtani Klinika története, amelynek ő lett az első igazgatója.[5] A hatalom megbecsülése vele szemben sem maradt el, mert 32 évesen családjával magyar nemesi címet kapott 1900-ban. 1893-tól 1896-ig európai tanulmányúton járt, ahol a szakmai ismereteken túl, sok személyes kapcsolatot teremtett, és tökéletesítette híres nyelvtudását.[6] A latin ismeretén kívül tökéletesen beszélt németül, angolul és franciául. A tárgyalt időszakon túl karrierje az egyetemi rektorságon át, a főrendiházi tagságig ívelt. Nyugdíjba 1938-ban vonult, de a II. világháborúban mint katonaorvos még részt vett.

Fia, ifjabb Nékám Lajos dr. (1909–1967) apjához hasonlóan dermatológiával foglalkozott és egyetemi tanár lett, de politikai nézetei miatt a szocializmusban nem kerülhetett komolyabb pozícióba. 1963-tól haláláig szerkesztette a Bőrgyógyászati Szemlét. A família napjainkban is élő és praktizáló, legismertebb magyarországi tagja Nékám Kristóf dr. (1944–), – Nékám Lajos unokája –, akinek szakterületei, az immunológia, az allergológia és a farmakológia.

Számunkra azonban sokkal fontosabb, hogy Nékám Lajos külföldi útjai során minden olyan kérdést tanulmányozott, amely a magyar orvostársadalmat érdekelhette. Így a nyugat-európai országok szociális, általános higiéniai, társadalmi viszonyait vizsgálta, de leginkább a tanítás módszertana, az új orvosegyetemek építkezései és főként berendezésük, a korszak modern eszközei érdekelték. Ezekről szóló írásai először az *Orvosi Hetilap* 1900-ki évfolyamában jelentek meg: *Útilevelek orvosi viszonyokról* címmel. Reformelképzeléseit két másik dolgozatban is kifejtette. 1897-ben jelent meg a *Dolgozatok a székesfővárosi bacterológiai intézethől,* majd 1901-ben a *Dolgozatok az Egyetem Bőrkórtani Intézetéből* című munkája. Ezekben az években ismerte meg és ismerte fel a nemi be-

---

[3] *Uo.,* 74.

[4] Kapronczay Károly: *Magyar Orvoséletrajzi Lexikon 2004* – N. Forrás: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/magyar-orvoseletrajzi/ch03s18.html (2015. 06. 22 N.)

[5] Tulassay Tivadar – Kárpáti Sarolta: Emlékezés Nékám Lajos rektor úrra In: *Semmelweis Egyetem Újság*, 8(2007)/8, 1–2. Forrás: http://ujsag.semmelweis.hu/se200708/20070819.html (2015. 06. 22.)

[6] *Dolgozatok Nékám Lajos Prof. Negyedszázados tanári működésének évfordulójára*. Írták és kiadták: tanítványai, Bp. 1924, 4.

353

tegségek elterjedtségét, kezelésük országos megszervezésének fontosságát. A helyzet, legalábbis a budapesti állapotok felmérését segítette elő, hogy ingyen rendelt a Kőbányai úti és a Külső Váci úton a betegpénztárak betegei részére, az elemi iskolák tanulóit – kb. 60 000 ezer gyermeket! – vizsgált meg. Elsősorban arra volt kíváncsi, hogy milyen bőrmegbetegedésekben szenvednek a fiatalabb korosztályok tagjai. A fiatal generációk egészségi állapotát igyekezett felmérni akkor is, amikor elvállalta az „Egyetemi Hallgatók Kórházegyletének" a főorvosságát, ami ebben az időszakban elsősorban az egyetemisták között viszonylag elterjedt nemi betegségek kezeléséről szólt.[7]

Különleges vállalkozásnak tűnhet az utókor számára, *A magyar bőrgyógyászat emlékeiből* című kötete, amelyben a régi magyar fürdőkről, a lepra a bőrbetegségek és a szifilisz történetéről ír Európában és ezen megközelítésből kiindulva vázolta a Magyarországon történteket is. Külön fejezetet szentelt *Adatok a prostitucziónak és a közerkölcsöknek történetéhez* címmel a „legősibb mesterség" művelőinek. Nékám történelem iránti érdeklődése szorosan kötődött munkájához, ahogyan a könyv előszavában kifejtette: „Az alábbiakban a fürdőkről, a lepráról, rühről, nehány egyéb bőrbetegségről, a syphilisről és a prostituczióról lesz szó. Eredetileg több más pontra is ki akartam még terjeszkedni, újabb elfoglaltságom miatt azonban félbe kell szakítanom kutatásaimat. Közrebocsátom tehát az eddigi eredményt azzal a kívánsággal, vajha más speczialitással foglalkozó kollégáim is összegyűjtenék a szakmájukra vonatkozó régi emlékeket, s így megkönnyítenék az orvosi történelemmel hivatásosan foglalkozó kartársainknak az orvostudományok magyarországi történelmének megírását."[8] Ekkor már egy éve, azaz 1907-től elnöke volt annak a bizottságnak, amely a Magyar Orvostörténeti Múzeum létrehozásán dolgozott.[9] Az utókor is értékelte és értékeli Nékám ismeretterjesztő tevékenységét, mert számtalan publicisztikában, sok ismeretterjesztő írásban és eredeti forrásokat nem használó, szerény minőségű tanulmányban fedezhetőek fel e tanulmánykötet veretes mondatai.

A prostitúcióról szóló fejezetben már együtt jelentek meg Nékám elképzelései erről a társadalmi jelenségről és annak megelőzéséről kialakított nézetei. „A legdivatosabb közhelyek egyike az a sűrűn felhangzó állítás, hogy a mai kor romlott, hogy a régi idők jobbak voltak, az antik erkölcsök magasan és tisztán ragyogtak a mai társadalom »degenerált«, »fertőzött«, »aberrált«, »posványos« élete fölött. Állítják, hogy a viszonyok mindig rosszabbodnak, hogy a morális betegségeket purifikálni már csak a társadalom felriasztása, ligák alkotása, az

[7] *Uo.,* 6.
[8] Nékám Lajos: *A magyar bőrgyógyászat emlékeiből*. Bp. 1908, 3.
[9] Kapronczay Károly: *Az orvostörténeti múzeum alapítása hazánkban.* Forrás*:* http://www.orvostortenet.hu/tankonyvek/tk 05/pdf/6.2.3/orvostorteneti_muzeum_alapitasa_hazankban.pdf (2015. 06. 22, 782.)

354

ifjúság felvilágosítása, drákói szabályok behozatala útján volna lehetséges."[10] Kifejtette, hogy ezek a kérdések az idők kezdete óta, minden korban felmerültek, és a válasz mindenütt hasonló volt: kikerülhetetlen a válaszadás.

Nékám válasza világos és egyértelmű, mert szerinte a nemi betegségek elleni küzdelem csak részletkérdés, ami a nemi élet reformjával áll összefüggésben. A korlátlan promiszkuitást és teljes monogámiát egyaránt kivihetetlennek látta. Véleménye szerint az államnak kellett volna megtalálnia és megoldania azokat a kiáltó ellentéteket, amelyek megakadályozták, hogy az elvileg és gyakorlatilag legaktívabb életkorba tartozó korosztályok nemi életet élhessenek. Különböző tényezők, a magas házasodási életkor, a katonaság időzítése, a kereseti viszonyok, a cölibátus, a női foglalkoztatás egyoldalúsága és hiánya, a nőnevelés kérdése, a nem megfelelő jogszabályok, ill. a meglévő szabályok helytelen alkalmazása, az ifjúság nemi oktatásának, felvilágosításának hiánya stb., jelentették azokat a kérdéseket, amelyekre megfelelő, új válaszokat kellett volna adnia a társadalomnak, az egyháznak és az államnak.

Ahol viszont gyors áttörést lehetett volna elérni, az véleménye szerint a fertőző betegségek kérdése volt. „Nálunk, ha valakinek hibájából másnak a szarvasmarhája megfertőződik, a törvény büntetése alá kerül. Legalább ennyit kérünk az emberek számára is: ha valaki fertőző nemi betegségbe ejt valakit, bűnhődjék érte meg, azon kívül tartozzék kárpótlást adni, és a gyógyítási költségeket viselni. Szükséges továbbá kimondani, azt is, hogy a fertőző betegségben szenvedők tartozzanak magukat kezeltetni mindaddig, míg gyógyulásuk orvosilag konstatálva nincs."[11] Véleménye szerint, már a törvénynek a puszta léte megelőző hatású, néhány szigorú büntetés után pedig, a többi fertőző betegséghez, abortuszhoz hasonlóan bekerülhet a köztudatba, hogy ezeket az eseteket jelenteni kell.

Ezzel az intézkedéssel párhuzamosan egy másik rendszert is fel kell állítani, tanácsolta Nékám. Meg kell szervezni a nemi betegségben szenvedők ingyenes gyógykezelésének a rendszerét, államilag fizetett orvosok segítségével. Kifejtette, hogy ehhez elsősorban egy bőrgyógyászati klinika felállítása szükséges, amely központi szerepet játszhat a rendszer szakmai irányításában, az orvosok kiképzésében és az ellenőrzésben. A nemi betegségek, állítása szerint csak azért veszélyesek, mert az orvosok nem értenek eléggé a kezelésükhöz. Az állam azért díjazná ezeket az orvosokat, mert „nem az orvosok, hanem az állam érdeke, hogy a betegek száma megcsökkenjen. El kell továbbá némítani azokat a csalókat, kik orvosi diplomájuk védelme alatt eddig büntetlenül dézs-

[10] Nékám, *A magyar bőrgyógyászat...,* 73.
[11] *Uo.,* 98.

355

málták a közönséget, melynek hiszékeny részét újságbeli hirdetések útján magukhoz csábították."[12]

Nékám céltalannak ítélte meg a hívatásos prostitúció kontrollját, a titkos prostituáltak hada mellett, és külön választotta volna az ellenőrzésüket és a kezelésüket. Szerinte ezek az intézkedések, ez a rendszer, csak általános – minél több emberre kiterjedő, pl. gyári munkásokra, cselédekre, stb. – ellenőrzés és rendszeres vizsgálatok alapján működik. A teendők lényege: megkönnyíteni az egészségeseknek a családalapítást, a betegeknek pedig a gyógyulást. A védelem két tényezőn nyugodhat, s ezek: az orvos és a család.[13]

Budapesten – és a világon – az a tanszék számít, és számított komoly tényezőnek szakmailag és tudományosan, amelynek saját klinikája, azaz fekvőbetegei voltak. A budapesti bőr és bujakórtani klinika létrehozására az 1890-es években történt először kísérlet. Meggyorsította a folyamatot, hogy 1901-ben a bőrkórtan kötelező vizsgatárgy lett az egyetemen. A legfontosabb fejlemény azonban az volt, hogy Nékám Lajost 1910-ben nyilvános rendes egyetemi tanárrá nevezték ki, és ez az általa vezetett tanszék ügyeit is elősegítette.[14] Az új, „rendes" professzor memorandumban kérte új klinika létrehozását gróf Zichy János közoktatásügyi minisztertől.

Az új épület, épületegyüttes tervezése is hamarosan megkezdődött. A helyszín az ún. Dohánygyári-telek volt, amely az Üllői út mellett, a Köztelek, a Kinizsy, és a Ráday utcák által határolt területet jelentette. A legfontosabbnak az oktatást tartották, ezért a legnagyobb előadót a modern igényeknek megfelelően képzelték el, és tervezték meg. Ez a tér, kapcsolódó részeivel együtt – ha nem is teljesen azonos feladatokat látott volna el – hasonló Bentham Panopticonjához, és a fegyelmező, megfigyelő, de egyúttal önmagának is figyelmet követelő hatalom eszköze.[15] Nékám és munkatársai a modern igényeket, szembeállítva a régi épülettel a következőkben látták.

„A tanterem feküdjék a földszinten, egészen különállóan, hogy a beözönlő tanulók forgalma az épület csendjét és tisztaságát ne zavarja. Legyező alakú legyen, tetővilágítással, a mely mellett a bemutatások és a projectiók kitűnően végezhetők."[16] Foucault a világosságot rendkívül fontosnak látja a panoptikus elrendezésű terekben, pl. börtönökben, vagy bármilyen más helyen, ahol jelentősége van az ellenőrzésnek, vagy a figyelésnek, akár egymás megfigyelésének. Megfordulnak a hagyományos tömlöc kialakításának alapelvei: a bezárás, sötétség és elrejtés, mert csupán az első marad meg. Egy ilyen térben, „A teljes

---

[12] *Uo.,* 98.
[13] *Uo.,* 99.
[14] Nékám Lajos: *A Budapesti Kir. M. Tud. Egyetem új klinikája Bőr- és Nemibetegek számára* (szerkesztés és írás) Bp. 1915a, 28.
[15] Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés.* Bp. 1990, Gondolat, 273–279.
[16] Nékám, *A Budapesti Kir. M. Tud. Egyetem...,* 32.

356

megvilágítás és a felügyelő tekintete jobban befog, mint a sötétség, amely végül is védelmet nyújtott. A láthatóság csapda."[17]

Erre a speciális helyre érve természetesen elkülönítik egymástól a hallgatókat, akik minden bizonnyal egészségesek és a betegeket, akiket demonstráció céljából a „színpadon", tehát az előadásoknak helyet biztosító fókuszpontban kell bemutatni, hogy mindenki láthassa őket. Egy modern dermatológiai tanterembe, Nékám elképzelései szerint „Egy közös kapun, egy kapusnak a szemei előtt vonul így el az egész hallgatóság és a betegforgalom. Már ő (nevezetesen a kapus!) külön irányíthatná a középső lépcső felé a hallgatókat, az egy-egy oldalsóra pedig a férfi- és nőbetegeket, akik később már nem találkozhatnak, mert a souterrain külön folyosóin jutnának el külön váróhelyiségeikbe."[18] A középső lépcsőn az előadóterem szintjére jutnak a hallgatók, míg a betegek az oldalsó lépcsőkön egy alsó szuterén szintre, nem szerint csoportosítva. A betegeket, mint élő illusztrációkat kívánták bemutatni a legyező alakú terem fókuszpontjában álló előadói asztalnál, ahonnan ugyanakkor a professzor, azaz a tekintély és a hatalom felügyeli a több száz fős diáksereget. Az előadó terem nagy tere és funkciói mellett, a betegek és egészségesek, a nők és a férfiak elkülönítve vehetnek részt az előadásokon. A külön öltöző és mellékhelyiségek, rejtett folyosók rendszere biztosította a tervek szerint a szeparációt, hogy a különböző "szereplők" ne is találkozhassanak, ne is láthassák egymást, de ők a szükséges időpontban és helyen jól láthatóak és bemutathatóak legyenek. Ezek a módszerek, bár kifejezetten oktatási céllal alakították ki őket, a leprások középkori elkülönítésének, fegyelmező sémáinak feleltek meg.[19] Hasonló módon tervezték felépíteni a kórtermek rendszerét, és a betegek ottani elhelyezését.

A sors másként döntött, a modernitás eme palotája nem épülhetett fel, helyette az Üllői út túlsó oldalán, az ún. Kovács-féle régi egyetemi és kórházépületet alakították át a lehetőségek szerint. A rendszer pontos technológia szerint működött, ahol a személyes bizalomnak, a napjainkban folyamatosan hangoztatott emberközpontú, humánus gyógykezelésnek az ideája fel sem merült. A beteget tárgynak tekintették. Ebben a rendszerben minden azt a racionális célt szolgálta, „hogy a férfiak és a nők szigorúan el legyenek különítve, hogy az ápolók a betegeket vizsgálatra előkészíthessék, kenőcseiktől, pörkeiktől, kötszereiktől megszabadíthassák, és ha kell, megfürösszthessék, hogy a már levetkezett betegeken a kezelést mindjárt végre lehessen hajtani, mindez a célszerű berendezésnek épen oly fontos kelléke, mint az hogy a vizsgálószoba kitűnő nappali, rajztermi világítással bírjon."[20] Az új típusú egészségügyi ellen-

[17] Foucault, *I. m.,* 273.
[18] Nékám, *A Budapesti Kir. M. Tud. Egyetem...,* 32.
[19] Foucault, *I. m.,* 269–272.
[20] Nékám, *A Budapesti Kir. M. Tud. Egyetem...,* 42.

357

őrzés legfontosabb láncszeme 1913 tavaszára készült el, és nyomban használatba is vették.

Az áttörés lehetőségét a budapesti és a klinikai szintről, a gondok és problémák országos szinten történő kezeléséhez a háború adta meg. *A háború és a nemi betegségek* című előadásában, amelyet 1915 késő őszén tartott, Néklám Lajos ismertette a nemi betegségek veszélyének igazi nagyságrendjét, az orvosi továbbképzés vezetői előtt.[21] A polgári statisztikák hiányában, a katonai statisztikák segítségével mutatta ki, hogy az ország lakosságának csaknem negyede valamilyen nemi betegségben szenved, ami csaknem tízszerese a tuberkulózisban szenvedőknek. A statisztikák szerint 10 000 magyar katonából 1910-ben 550 volt nemi beteg, míg a poroszoknál csak 260. Ez a szám a háborúban csak növekedhetett, ezért az 5 millió mozgósított katonából, véleménye szerint legalább 300 000 beteg volt. A betegek jelentős része, csaknem a fele, már otthonról magával viszi a fertőzést, állította előadásában a professzor. Részletesen kifejtette a szükséges intézkedéseket. Legfontosabb megállapítása ennek ellenére, mégis az volt, hogy míg Európában mindenütt kormányzati szinten foglakoznak a kérdéssel, addig Magyarországon: „a mi viszonyainkra jellemző, hogy sem a belügyminisztérium közegészségügyi osztályában, sem az igazságügyi, vagy közegészségügyi tanácsban egyetlen, e kérdésekkel foglakozó szakember sem ül!”[22]

A hatás nem maradt el, és Nékám Lajost 1916-ban magyar királyi kormánybiztossá nevezte ki a nemi bajok ügyében, a belügyminiszter. Az új kormánybiztos első dolga az volt, hogy felterjesztést írjon Sándor János belügyminiszterhez, amelyben elképzeléseinek ismertetése mellett, egy szaktanácskozmány összehívására tett javaslatot, a nemi betegségekkel kapcsolatos törvények előkészítésére.[23] Kormánybiztossá történő kinevezésével csaknem egy időben részt vett a Nemzetvédő Szövetség a Nemibajok Ellen nevű szervezet megalapításában, amely, mintegy társadalmi, vagy civil szervezetként megszervezte az előbb említett konferenciát. A megnyitó beszédet Lukács György v.b.t.t. (valóságos belső titkos tanácsos), a Fejérváry-kormány volt vallás és közoktatásügyi minisztere, a szövetség elnöke mondta.

A beszéd korszakra jellemző retorikája a kor egyik világszerte elfogadott elképzelésének, az eugenikának a hatását tükrözte. „Nemcsak több embert kell termelnünk, hanem – és ez a fő feladat – jobb emberanyagot kell biztosítanunk a hazának és emberanyagunkat erőssé, egészségessé, ellenállóvá kell tennünk [...] a tennivalók sorában szinte első feladat gyanánt a nemi betegségek-

[21] Nékám Lajos: *A háború és a nemi betegségek.* Bp. 1915c, 6.
[22] *Uo.,* 15.
[23] Nékám Lajos: *A nemi bajok leküzdésének irányítása. A Nemzetvédő Szövetség Törvényelőkészítő Szakértekezletének Munkálatai I. kötet,* Sajtó alá rendezte Dr. Nékám Lajos, A Nemzetvédő Szövetség a Nemibajok Ellen, Bp. 1918a, 2–3.

358

kel való eredményes megküzdés feladata jelentkezik. Mert a nemi betegségek fő okai annak, hogy a világra jött emberanyag minősége kifogás alá esik."[24]

Sajátos paradoxonnak tűnhet, hogy a szövetség választmányába a Feministák Egyesülete öt főt delegálhatott. Álláspontjuk ugyan a legtöbb kérdésben eltért Lukács Györgynek és társainak nézeteitől, de akadtak közös pontok, hiszen a jelenlévők többsége egyetértett abban, hogy változást csak a kettős morál – azaz a férfiak és nők és cselekedeteik eltérő megítélésének kiküszöbölése – megszüntetése hozhat. Viszont a többséggel és a hatalom elvárásaival szemben: „A nemi betegségekre vonatkozó vitában Szegvári Sándorné követelte a prostitúció hatósági felügyeletének eltörlését..."[25] Az abolicionista álláspont – a prostitúció szabályozásának a megszüntetése – nem szerepelt sem Lukács György, sem Nékám Lajos elképzelései között.

Nékám egy összetett rendszert dolgozott ki, amelynek közegészségügyi és jogi vonatkozásai az ellenőrzés, főként az orvosi ellenőrzés bonyolult rendszerét hozták volna létre megvalósulásuk esetén.

a) Elképzeléseinek alapját, az ún. betegvédelem jelentette. A nemi betegeket kötelezte volna betegségük bejelentésére és kezeltetésére, ugyanakkor a gyógyítás folyamatának minden szereplőjét – az orvostól, az ápolóktól, a gyógyszerészekig és bábákig – titoktartási kötelezettség terhelte volna. Ezzel párhuzamosan működtek volna azok az ún. egészségügyi hivatalok, amelyeket a renitens betegek és a prostituáltak nyilvántartására hoztak volna létre. Kórházi reformjai a bőr- és nemi betegségeket kezelő osztályok létrehozását célozták, és „Speciális kórházak(at) a középosztály számára a népszanatóriumok(at) – a syphilises gyermekeknek az árvaházak mintájára."[26]
b) A nővédelem alapjának a férfiakkal, a csábítókkal, az erőszakoskodókkal szembeni jogi védelmet tekintette. Ahogyan ő fogalmazott: „Jogokat a defloráltnak a deflorálóval szemben. A házasságon kívüli gyermekek jogai az apával szemben. [...] Az elhagyott nő (feleség, együttélt) kártalanítása, a leánykereskedők, a prostituáltakat kizsákmányolók, kerítők, kitartott férfiak stb. büntetése."[27] Ez az elképzelés több mint félévszázaddal megelőzte a napjainkban is működő úgynevezett „Svédmodellt". A nők vizsgálatára és kezelésére orvosnők alkalmazását javasolta. A prostituáltak vizsgálatát ingyenessé tette volna és elvette volna rendőrorvosoktól. A dajkákat ugyanúgy ellenőriztette volna, mint a kéjnőket. A beteg utcalányok számára is kitalált valami újat. „Kény-

[24] *Uo.,* 15–16.
[25] A Nő 4(1917. december 15.)/12, 199.
[26] Nékám, *A nemi bajok leküzdésének irányítása,* 100/a.
[27] *Uo.,*100/a.

359

szerasylumok a végleg degenerált prostituáltak számára az elmegyógyintézetek mintájára, nevelő kórházak a többi prostituáltnak."[28]

c) A családvédelem legfontosabb elemének a házasuló felek kötelező orvosi vizsgálatát szánta, amit az örökösödési jog reformjával kötött volna össze, hogy a gyermekszám növekedjen.

d) Az ún. népvédelem jogi oldalát a veszélyeztetés, a megfertőzés büntetésének és a kártérítési kötelezettségének általános elvként történő kimondása jelentette Nékám számára. A rendszer legfontosabb szereplői mégis az orvosok lettek volna. Elsősorban a vidéki, mai szóval élve háziorvosok érdekében, javaslatai között szerepelt: „A közalkalmazásban levő orvosok alkalmazásmódjának reformja, az üres állások betöltésének biztosítása céljából. Továbbképző tanfolyamra való periodikus felrendelés. Az előléptetés lehetővé tétele."[29]

Pontosabban fejtette ki nézeteit, amikor a konferencián másodszor is hozzászólt. Leszögezte, hogy a bejelentési kötelezettség, az ún. tanácsadó intézetek és a gyógykezeltetési kötelezettség szorosan összefüggnek egymással. Majd így folytatta: „egy, népének jólétéről gondoskodó állam nem bízhatja az egyes ember tetszésére, vajjon akarja-e ez magát, és ha igen, mily mértékig gyógyíttatni. [...] általában mindazokat az embereket ártalmatlanná kell tenni, a kik minden szándékosság nélkül, már normális magatartásuk mellett is fertőzhetnek másokat."[30]

Ehhez alapfeltétel volt annak ismerete, hogy kik a nemi betegek, akikre vonatkozik, vonatkozhat a kényszergyógykezelés? A betegeknek önként csak egy része jelentkezik. A bajról azonban mindig ketten tudnak, a paciens és az orvos, amiből azt a következtetést vonta le Nékám, hogy „Az orvosra hárul tehát végeredményben ez a bejelentési kötelezettség, vagyis ha általában concendáljuk (megengedjük) az elvet, az orvost kell arra kötelezni, hogy a hozzája forduló nemi betegeket, azok komoly és eredményes gyógykezeltetésének biztosítása céljából, alkalmas és szigorúan megszabott módozatok szerint bejelentse. E cél mellett egyidejűleg egy másik előnyt is elérnénk: megtudnók végre a nemi bajok elterjedtségének pontos mérvét, a mi nélkül tervszerű közvédekezés alig lehetséges."[31] Az orvosi titoktartás felrúgása mellett ez azt is jelentette volna, hogy az orvosok lényegében rendőri szerepet vállalnak el az ellenőrzés rendszerében.

Ezt kifogásolta sok jelenlévő álláspontját is képviselve, Fleisch Nándor dr., az Országos Orvosszövetség főtitkára, aki kifejtette: „Büntető törvénykönyvünk 328. §-a még ez idő szerint is fennálló hiányos fogalmazásában is bünteti

---

[28] Nékám, *A nemi bajok leküzdésének irányítása,* 100/a.
[29] *Uo.*
[30] *Uo.,* 105.
[31] *Uo.*, 106.

360

az orvost, aki olyan titkot felfed, amely valamely család vagy személy jó hírnevét veszélyezteti. És vajjon ki tagadhatná, hogy a mai közfelfogás szerint a nemi betegségekkel való fertőzöttség olyan orvosi titok, amelypontosan ebbe a kategóriába tartozik? – majd így folytatta – Ne gondoljunk itt csak a mulatni vágyó fiatalemberre vagy a titkos kéjhölgyekre, hanem a tisztes családokra is, amelyekben katasztróphaként beállhat a ragályozás és talán még nagyobb katasztróphát eredményezhet e titok felfedése, mert veszélyben van a jó hírnév. Talán alig van korosabb gyakorló orvos, aki gyakorlatból ne tudna erre tanulságos példákat."[32] Befejezésül jelezte, hogy az Orvosszövetség már 1902-ben memorandumot intézett az igazságügyminiszterhez, amelyben azt kérték, hogy „az orvosi titok legyen abszolút, miként a gyónás titka és miként az a titok, amelyet a terhelt a védőjére bízott."[33]

Míg az orvosok többnyire a titoktartás pártján álltak, addig Rosenberg Auguszta a Magyar Egyesület a Leánykereskedelem Ellen aktivistája értetlenül állt a tiltakozással szemben. Nem csupán az orvosok bejelentési kötelezettségével értett egyet. „Magam részéről még azt is kívánnám, hogy a beteggel egy háztartásban élő szülők, elsősorban a betegnek a házastársa is értesíttessék, hogy fia, férje vagy neje fertőző nemi bajban szenved. Az előbbi esetben a közvetett, az utóbbiban a közvetlen fertőzés veszélyének csökkentésére. Hisz az orvos urak tudják legjobban – érvelt –, hogy mily szörnyű szenvedés jár e nem tudásnak nyomában: a házastárs holtáiglan való betegsége, soha meg nem született, vagy bár soha meg nem született volna beteg gyermekek."[34] Érvelését azzal fejezte be, hogy laikusként az a benyomása, hogy az Orvosszövetség részéről elhangzott érvek a kötelező bejelentés, a gyógyítási kényszer s az ingyenes gyógykezelés ellen sajátlagos egyéni érdekből fakadnak.

Rosenberg Auguszta véleményével nem csak Zimburg Arthur dr. tartalékos honvédszázados, a császári és királyi hadügyminisztérium kiküldöttje értett egyet, hanem Dálnoki Kováts Áron dr., császári és királyi vezértörzsorvos, egészségügyi főnök is. Véleményében, amelyet 1917. április 19-én mondott el, és nyers pragmatizmusában már azok a háborús tapasztalatok is beépültek, amelyeket a hátországban, a civil életben még nem ismertek. A nemi betegségek és betegek kötelező bejelentésének, gyógyításának életbeléptetését a lehető leggyorsabban az államra bízta volna. Kifejtette, hogy ugyanakkor „a társadalom feladata, a javasolt gondozó vagy tanácsadó testület által minden rendelkezésre álló eszközzel kioktatni a közönséget arra, hogy a nemibaj csak oly betegség mint minden más. Csapás, de nem szégyen. Nincs benne titkolni való, sőt bűn az eltitkolása. Rábeszélni, hozzászoktatni ahhoz, hogy az orvosi vizsgálat minden szervre terjedjen ki. – Majd ironikusan így folytatta: – Ebben

[32] *Uo.,* 191.
[33] *Uo.,* 194.
[34] *Uo.,* 203.

361

a tekintetben sokat várok a női nemre vonatkozóan a feminizmus azon apostolaitól, akiket itt megnyilatkozni hallottunk. Nagy dolgot végezhetnének áldást hozólag. Ez alatt az állam gondoskodnék szükséges szakorvosokról és kórházakról, valamint szakszerűen képzett ellenőrző közegekről."[35]

Természetesen Nékám Lajos és munkatársai is tisztában voltak azzal, hogy sokan így is kicsúsznának a kényszerkezelés alól. Ezért azt ajánlották, hogy bizonyos kivihető kereteken belül, az ország egész férfi népességét, de a nőtleneket mindenképpen, évente egyszer, esetleg kétszer egészségügyi ellenőrzés alá kellene vonni. „Ha az ilyen vizsgálat időpontja nem volna előre hirdetve – fejtegették – és váratlanul érné az embereket, mindenki kényszerítve volna arra, hogy megbetegedés esetén azonnal orvoshoz forduljon, mert jól tudná, hogy ha ilyen vizsgálatnál gyógykezeletlen nemi bajosnak találják őt, mint lelkiismeretlen, hanyag, másokat veszélyeztető embert kényszerkezelésbe fogják venni."[36] Természetesen a fertőzések egy része, egyes fajtái bejelentési kötelezettséget vontak maguk után, már ekkor is. Nékám és hívei mindenre kiterjedő, egységes szabályozást szerettek volna. Ám ennél is többet mond az, ahogyan a férfiakról vélekedtek, akik az előbbiek szerint teljesen megbízhatatlannak tűntek a szemükben.

A polgári mentalitást ismét az Orvosszövetség főtitkára Flesch Nándor dr. képviselte, aki a finom iróniával igyekezett megértetni a nagyívű elképzelések nehézségeit. „Nehezen gondolható el már az is, hogy minden magyar birodalmi férfi lakos időnként odaálljon a hatósági vizsgáló, de semmiképpen sem képzelhető el, hogy tiszte családanyák, fiatal asszonyok, serdülő és felnőtt leányok erre kényszeríthetők legyenek. És itt teljesen egyre megy, hogy kegyelmes úr leányáról vagy pedig egyszerű munkásleányról van-e szó? Mind a kettőnek meg van a szégyenérzete, és az állam, a törvényhozás tiszteletben kell, hogy tartsa azt."[37]

A vita során rendkívül Az egészségügyi ellenőrzés Nékámék által elképzelt rendszerében a szakmai és logisztikai, teoretikus központot a klinika jelentette, míg az adminisztrációhoz, és a szankcionálás végrehajtásához – különösen országos méretekben – egy másik intézményt kellett létrehozni, kitalálni. Ez a hivatal kezelné a kezelhetetlen, kezelésre önként semmiképpen nem jelentkező betegeket. „Minthogy ezt a betegek, a maguk jószántából elegendő mértékben nem teszik meg, a renitensek bejelentésére és a bujkálóknak ellenőrző vizsgálatokkal való kikutatására is szükség lesz, de persze csak kulturállamhoz méltó decens (illő, illedelmes) és a körülmények által indokolt módon, az egész ügynek vezetésére pedig egy központi egészségügyi hivatalt kellene felállítani, mely egyúttal a többi chronicus fertőző betegségben szenvedőket – tu-

[35] *Uo.,* 218–219.
[36] *Uo.,* 107.
[37] *Uo.,* 215.

362

berkolotikusokat, trachomásokat, pellagrásokat, scleromásokat, leprásokat stb., továbbá a prostituáltakat is nyilvántartaná."[38]

Az itt vázolt elképzeléseknek egyes részei a későbbiekben több-kevesebb módosítással bevezetésre kerültek, az egész rendszer azonban nem valósult meg. Nékám Lajos a megelőzés, az ellenőrzés olyan rendszerét dolgozta ki, amely megfelelt a kor etatista, nacionalista és paternalista felfogásának. Ebben a konstrukcióban az orvos szerepe nem csupán egyenrangúnak tűnik a rendőrével, hanem annál sokkal fontosabbá válhatott volna. Az egészségügy és annak legfontosabb aktora az orvos, az emberi test fizikai és mentális állapotának ellenőrzésén keresztül szabályozta volna az egyének mozgásterét, autonómiáját, végső soron szabadságának fokát. Nékám Lajos elképzeléseit az Első Világháborút követően azért sem lehetett megvalósítani, mert a háború és az azt követő forradalmak hatására a magyar társdalom egészében felgyorsult a nemi szerepek és a két nem kapcsolatának átalakulása, „modernizációja".

Irodalomjegyzék

A Nő 4(1917. december 15.)/12, 199.

Dolgozatok Nékám Lajos Prof. Negyedszázados tanári működésének évfordulójára. Írták és kiadták: tanítványai, Bp. 1924.

Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés.* Bp. 1990, Gondolat.

Kapronczay Károly: Orvosdinasztiák II. Bp. 1997, Klny. Turul, (1997) 3–4. szám, 70–80.

Kapronczay Károly: *Az orvostörténeti múzeum alapítása hazánkban.* Forrás: http://www.orvostortenet.hu/tankonyvek/tk 05/pdf/6.2.3/orvostorteneti_muzeum_alapitasa_hazankban.pdf (2015. 06. 22.)

Kapronczay Károly: *Magyar Orvoséletrajzi Lexikon 2004* – N. Forrás: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/magyar-orvoseletrajzi/ch03s18.html (015. 06. 22.)

Keresztény Magyar Közéleti Almanach II. kötet Bp. 1940.

Nékám Lajos: *Dolgozatok a székesfővárosi bacterológiai intézetből.* Bp. 1897.

Nékám Lajos: *Dolgozatok az egyetemi Bőrkórtani Intézetből.* Bp. 1901.

Nékám Lajos: *A magyar bőrgyógyászat emlékeiből*. Bp. 1908.

Nékám Lajos: *A Budapesti Kir. M. Tud. Egyetem új klinikája Bőr- és Nemibetegek számára* (szerkesztés és írás) Bp. 1915a.

Nékám Lajos: *A nemi betegségek gyógykezelése*. Bp. 1915b.

Nékám Lajos: *A háború és a nemi betegségek.* Bp. 1915c.

Nékám Lajos: *A venereás betegségek társadalmi kihatása*. Bp. 1917.

Nékám Lajos: *A nemibajok leküzdésének irányítása. A Nemzetvédő Szövetség Törvényelőkészítő Szakértekezletének Munkálatai I. kötet,* sajtó alá rendezte Dr. Nékám Lajos, A Nemzetvédő Szövetség a Nemibajok Ellen, Bp. 1918a.

Nékám Lajos: *Vezérfonal a nemi betegségek gyógykezeléséhez.* Bp. 1918b.

[38] *Uo.,* 122.

363

Nékám Lajos*: A Budapesti Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Tanácsának 1931 szeptember 21-iki ülésén mondott Beszédek*: Dr. Nékám Lajos 1930/31. tanévi Rector Magnificus Beszámolóbeszéde Bp. 1931.
Nékám Lajos: *Drámák az orvostudományban.* Bp. 1933.
Nékám Lajos: *Főtitkárkoromban.* Bp. 1937.
Nékám Lajos: *Corpus icorum morborum cutaneorum 1–3. kötet*. Bp. 1938.
Tulassay Tivadar – Kárpáti Sarolta: Emlékezés Nékám Lajos rektor úrra. In: *Semmelweis Egyetem Újság*, 8(2007) 8. Forrás: http://ujsag.semmelweis.hu/se200708/200708 19.html (2015. 06. 22.)

364

KOSZTYÓ GYULA

Irreguláris szovjet katonai egységek Kárpátalján[1]

A Rákóczi-partizánosztag működése Kárpátalján a magyar rendvédelmi szervek iratainak tükrében

A tanulmány az 1944. augusztus 8-a és 1944. október 26-a között Kárpátalja területén, Rákóczi-osztag néven működő szovjet partizánegység harci tevékenységét tárgyalja.

Az egység tevékenységéről Uszta Gyula és Priscsepa Iván parancsnokok beszámoló jelentést készítettek, amelyet a Partizánmozgalom Ukrán Törzséhez (Украинский штаб партизанского движения>, УШПД/USPD) beterjesztettek.[2] Emellett használtam Uszta Gyula egységparancsnok 1989-ben megjelentetett életrajzi visszaemlékezését, *A jót akarni kell* címmel.[3] Felhasználtam ezenkívül a Hadtörténelmi Levéltárban őrzött Magyar Királyi Honvédségnek, illetve a belügyi szerveknek a téma számára releváns iratait (csendőrség központi nyomozóparancsnokság, honvédségi parancsnokságok, csapattestek, szállítási parancsnokságok stb.). Az ellentmondásokat a partizánosztag működésében, amelyek az összehasonlítás során kikristályosodtak, e tanulmányban foglaltam össze.

Az Uszta-osztag megérkezése Kárpátaljára

Miután megszervezték, kiképezték és kipróbálták a partizán osztagot az USDP 1944. augusztus 8-án éjjel útba indította Uszta Gyula parancsnoksága alatt a partizán ejtőernyős osztag első fele 14 fő. Miután elérték a Bereg vármegyéhez tartozó Beregújfalu községet a leugrási pontot, az osztag ejtőernyő-

---

[1] A téma kutatását az MTA Domus Hungarica ösztöndíj programja támogatta.

[2] A beszámoló magyar nyelven is megjelent (Harsányi János – Gazsi József: *Magyar szabadságharcosok a fasizmus ellen*. Zrínyi Katonai Kiadó, Budapest, 1969.). Ebben a forrásgyűjteményében több részadatot a szerzők ismeretlen okok miatt nem közöltek (létszámadat, pontos dátum, településnév stb.). A jelentés eredeti szövege oroszul is megtalálható a Kárpátaljai Területi Állami Levéltár ungvári részlegében (KTÁL Fond FP-3485., op. 1., od. zb. 4). Az orosz nyelvű beszámoló alapján az osztag tevékenysége a megfelelő forráskritikával rekonstruálható.

[3] Uszta Gyula: *A jót akarni kell!* Zrínyi Katonai Kiadó, Budapest, 1989.

365

vel elhagyta a gépet. A földet érés pillanatában az ejtőernyős kiképzés hiánya megmutatkozott. A gép elhagyása előtti pillanatokban például még maga az osztag parancsnok Uszta Gyula is az ejtőernyős ugrás hiányosságain töprengett: *„Arra, hogy életünk első ejtőernyős ugrása veszéllyel is járhat, nem gondoltuk. Bíztunk benne, hogy sikerül. Azért hirtelen eszembe villant, hogy végső soron azt sem tudom, hogyan kell elhagyni a gépet: egyenesen kiugrani előre, vagy a gép farka felé? Bosszantott, hogy a kiképzéskor nem kérdeztem meg."* Az ejtőernyős kiképzés mellőzése a felkészítésben nem csak az Uszta-osztagra volt jellemző. A kiképzésre szánt idő csökkentése leginkább Rákosi Mátyás ténykedésének tudható be.[4] A harci kiképzés helyett Rákosi a partizánok politikai és ideológiai képzését tartotta előbbre valónak. A földet éréskor Uszta szembesült az ugrás „hatékonyságával". Egy személy – Takács József – halálos, többen pedig könnyebb sérüléseket szenvedtek. Takács József földet éréskor *„teljesen összetörte magát. Sokféle csonttörése és súlyos belső zúzódásai vannak.* [...] *Még ha kórházba kerülne, akkor sem tudnák megmenteni. Talán fél órája van hátra."*[5] – jelentette az osztag orvos Karpov, Uszta Gyulának. Az osztag gyors ütemben összeszedelőzködött mivel attól tartottak, hogy a keresésükre már valószínűleg a csendőrség mozgósítását elrendelték. Emiatt úgy határozott az osztagparancsnok, hogy a Takács társukat hátrahagyva[6] a biztonságosabbnak látszó 1086 méter magas Buzsora és a 967 méter magas Martinszkij Kameny-csúcs körzetébe vonulnak. Uszta Gyula ismerve a terület földrajzi adottságait a menekülési útvonalat a földet érés helyétől észak-keleti irányban határozta meg. E 30 km-es menekülési útvonal jelentős erőpróbát jelentett az osztagnak, mivel az osztag majd két héten keresztül tétlenül teljes fegyverzetben várta a bevetését 1944. július végén, augusztus elején.[7] Közben a magyar rendvédelmi szervek is tudomást szerez-

---

[4] Ejtőernyős kiképzés nem folyt (ugrótorony sem állt rendelkezésre). Csupán az ejtőernyő hajtogatását oktatták és gyakorolták. Lásd bővebben. Kis András: *Magyar partizánok a Szovjetunióból.* In: *Magyarország 1944. Fejezetek az ellenállás történetéből.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1994.

[5] Uszta, *I. m.,* 84.

[6] Takács József halálának körülményéről a visszaemlékezések és a fennmaradt csendőrségi iratok egymásnak ellentmondanak jelentős fehér foltot képezve ezzel az osztag működésének történetében. A partizán osztagparancsnoka Uszta Gyula visszaemlékezésében beszámol arról, hogy a haldokló Takácsot – mivel fél órája maradt hátra a csapatorvos jelentése szerint – hátrahagyja, mert hátráltatja az osztagot a – véleménye szerint már mozgósított – csendőrség elől a gyors elmenekülésben. Miután eltávolodtak Takácstól, lövésre lettek figyelmesek, amelyből Uszta úgy állapította meg, hogy Takács öngyilkos lett. Lásd bővebben. Uszta, *I. m.,*85. Azonban annak, hogy Takács József öngyilkos lett ellentmondani látszik a M. Kir. Kárpáti Honvéd Közigazgatási és Gazdasági Parancsnokság (továbbiakban: KG) hivatalos jelentése, miszerint: *„F. hó 11-én, 23 h-kor Beregújfalutól északra az erdőben megtalálták a leugrott egyik szovjet partizán hulláját, aki a f. hó 8/9-én éjjeli leugrásnál zúzódásokat szenvedett és társai agyonlőtték. A hullán honvéd egyenruha volt. Személyazonosságát nem lehetett megállapítani."* Lásd bővebben. MNLOL K 149., 274. cs., 2. tét., 1944-2-1019., 631.

366

tek újabb[8] ejtőernyős partizánok érkezéséről. A nagyberegi csendőrőrs 1944. augusztus 10-én a terep átfésülése után, tette meg jelentését a m. kir. központi csendőrnyomozó parancsnokságnak. A csendőrnyomozók a terület alaposabb szemrevételezését követően, a fákon lemászási nyomokra, azokat pedig követve Beregújfalutól észak-keletre hat km-re pedig friss partizán lábnyomok és ruhadarabokra bukkantak.[9] A nyomozás során még négy további ejtőernyőt is találtak, így összesen már 12 főre tették a leereszkedett szovjet partizánok számát, akik után a kutatást folytatták.[10] A Buzsora felé a menekülő partizánok belebotlottak a 357. német gyaloghadosztály egy kisebb csapatába, amely pihentetés és feltöltés céljából volt Beregujfalu körzetében. A 357. német hadosztály parancsnoksága Nyírjesújfalu községben volt, amelyet Holm vezérőrnagy vezetett.[11]

Kétnapi gyalogmenet után a partizánosztag elérte a Buzsorát.

Az Uszta-osztag feladata és tevékenysége

Az Uszta-osztag működése két jól elkülöníthető időszakra osztható:

1. 1944. augusztus 8. – szeptember 15.
2. 1944. szeptember 15. – október 26.

A diverzáns tevékenységekhez nélkülözhetetlen robbanóanyag (TNT) hiányában az osztag tevékenysége agitációs és hírszerzési feladatokra korlátozódott 1944. szeptember közepéig. A helyi lakosság körében kifejtett kommunista agitációjuk három célt kívánt elérni:

1. a lakosság tendenciózusos tájékoztatása, illetve beszervezése a partizánmozgalomba;
2. információkat szerezni az ellenséges csapatmozgásokról és idejében továbbítani azt a USPD-hez;
3. bomlasztani az ellenséges hadsereget.

---

[7] Uszta, *I. m.,* 87.

[8] 1944. július közepétől ejtőernyős leszállást is észleltek a helyi belügyi szervek, illetve a lakosság. 1944. július 9-én ért földet a Rónahavasokon Viktor Burij egy kisebb partizánosztaggal. A kilenc ejtőernyős a szerencsétlen ejtőernyős ugrás miatt súlyos zúzódásokat szenvedett. 1944. július 10-én ért földet szintén a Rónahavasok környékén, Iván Maszlov osztaga (15 fő). A földet érés pillanatában a megjelent csendőr egységek szétugrasztották az ejtőernyősöket, egyeseket elfogtak vagy tűzharcban megöltek. Az egység nagy része az erdőkben rejtőzött várva az alkalmat, hogy csatlakozzon az újabb partizánegységekhez. 1944. július 21-én ért földet Alekszandr Tkankó parancsnok (12 fő), aki stabil bázist épített ki a Rónahavason.

[9] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 229.

[10] *Uo.,* 231.

[11] HL. VII. Tgy. 3346. Tömöry Jenő: A m. kir. 13. honvéd gyaloghadosztály története. 1944. március 19. – 1945. szeptember 20. 13.

367

Közben sikerült megteremteni a rádiókapcsolatot augusztus 11-én Kijevvel és jelenteni, hogy az osztag elérte a Buzsorát és készen áll rakomány és emberek fogadására.[12] Azonban a honvédség is megkezdte a partizánok felkutatását. Uszta parancsnok visszaemlékezésében arról számol be ezzel kapcsolatban, hogy a partizánok elfogása érdekében a magyar honvédség egységei nagymennyiségű csapatösszevonásokat hajtottak végre a Munkács–Ilosva, az Ilosva–Kerecke és a Kerecke–Szolyva közötti erdős szakaszokon. Ezzel kívánták – Uszta szerint – bekeríteni a partizánosztagot, akik ekkor a Buzsora-csúcs közelében rejtőztek. Másnap augusztus 12-én a magyar katonai alakulatok megindították a Buzsora és Martinszkij Kameny hegycsúcsok alapos átkutatását. Az osztag a falvakat is átkutató magyar egységek elől lakatlan, nehezen megközelíthető erdőrészbe rejtőzött el. Augusztus 15-re a magyar katonai egységek befejezték a kutatást.[13]

Uszta és osztaga megkezdte a kapcsolat kiépítését a helybeli lakossággal elsőként Nagyábránka és Martinka falvakban. A helybeliek közül akadtak akik, a rég nem látott ismerősöknek – mivel magyar honvédekként váltak el tőlük és többjüket a magyar honvédség egyenruhájában láttak újra ismét – segítséget nyújtottak élelmiszert, illetve információkat gyűjtöttek az őket időközönként felkereső partizánoknak a magyar és német csapatmozgásokról.

1944. augusztus 25-én reggel Kijevből elindult az Uszta-osztag második fele (kilenc fő) Horváth Sándor parancsnoksága alatt.[14] Két másik gép is útra kelt, amelyek közül az egyik a diverzáns akciók végzéséhez szükséges felszerelést (főként TNT-t, lőszert, kézigránátot stb.), a másik Priscsepa Iván parancsnoksága alatt megszervezett partizán osztagot szállított. Ez az osztag a tervek szerint az Uszta-bázison leszállva más működési területre vonult volna át.[15] Az első repülőgép 12 embert dobott le, akik a leszálláskor szétszóródtak. A helyszínen lévő Uszta Gyula és egysége azonnal megkezdte a földet ért ejtőernyősök összegyűjtését. A földet ért kilenc emberből hárman súlyos zúzódásokat szenvedtek. Egy személy pedig eltűnt. A Priscsepa-osztag ugrása sem sikerült sokkal jobban, mint az Uszta-egységé.[16] Eltűntnek nyilvánították Gál Józsefet is a Priscsepa-osztag fegyveresét, akit a csendőrök fogtak el és szállítottak Budapestre.[17] Az Uszta-csoport rádiójáról a Priscsepa-osztag rádiósa Hajló Mária rádióüzenetben értesítette Kijevet a megérkezés körülményeiről és a leszállás eredményeiről. Közben folyt az utolsó gép keresése, amely ismeretlen okok miatt lezuhant. A kereső csapat Uszta Gyula vezetésével rövid időn belül megtalálta a lezuhant és égő harmadik gépet. A szükséges robbanó-

[12] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 350.
[13] KTÁL Fond FP-3485., op. 1., od. zb. 4., 17.
[14] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 324.
[15] Uszta, *I. m.,* 116.
[16] KTÁL Fond FP-3485., op. 1., od. zb. 4., 19.
[17] Uszta, *I. m.,* 121.

368

anyag, fegyverezet és minden más ellátmány odaveszett. A Priscsepa-osztagból a megsemmisült gépben kilencen vesztették életüket. A Priscsepa-osztagból kilencen maradtak.[18]

Mivel az Uszta-osztag ellátmánya megsemmisült a lezuhant gépben és további utánpótlásra sem sok esély látszott, a partizáncsapat még inkább rákényszerült a lakosság támogatására vagy fosztogatására.

A kijevi főhadiszállásnak augusztus 26-án, 27-én, 29-én, 31-én és szeptember 2-án is tájékoztatást adott az Uszta-osztag, és a Priscsepa-osztag állományáról és a fejleményekről, illetve az eltűntek kereséséről. A csendőrség és a katonai egységek augusztus 26-án ismét megkezdték a Buzsora-hegy átkutatását értesülve az újabb ellenséges berepülésről. Emiatt Uszta és Priscsepa úgy döntött, hogy a bázisukat ideiglenesen áttelepítik a Buzsoráról a Nagyábránka község mellett lévő, viszonylag nagy kiterjedésű cserjés útelágazáshoz. Miután a Buzsora átfésülését a magyar rendvédelmi szervek befejezték – erről a helybeli lakosságtól értesültek – az Uszta-osztag visszatért.[19]

Közben a partizánosztag felderítői folytatták a katonai jellegű hírszerzést és a hangulatkeltést a lakosság körében. A helybeliek között végzett propaganda hatására a lakosság, illetve a német alakulatoktól megszökő szovjet katonák csatlakoztak az osztaghoz, ami így létszámát tekintve szeptember elejétől növekedett. Ezzel párhuzamosan kémkedő felderítéseket is végeztek, amelyek során olykor a partizánok fegyveres összetűzésükbe keveredtek a felszámolásukra kiküldött csendőrökkel, illetve a katonai alakulatokkal. Egyik ilyen alkalommal önként megadta magát Radák József partizán a feléjük közelítő csendőrségnek.

A csapat parancsnoka Uszta 1944. szeptember 2-án befejezetnek tekintette az utánpótlásnak szánt osztag eltűntjei utáni kutatást és rádióüzenetben arra kérte a főhadiszállást, hogy küldjenek ellátmányt és robbanóanyagot. Rákosi Mátyás válaszolva rádiógram formájában pontos jelentést kért Usztától a Priscsepa-osztag állapotáról. E napon az osztag tagjai közül ketten összetűzésbe keveredtek két helybeli ruszin nemzetiségű lakossal az Ilonca és Roszos községeket összekötő úton. A hivatalos csendőrségi jelentés szerint a partizánok kifosztották a két helybelit.[20]

A megfelelő fegyverzet hiányában a szükségletek beszerzése céljából azonban a kisebb elhagyatott célpontok egyre gyakrabban váltak áldozataikká. Így történt szeptember 3-án a Szuhabaranka község határában található erdészháznál is, amit alaposan kiürítettek.[21]

---

[18] *Uo.*, 125.
[19] *Uo.*, 131.
[20] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka, 275.
[21] *Uo.*, 275.

369

Szeptember 6-án az Uszta- és a Priscsepa-osztag hivatalosan is egyesült és nyilván propagandacélból, felvették a Rákóczi-partizánosztag nevet.[22]

Szeptember 6-a és 15-e között az osztag tevékenységét továbbra is az agitáció jellemezte.[23] Az agitációs munka ténylegesen sikeres volt az osztag létszáma ugyanis fokozatosan növekedett, szeptember 15-re már 100 fő körül volt. Ez, illetve a passzív harci időszak lehetővé tette, hogy összeállítsák a harci egységeket, a szakaszokat (30–40 fő) és rajokat. A létszám alapján mód nyílt arra, hogy két szakaszt állítsanak fel. Az első szakasz vezetője Georgij Kuzmics lett, míg a másodiké pedig Fjodor Krjucskov parancsnok.

Szeptember 9-én Kijevnek küldött táviratában Uszta továbbra is az utánpótlás mielőbbi megküldését kérte.[24] Az egyre növekvő osztagnak ugyanis súlyos problémát jelentett az emberek felfegyverzése és élelmezése. Az igazi gondot az egyre nagyobb mennyiségű élelem biztosítása okozta. Ezt döntő többségében a Velikij Gyil hegységet környező falvakból rabolta össze az osztag. Így szeptember 13-án, Kenézpatakon, Plávján és Nagyábránka községekben oroztak el élelmet a helybeliektől a Rákóczi-partizánosztag partizánjai. Feltérképezték a községek lakosai között kiosztott fegyvermennyiséget, a magyar és német katonai alakulatok minőségét, a csendőrség számát, illetve a gyors mozgás érdekében az erdei utakat.[25]

Bár a megfelelő mennyiségű hadifelszerelés még nem ált az osztag rendelkezésére,[26] mégis aktív harccselekménybe kezdett szeptember 15-én Uszta Gyula parancsai alapján. Ennek első lépését jelentette, hogy a kijelölt két szakasz (Georgij Kuzmics vezetésével az 1. szakasz 38 fő; Fjodor Krjucskov irányításával pedig a 2. szakasz 39 fő) elfoglalta működési területét.

Szeptember 15-én az 1. szakasz azt a feladatot kapta, hogy a Szolyva-Havasalja műúton lesből intézett rajtaütéseket hajtson végre.[27] A szakasz megkezdte felvonulását az említett területre, eközben több községben agitáltak a Vörös Hadsereg érkezéséről, harcairól, a Szovjetunió politikai rendszeréről.[28] Szeptember 16-án Duszina község határában a szakasz megállt. Négy fő Halavács Albert vezetésével elhatározta – Uszta Gyula visszaemlékezése szerint a helybeli lakosok kérésére –, hogy leszámol a község magyar jegyzőjével. Sötétedés után a feladatra kijelölt négy partizán rátört Gállos Lajos körjegyzőre, aki lehetőségekhez mérten igyekezett védekezni. Tűzharc alakult ki, amelynek végén a partizánok felülkerekedtek és lefegyverezték a jegyzőt. Kényszerítésükre kinyitotta a jegyzői hivatalban lévő páncélszekrényt, amelyből a parti-

[22] Uszta, *I. m.,* 143.
[23] *Uo.,* 143.
[24] *Uo.,* 354.
[25] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka, 281.
[26] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 323.
[27] KTÁL Fond FP-3485., op. 1., od. zb. 4., 10.
[28] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 337.

370

zánok zsákmányoltak négy puskát. A jegyzőt kivonszolták és a falu határában főbe lőtték.[29] A támadást biztosító szakasz többi része ez alatt a község mellett húzódó távbeszélő vezetékeket rongálta meg. A hivatalos csendőrjelentés meglehetősen túlértékelte a támadást végrehajtó és biztosító partizánok számát, ugyanis abban 100 partizán részvételét feltételezte.[30] A támadás után a szakasz tovább haladt észak-nyugatra és elérte Havasalja községet, illetve annak határát. Az útvonalon több magyar és német katonai gépkocsi haladt el. Egy álló napig után feltűnt két gépkocsi. A szállító tehergépkocsik és az azt kísérő terepjáró megfelelő célpontot jelentett a lesben álló diverzánsoknak. A tervnek megfelelően folyt le a támadás. Az elől haladó terepjáróra lesből egy sorozatot adtak le a partizánok, amelynek eredményeként a kocsi oszlop mozgásképtelenné vált. A terepjáróban utazó egy német és két magyar tiszt meghalt, míg négy – Uszta megállapítása szerint – szerb katona a tehergépkocsi platóján vesztette életét.[31] A teherautón – ha hihetünk a partizánjelentésnek – 800 liter a frontra szánt üzemanyag volt hordókban. A szakasz a rajtaütés után az üzemanyagot és a gépkocsit felrobbantotta.[32] Ezután Ivancov azonnal elhagyta a támadás környékét és meglehetősen nagy kerülő úton indult vissza bázisára a Buzsorára. Útközben a szakasz kimerült és elfogyott az ennivalójuk. Nem maradt más lehetőség, hogy a lakosságtól vételezzenek élelmiszert. A Velikij Gyil hegyvonulaton átkelve a szakasz Hátmeg községet ejtette útjába. Uszta Gyula visszaemlékezése szerint *„A partizánok hajnalig mentek, aztán egy erdős részen megpihentek. Éhesek voltak és a közeli Hátmeg falu meglátogatását úgyis tervbe vették. A felderítési és élelmezési feladattal Ivancov Halavácsot bízta meg.”*[33] A községben a partizánok megjelenésekor ép templombúcsú volt. A partizánok kivártak abban a reményben, hogy ha a csendőrök lerészegednek a községben lévő csendőrőrsöt addig elpusztítják. Estig vártak, aztán megindították támadásukat, amelyet egy kisebb raj hajtott végre Kugusev Vaszilij parancsnok vezetésével. A raj kézigránátokkal támadta meg a csendőrőrsöt. A kézigránát három csendőrt megsebesített, az őrsön tartózkodó erdőgazdasági mérnököt pedig, aki helyi civil volt megölte. A kézigránát támadás után géppisztolysorozatot adtak le a partizánok az épületre, amelyre válasz is érkezett az őrsön védekezőktől. A csendőrök lövedékeitől a diverzáns raj egyik tagja, Izrael Miklós a fején sérült meg. A rövid támadás után a partizánok az erdőbe távoztak. A támadással egy időben a község túlsó végén a partizán szakaszból egy másik raj az élelmiszerhiányt „orvosolta” rekvirálással.[34]

---

[29] Uszta, *I. m.,* 154.
[30] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka, 301.
[31] Uszta, *I. m.,* 155–156.
[32] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka, 307.
[33] Uszta, *I. m.,* 156.
[34] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka, 305.

371

Szeptember 15-én a 2. szakasz Fjodor Krjucskov vezetésével szintén megkapta harci feladatát Uszta Gyulától. Ennek értelmében a szakasznak a Nagy-ág folyó völgyében, Ökörmező-Vucskómező közötti műúton kellett lesállást kialakítania és abból diverzáns tevékenységet kifejtenie. A szakasz célpontja felé haladva megtámadta a Kerecke községben lévő csendőrőrsöt, amelyet elfoglaltak és két csendőrt megöltek, ezt követően a telefonkészüléket megrongálták, illetve az őrsön tartózkodó többi csendőrt megfutamították.[35] Kerecke határát elhagyva a szakasz szeptember 18-án Rókamező községbe is betért. A helybeliektől élelmet kértek majd az erdőben eltűntek – jelentette a KG. parancsnok. A lakosság elmondása alapján a partizánok magyar és német egyenruhában voltak.[36] A szakasz szeptember 20-án érte el Gombástelep községet, ami félúton volt a kijelölt Vucskómezőtől. Gombástelep község határában a műút mellett lesállást alakítottak ki a rajtaütések céljából. Ezzel párhuzamosan felderítőket küldtek Gombástelep településre, hogy tájékozódjanak a magyar és német alakulatok mozgásáról, létszámáról és fegyverzetéről.[37] Másnap a lesben álló partizánok géppuskatűzzel megtámadtak egy magyar zászlóaljat. A támadás során 18 magyar honvéd vesztette életét és további 17 személy megsérült. A partizán szakasznak is voltak veszteségei. A szakaszparancsnok Fjodor Krjucskov, Nyikolaj Zajac, Szergej Antonov életüket vesztették.[38]A parancsnokságot Salamon Márkus vette át és az összecsapás után a szakasz visszaindult a Buzsorán lévő bázisára. Szeptember 24-én az osztag 15–20 fős egysége Gombástelepen élelmiszert rabolt[39] aztán elindult vissza a bázisra miközben telefonoszlopokat és távíróvonalakat rongált meg.

A két szakasz diverzáns bevetése alatt a bázist jelentő Buzsorán sem ált meg az élet. A három tucat partizán a Buzsoráról megkezdte a környező falvakban az intenzív hírszerzést valamint a szovjet propagandát. Szeptember 17-én Gálfalvát támadták, kisebb lövöldözések formájában, amelynek célpontja a községben szolgálatot teljesítő polgárőrök voltak.[40]

Lassan, de növekedett a partizánosztag a korábban ledobott partizánegységek bujdosó tagjaiból valamint helyi lakosokból. A létszámnövekedés hatására, illetve a két szakasz visszaérkezése után a Rákóczi-partizán egység parancsnoksága átszervezte a harci csoportokat. Három szakaszt alakítottak ki, amelyek három rajból és egy robbantócsoportból álltak. Az első szakasz pa-

---

[35] Az, hogy Krjucskov szakasz partizánjai megtámadták Kerecke település csendőrőrsét fikció csakúgy, mint a hivatalos beszámolójukban ezzel kapcsolatban leírt események. Ugyanis Kerecke községben nem létezett csendőrőrs sem 1944-ben sem előtte. Lásd bővebben. Magyarország helységnévtára, 1944, 310.
[36] *Uo.,* 305.
[37] Uszta, *I. m.,* 152.
[38] KTÁL Fond FP-3485., op. 1., od. zb. 4., 10.
[39] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 307.
[40] *Uo.,* 301.

372

rancsnoka Pecserszkij Iván százados lett, aki egy lelőtt szovjet repülőgépből ugrott ki és ezt követően csatlakozott az egységhez. Az ő politikai tisztje lett Izrael Miklós. A második szakaszt Mataszov Leonyid őrnagy vezette, akinek Sédy Lóránd lett a politikai biztosa. A harmadik szakaszt Hleba György vezette, akinek Borbola Mihály lett a politikai tisztje.[41]

Ezzel párhuzamosan Kijevvel is állandóan tartották a kapcsolatot. Tyimofej Sztrokács altábornagy szeptember 19-én táviratban hagyta jóvá az osztag növekedése miatt előállt átszervezéseket. Ebben a táviratában egyúttal jelezte, hogy az elkövetkező napokban utánpótlást fog küldeni a Rákóczi-partizánosztag számára, amelyre készüljenek fel. Az utánpótlás végül szeptember 23-án érkezett meg a partizánokhoz, amely 11 zsák muníciót és két ejtőernyős partizánt jelentett.[42] Az osztag létszámnövekedése újfent élelmiszerhiányt eredményezett az egységnél. Erre utal az, hogy a Buzsora-hegycsúcsot környező falvakban a hivatalos csendőrségi jelentésekben megnőtt az élelmiszerfosztogatásokat bejelentők száma. Élelemszerzés miatt szeptember 25-én a Bereg vármegyei, Oláhcsertész községet támadták meg a partizánok. A csendőrjárőrökkel kialakult tűzharcban három partizán meghalt, kettő pedig fogságba esett.[43] Szeptember 29-én ismét Oláhcsertész község határában zajlott tűzharc a partizánok és a csendőrök között, amelyben ismét egy partizán vesztette életét.[44] Másnap szeptember 30-án nagy valószínűség szerint az Rákóczi-partizánosztag egyik robbantócsoportja telepítette azt a vasúti aknát a beregszentmiklósi vasútállomástól 1 km-re a talpfák alá, amely a 415. számú motorvonatott felrobbantotta.[45] A robbantás eredményeként 13 személy megsérült, a motorkocsi megrongálódott, a vasúti forgalom pedig öt órán keresztül szünetelt.[46]

Október első napjaiban az újonnan létrehozott szakaszok megkapták harci feladataikat. Az 1. szakasznak Pecserszkij Iván százados vezetésével az Ilosva-Beregkisfalúd közötti keskenyvágányú vasútvonalnál kellett lesállást kialakítania. A Gorgyijenkó robbantócsoportját is az első szakasz mellé rendelték, illetve Borbola Mihály robbantót. Október 2-án a szakasz kialakította leshelyét a vasúti szakaszon, amelyben Gorgyienkó csoportja előkészítette a vasúti pálya robbantását. Egy a Beregkisfalúdról induló szerelvényt – Uszta Gyula visszaemlékezései szerint – a partizánok sikeresen felrobbantották, amely szállítmányával és személyzetével együtt megsemmisült.[47] A diverzió után az osztag gyors ütemben elhagyta a támadás körzetét és erőltetet menet-

[41] Uszta, *I. m.,* 159–160.
[42] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 356.
[43] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 310.
[44] *Uo.*, 314.
[45] *Uo.*, 314.
[46] *Uo.*, 315.
[47] Uszta, *I. m.,* 163–164.

373

ben délfelé haladt. Október 3-án már elérte a beregszászi járás Bene községét. Pecserszkij Iván szakasz parancsnok a felderítés után parancsba adta Borbola Mihálynak és Izrael Miklósnak, hogy a Tiszaújlak-Bene között lévő vasúti hidat aknázzák alá. Október 4-én ez meg is történt és éjszaka 23 óra 10 perckor a hídon áthaladó 136. számú tehervonat, ráfutott az aknára és kisiklott.[48] A robbantás eredményeiről, sikereiről azonban eltérő információkat olvashatunk a hivatalos magyar rendvédelmi szervek jelentéseiben, illetve a partizánosztag beszámolójában. Uszta Gyula a USPD leadott harci jelentésében, illetve visszaemlékezésében egyaránt hasonlóan foglalta össze a benei híd felrobbantásának eredményét: *„A robbantás az addigi akcióinkhoz mérten is páratlan erejű és hatású volt. Megsemmisült a mozdony és harminc, a front felé tartó, katonákkal és hadianyaggal megrakott szerelvény. A pusztítás mértékét jelezte, hogy a katonai utánpótlás szempontjából fontos vasútvonalon hét napon át szünetelt a forgalom."*[49] Ez nagyon érdekes, különösen ismerve a m. kir. Központi Szállításvezetőség Parancsnokság jelentését az esetről, amely a robbantás hatásaként homlokegyenest más eredményeket állapított meg a szemrevételezés során. Táblázatban összegezve az ellentmondás így foglalható össze:

Uszta Gyula beszámoló jelentése a benei vasúti híd felrobbantásáról és következményéről.[50]	A m. kir. Központi Szállításvezetőség Parancsnokság és a m. kir. Központi Csendőrnyomozó Parancsnokság egybehangzó jelentései a benei vasúti hídnál történt robbantásról.[51]
A vasúti híd megsemmisült.	A sínek két méter hosszan felszakadtak.
A mozdony és 30 vagon megsemmisült.	A mozdony kisiklott.
Ellenséges élőerőt szállító szerelvények robbantak fel.	Sérülés nem történt.
Hét napon keresztül szünetelt a forgalom.	Október 4-én éjszaka 23 óra 10 perckor történt a robbanás. Néhány órára az első robbanás után egy üres szerelvény alatt még egy akna robbant. A két robbantás ellenére a vasúti forgalom október 5-én 17 órára helyreált. Tehát összesen 16 órát szünetelt a közlekedés a robbantás miatt.

[48] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 317.
[49] Uszta, *I. m.*,165.
[50] *Uo.*,. 164–165.
[51] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 317. Lásd még: HL. I. 94. KSZV iratai.

374

A szakasz a robbantást követően gyorsan tovább ált. Beregkisalmás–Beregkövesd irányában, mivel felderítőik értesülése szerint a közút ezen szakaszán megélénkült a magyar csapatmozgás. Ez a következő diverzáns támadás célpontja volt. A szakasz mialatt észak felé távolodott el a benei robbantás helyszínétől, Salánk községben élelmet rabolt. A község határában azonban az egység belebotlott egy nagyobb csendőrcsapatba. A csendőrjárőr és a partizánok között tűzharc alakult ki, amelyben egy partizán életét vesztette. A partizánok hátrahagyták robbanóanyagaikat, illetve aknáikat – állapítja meg a csendőrjelentés.[52] Október 7-re érték el Nyírjesújfalu község határát a partizánok. A szakasz parancsnoka elhatározta, hogy túszul ejt egy magyar tisztet. A rajtaütéshez a Nyírjesújfalu közelében lévő kanyargós, erdős útszakasz adta a legmegfelelőbb helyszínt. Hamar kiépítették a lesállást és kiosztották a feladatokat és várták a megfelelő célpontot. Nemsokára feltűnt egy személygépkocsi, amelyet a partizánok – valószínűleg mert magyar egyenruhában lehettek néhányan közülük (megj. K. Gy.) – minden gond nélkül megállítottak. A személygépkocsit hamar közrevették a partizánok és felszólították a megadásra a kocsiban utazó tisztet (rendfokozata ismeretlen), a főhadnagyot és a gépkocsivezetőt. A zászlóaljparancsnok nem adta meg magát és fegyverét megragadva rátámadt az útonállókra. A partizánok viszonozták a tüzet, amelyben a kocsi utasai belehaltak.[53]

Október 3-án kapta rajonkénti feladatait a Rákóczi osztag 2. szakasza is Mataszov Leonyid őrnagy vezetésével. Az első raj, Iván Noszov parancsnok embereivel Ilosva-Beregkisfalud közötti keskenyvágányú vasút aláaknázását végezte el. Uszta Gyula visszaemlékezése szerint a pokolgép egy a frontra tartó, katonákat és csendőröket szállító vasúti szerelvény alatt robbant fel.[54] A raj október 6-án ismét robbantást hajtott végre ezen a környéken. Beregkövesd–Beregkisfalud között egy a frontra élelmiszert szállító szerelvényt tettek mozgásképtelenné.[55]

A Pecserszkij Iván százados szakaszában működő Borbola Mihály robbantó azt a feladatot kapta, hogy a Munkács-Szolyva között található Kishídvég községnél aknázza alá a vasútvonalat. Ezzel akarták megakadályozni a könnyűipari üzem elszállítását. Ebben sikerrel jártak ugyanis másnap, október

---

[52] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 321.

[53] Uszta, *I. m.,* 166. A támadás során életét vesztett magyar tiszt egy híradó zászlóalj parancsnoka volt (neve ismeretlen). Az eset hatására a m. kir. 1. honvéd hadsereg parancsnokság hathatós intézkedéseket vezetett be, a hasonló esetek elkerülése érdekében. Miklós Béla hadseregparancsnok elrendelte többek között, hogy a gépkocsikat nem szabad megállítani, azoknak nem szabad megállni csak lakott településeken. HL. II. 1452. 1. doboz. m. kir. 1. honvéd hadsereg iratai. 37. számú hadsereg-parancsnoksági tiszti parancs. 1–2.

[54] Uszta, *I. m.,*166.

[55] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 329.

375

8-án a Szolyváról Munkács felé haladó tehervonat alatt az éjszaka folyamán telepített akna felrobbant.[56] Kishídvég határában az akna felrobbanásának hatására két vasúti kocsi siklott ki.[57] A Rákóczi-partizánosztag hivatalos jelentése szerint hat vagon semmisült meg tele élőerővel, vagyis katonai egységekkel együtt.[58]

Október második felétől tény, hogy a partizán egység egyre hatékonyabban és nagyobb számban végzett robbantásokat. Ilyen volt például a 2. szakasz helyettes parancsnoka Gorgyienkó Viktor Rakasza község közelében végzett akciója. Ebben az október 18-i akcióban 17 vagon sérült meg. Október 20-án Munkács közelében repült a levegőbe egy vasúti szerelvény hat kocsija, amely aknákat Pjotr Cimbaliszt és az általa összeállított egység telepítette.[59]

Október közepére Kárpátalja területének Felső-Tisza vidéke már szovjet fennhatóság alá került a harcok következtében. Október 20-ig a m. kir. 24. gyaloghadosztály Husztig vonult vissza. A m. kir. 16. könnyűhadosztály Bilkétől keletre, míg a m. kir. 1. honvéd hegyidandár a Buzsora, Kerecke területén zárták a nyugatra vezető utakat. Ettől északra a m. kir. 13. könnyűhadosztály a Beszkid és vereckei hágókon át vezető utak mentén – részben az Árpád-állásban – a Buzsora, Kiczirka, Vezérszállás keleti vonalában védett. Hozzá csatlakozott nyugatról a m. kir. 6. gyaloghadosztály és a m. kir. 2. hegyidandár és súllyal az Uzsok–Ungvár útvonalat zárta.[60] Mivel a front a Rákóczi-partizánosztag bázisát megközelítette ennek hatására október 18-án a Rákóczi osztag két harci szakasza és a parancsnokság elhagyta bázisát a Buzsora-csúcsot. A partizánoknak az volt a céljuk, hogy a Buzsora környéki falvakban összevont magyar katonai helyőrségekre csapást mérjenek. Néhány nappal korábban egy kisebb egység, október 17-én Bábakut községben lefegyverzett egy őrszázadot, miközben egy honvéd életét vesztette a tűzharcban, három megsebesült egy pedig eltűnt. Az akció valószínűleg élénkítően hatott a partizánok harci kedvére.[61]

A Rákóczi-partizánosztag létszáma október derekára 178 főre nőtt, ami ugyancsak kedvező hatást gyakorolt a fegyveres harc kibontakozására.[62] Mivel közeledett a biztonságot nyújtó frontvonal a Buzsoráról a partizán egység Kisábránka, Oláhcsertész, Babakut községek környékén szóródott szét. Innen felderítőket küldtek ki a környező falvakba, hogy az azokban állomásozó honvédség, csendőrség mennyiségéről információkat gyűjtsenek. Felderítők köze-

---

[56] *Uo.,* 329.
[57] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 322.
[58] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 329.
[59] *Uo.,* 329–330.
[60] Dálnoki Veress Lajos (Kiadta és sajtó alá rendezte): *Magyarország honvédelme a II. világháború előtt és alatt (1920–1945). II. kötet*. München, 1974. 251–252.
[61] HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka. 333.
[62] Uszta, *I. m.,* 202.

376

lítették meg Oláhcsertészt is. A visszatért felderítők információi alapján, a partizán parancsnokok Uszta és Priscsepa elhatározták, hogy Oláhcsertész községben mérnek támadást a helyőrségre.[63] Hleba György és egy kijelölt raj kapott megbízást arra, hogy tárgyalást kezdjenek a községben lévő magyar katonai egységekkel. A kolozsvári őrzászlóalj szakaszai pihenés céljából tartózkodtak Oláhcsertészen.[64] Végül is a partizánok lefegyverezték a helyőrséget.[65] A lefegyverzésről értesülve magyar rendfenntartó szervek érkeztek a helyszínre honvédségi egységekkel megerősítve. Ez október 19-én tűzharchoz vezetett a partizánok és a csendőrség között Oláhcsertész községben.[66] Az ungvári csendőrszázad október 21-én érkezett meg a hátmegi csendőrőrsre a partizánok felszámolására. Másnap további erősítésként az aknaszlatinai csendőrszázad is megérkezett Hátmegre. Október 23-án[67] hajnalban Xantus György csendőrhadnagy parancsnoksága alatt indult el egy századnyi csendőrökből és honvédekből álló egység Végmártonka község átkutatására. A magyar egységek többi része tartaléknak maradt Hátmegen. Reggel kilenc órára elérték a települést a magyar egységek, ahol összecsaptak a Pecserszkij Iván parancsnoksága alatt álló partizánszakasszal. Hosszú tűzharc vette kezdetét, amely mindkét oldalt próbára tette. A községben kialakuló tűzharcról és annak kimeneteléről egymásnak ellentmondó emlékeket őriztek meg a harcoló felek.

Az ellentmondások ellenére a végmártonkai ütközet igazi nyertese a partizán osztag volt, bár ez nem harci győzelmének köszönheti. A csendőrség egységeinek nem volt lehetősége az újabb összecsapásra és a partizánok fárasztására az idő rövidsége miatt. Ez leginkább a front közelségének tudható be, ugyanis a partizánokkal elhúzódó újabb összecsapásokkal az emberei bekerítését kockáztatta volna Kövendy Károly főhadnagy. A végmártonkai tűzharc után október 24-én kivonták a magyar csendőröket és honvédeket a hátmegi csendőrőrsről és átirányították őket Munkácsra, majd pedig Ungvárra.[68]

Oláhcsertész és Végmártonka községekből másnap, október 25-én Hleba György parancsnoksága alatt a 23 főből álló partizáncsoport vonult át Brod község közelébe, ahol lesállást készítettek elő arra a célra, hogy azokból a visszavonuló magyar honvédségi egységekre tüzeljenek. A térségben, ezekben a napokban Szolyva környékén zajlott harc a Vörös Hadsereg és az itt védekező m. kir. 1. honvéd hegyidandár egységei között. A frontvonal ekkor a dolhai

---

[63] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 331.
[64] Kövendy, 1973, 158.
[65] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 331.
[66] *Uo.,* 332.
[67] A magyar csendőrségi iratokban, visszaemlékezésekben a végmartonkai ütközet időpontja 1944. október 23., míg az Uszta-Priscsepa osztag hivatalos jelentésében 1944. október 20.
[68] Kövendy Károly: *Csendőrök a Kárpátokon. Nyugaton*. A szerző kiadása. 1953, 109.

377

út mentén húzódott,[69] amelynek közvetlen hátországát jelentették azok a falvak, amelyeket ekkor az Rákóczi osztag emberei megszállva tartottak (Oláhcsertész, Végmártonka stb.). A lesállásban várakozó szovjet partizánok néhány óra elteltével támadást intéztek a Balbach alezredes parancsnoksága alatt visszavonuló 4. hegyivadász zászlóaljra. A katonai különítmény fogságba esésében a későn érkező visszavonulási parancsnak is szerepe volt.[70] A lesállásból intézett támadás eredményeként a diverzánsok három aknavetőt, egy golyószórót, 24 puskát, 12 lovat zsákmányoltak, illetve 25 honvédet fogságba ejtettek.[71]

A Rákóczi-partizánosztag 1944. október 26-án egyesült a Vörös Hadsereggel és diverzáns tevékenységét beszüntette. 1944. november 4-ig az időközben USPD-t vezető Tyimofej Sztrokácsot váltó Pogrebenko Vaszil parancsára az osztagot felszámolták. A partizánosztag személyi állományából 73 főt a Vörös Hadseregbe osztottak be, 40 főt a Partizánmozgalom Központi Törzsének a rendelkezésére bocsátottak. Négy főt a Jugoszláv Kommunista Pártot vezető Tito partizánjainak megsegítésére újra bevetettek, míg hét főt útnak indítottak a USPD-hez.[72]

A Rákóczi partizán osztag, döntő többségében egykori magyar honvédekből és munkaszolgálatosokból állt, akik az USPD különleges iskoláiban kaptak sok esetben felületes kiképzést (pl. ejtőernyős kiképzést alig). Az augusztus 8-i földet érés után az osztag nem kezdte meg feladata teljesítését fegyver és muníció hiányra hivatkozva. Tulajdonképpen augusztus 8-a és szeptember 15-e között tevékenysége csak bujkálásra és a baloldali érzelmű lakosság agitálására korlátozódott. Uszta memoárjában ennek elkendőzésére törekedett. A tétlen időszak egyetlen pozitívuma a létszámnövekedés volt. Tény, hogy a helybeli lakosság kommunista érzelmű része is támogatta az osztagot, egyes esetekben be is állt a partizánok közzé. A lakosságot azonban nem tudták tömegesen a partizánmozgalom oldalára állítani Usztáék. Ezt bizonyítja, hogy több községben csak rekvirálással tudták a fokozódó élelmiszerhiányt megoldani.

Összességében elmondható, hogy a Rákóczi partizán osztag feladatát nem tudta teljesíteni. Néhány támadást intézett a csoport elhagyatott, másodrangú vasútvonalak ellen, azokat jelentéseikben jelentős mértékben felnagyították. Ezzel érdemleges, a hadi eseményeket befolyásoló diverzáns tevékenységet a stratégiailag fontos Szolyva, Munkács és Beregszász ellen nem tudott megvalósítani a diverzáns osztag. Erről a visszaemlékezéseik természetesen „másképp vélekednek." A partizán egység látható, hogy hírszerző egységként funkcionált.

---

[69] HL. VII. Tgy. 3309. Lóskay Ferenc: A m. kir. 1. honvéd hegyidandár 1944. évi hadjárata (1944. március 26. – 1944. november 10.). 9.
[70] *Uo.,* 9.
[71] Harsányi, Gazsi, *I. m.,* 333.
[72] *Uo.,* 340.

378

Levéltári források

Kárpátaljai Területi Állami Levéltár beregszászi részlege (továbbiakban KTÁL)
KTÁL Fond FP-3485., op. 1., od. zb. 4. – Uszta Gyula vezette partizán-osztag beszámoló jelentése a Partizánmozgalom Ukrán Törzséhez.

Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár (továbbiakban MNL OL)
MNL OL. K 149., 274. csomó, 2. tétel, 1944-2-1019 – Belügyminisztériumi iratok.

Hadtörténelmi Levéltár (továbbiakban HL)
HL. VII. Tgy. 3309. Lóskay Ferenc: A m. kir. 1. honvéd hegyidandár 1944. évi hadjárata (1944. március 26. – 1944. november 10.).
HL. VII. Tgy. 3346. Tömöry Jenő: A m. kir. 13. honvéd gyaloghadosztály története. 1944. március 19. – 1945. szeptember 20.
HL. Personália. 232. doboz. Andreánszky Jenő alezredes hagyatéka.
HL. II. 1452. 1. doboz. m. kir. 1. honvéd hadsereg iratai.

Irodalomjegyzék

В. Н. Немятый et al: *Подвигом прославленные. Герой совйетского союза – партизаны и подпольщики украины в годы Великой Отечественной войны.* Киев, 1985, Политической литературы Украины.
Dálnoki Veress Lajos (Kiadta és sajtó alá rendezte): *Magyarország honvédelme a II. világháború előtt és alatt (1920–1945). II. kötet*. München, 1974.
Harsányi János – Gazsi József: *Magyar szabadságharcosok a fasizmus ellen*. Zrínyi Katonai Kiadó, Budapest, 1969.
Horváth Csaba: *A magyar harcászati-hadműveleti felderítés története 1918–1990.* Felderítő Szemle, 7(2008)/11.
Kis András: *Magyar partizánok a Szovjetunióból.* In: Magyarország 1944. Fejezetek az ellenállás történetéből. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1994.
Kövendy Károly: *A martinkai ütközet.* In*:* A Magyar Királyi Csendőrség a törvény és rend szolgálatában 1881–1945. A csendőr békében, háborúban és emigrációban. (Összeállítás az MKCSBK lapjában, a Bajtársi Levélben megjelent cikkekből), Torontó, 1973.
Kövendy Károly: *Csendőrök a Kárpátokon*. *Nyugaton*. A szerző kiadása. 1953.
Magyarország helységnévtára. Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, Budapest, 1944.
Uszta Gyula: *A jót akarni kell!* Zrínyi Katonai Kiadó, Budapest, 1989.

379

TOLDI LÓRÁNT

Rögtörések...

Három kisparaszti demokratizációs kísérlet a 18–20. századi Dunapatajon

A Kalocsai Sárköz északi határában lévő, döntő részt „helvét hitű", azaz kálvinista népesség által lakott Dunapataj mezőváros földművelő társadalom 18–20. századi története során több radikális, ám módozataiban és motivációs hátterében különböző elitcserét is megélt. Az egyfajta fejlődéstörténeti olvasattal is bíró három esemény egyúttal a község politizáló társadalma kiszélesedésének és érésének látleletéül is szolgált. Egyúttal mutatta: az elemi igény, azaz a „talpalatnyi föld" megszerzésében és megművelésében gyökerező elitellenes érzület hogyan alakult a nagypolitika fősodrában bekövetkező változásokra reflektáló, egyes ideológiákból bőségesen merítő, az érdekérvényesítés útjainak megtalálását célzó mozgalommá.

A 18. sz. folyamán a Daróczy, Száraz és Rudnyánszky családok tulajdoni érdekeltségébe tartozó mezővárosban 1766-ban csaptak magasra első ízben az ellentétek a patrícius gazdák és a helyi kisegzisztenciák között. A földhasználatban és tulajdonviszonyokban gyökerező konfliktus kirobbanása a gyors népességgyarapodás és földszűke időszakába következett be. Az 1720-ban még 137 jobbágycsalád által lakott Pataj 1780-ra már közel négyezer lakossal bírt. Az 1760-as évek közepén ráadásul Mária Terézia törekvései, vagyis az úrbérrendezés nyomán az agrárszegénységre nézve bizonytalan kimenetelű változás készülődött. Annak hírére, s a már eleve adott társadalmi-szociális feszültségek hatására az 1766-os a dunántúli és dunnamelléki parasztmozgalmak idején nyílt összeütközés robban ki a helyi társadalmi csoportok között. A pataji köznép fellázadt a községi elitet alkotó nagygazdák és az elöljáróság ellen. „Zenebonás támadással" riogatták a bírót és a tanácsbelieket, utóbbiak közül pedig többeket helyben is hagytak. Mindezek után saját ízlésük szerint való tanácsot választottak. A rendet a vármegyei hatóság állította helyre, huszonnyolc helybélit a zendülés vezetőjével együtt botütéssel, illetve tömlöcbe zárással büntették.[1]

[1] Juhász Pál, magyar Bálint, Marelyin kiss József: *Dunapataj – Egy elsüllyedt mezőváros = A Dunánál I. Dunapataj 1944–1958 dokumentumszociográfia,* magyar Bálint, Új Mandátum Kiadó–Jelenkutató Alapítvány Budapest, 2007. 18.

380

Habár a következő látványos társadalmi kéregmozgásig majd egy évszázad telt el, annak közvetlen előtörténetében az 1848-ban útjára indult polgári átalakulás nem hagyható figyelmen kívül. Különösen jól kitapintható közvetett hatása a rendi országgyűlést népképviseleti alapra helyező V. tc.-nek, valamint a kötelező örökváltsággal történő jobbágyfelszabadítást állami kárpótlással véghezvinni szándékozó IX. tc.-nek volt. A különös azonban az, hogy a polgári átalakulás kerettörvényei egyfajta késleltetett hatásként jelentkeztek, mégpedig az 1848–1849-es szabadságharc leverését követő neoabszolutista birodalmi kormányzás feloldása után.

Az előbb említett V tc. végrehajtása során Dunapataj – az érseki székhely, Kalocsa ellenében[2] – választókerületi „főhely" státuszt kapott, kivívva a „papi város" egyházi és világi elitjének nemtetszését. Az újonnan létrehozott, „polgári" közjogi alakzat a katolikus-kálvinista dichotómiában keretet teremtett az 1848-ban kiszélesedő helyi politizáló társadalom öntudati fejlődéséhez. A helyi közösség egyszerre a forradalmi vívmányok őrzője szereppel felruháztatva találta magát.

Rögtön az első, 1848. június 20-án rendezett választáson, annak ellenére, hogy széles körben gyökeret vert választói öntudat a jogegyenlőség kinyilatkoztatása óta eltelt rövid idő aligha alakulhatott ki, emellett a nyári munkák is sokasodtak, 702 választásra jogosult polgár neve került fel a névjegyzékbe.[3] A mezőváros 5204 lakosának így 13,5 százaléka vált jogosulttá szavazata leadására, amely az országos átlagot (6,07%) jóval felülmúló arány volt.[4] Végül a dunapataji szavazók hathatós támogatásával (a helyiek közül 612-en támogatták, kettő ellenében),[5] Nagy Ignác, kalocsai ügyvéd ellenében a helyben is jól ismert, ordasi születésű, kisnemes-jogász, Szeles Lajos (1812–1852)[6] választották a kerület első országgyűlési képviselőjévé. A népképviseleti választási eljárásból az 1849-ben bekövetkező újabb, restaurációs fordulat folytán

---

[2] A Pest vármegye bizottmányában döntő súllyal rendelkező, forradalompárti, Nyári Pál alispán vezette református köznemesség megbízhatatlannak és reakciósak tekintette az érseki széket és annak befolyása alatt álló kalocsai világi elitet. A megyei döntéshozók a protestáns Patajt helyzetbe hozva kívánták ellensúlyozni a katolikus szavazók számbeli fölényét, voksolni ugyanis akkor személyesen megjelenve csak a kerület székhelyén lehetett.

[3] Magyar Nemzeti Levéltár Bács-Kiskun Megyei Levéltára, IV. 320. a 3./ 39. d. Követválasztási iratok 1848. Választói képességgel bírók névsora.

[4] Csizmadia Andor: *A Magyar választási rendszer 1848–1849-ben: az első népképviseleti választások.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1963., 326–329.
Az országos összehasonlító adatokat a Szemere Bertalan vezette Belügyminisztérium statisztikai osztályának töredékesen fennmaradt adatai alapján a kötet III. számú melléklete közli.

[5] A Dunapatajon előzőleg összeírt 702 választásra jogosult 87,5 százaléka adta le szavazatát.

[6] Szerk. Pálmány Béla: *Az 1848–1849. évi első népképviseleti országgyűlés történeti almanachja.* Magyar Országgyűlés, Budapest, 2002, 839–841.

381

nem lehetett folytonosság, illetve új hagyomány. A pataji választók új jogosítványaikkal élve mindenesetre először foglalhattak közvetlenül állást nagypolitikai kérdésekben. Vagyis a földes gazdák mellett a házas zsellérek egyes rétegei is beemeltettek az alkotmányos politikai élet berkeibe. 1848-ban tehát az önigazgatásba vetett, újólag megerősödő hittel egyetemben először élhették meg, hogy befolyással bírnak az országban dinamikusan zajló folyamatokra.

De hasonlóan jelentős tudatformáló erővel bírt a jobbágyfelszabadítás kérdése is. A belügyeit maga intéző, az önigazgatás útját járó közösség 1795-ig hosszú távú szerződés keretében fizette a földesurait illető cenzust. Attól fogva viszont, mivel az örökös földesurak közé bekerült új tulajdonos, Zlinszky Mátyás a korábbi terhek többszörösét rögzítő új szerződés igyekezett a községre erőszakolni, pereskedni kényszerült.[7] Hiábavalónak bizonyultak viszont a helytartótanács város közönségére nézve kedvező állásfoglalásai, a hosszú évtizedekig elhúzódó eljárás a nemesi vármegye és az úriszék ellenállása folytán valódi eredményt alig hozott. Mindemellett 1836-ban sor került a telkiilletőségek belső szabályozására és felosztására. Ennek során a telkes gazdák, hatalmi pozícióikat és gazdasági erőfölényüket kihasználva, lényegében egyoldalúan, a házas zsellérek érdekeinek figyelembe vétele nélkül rendezték a kérdést. Utóbbiak birtokszerzést célzó jogorvoslati „mozgalmai" pedig eredménytelenek maradtak.[8] Tehát 1848-ban a kötelező örökváltságtól szinte a község egész társadalma előrelépést, vagy megoldást remélt.

A zsellérség változásokba vetett hite azonban – minthogy a jogegyenlőség elnyerése nem vont maga után gyors vagyoni felemelkedést – 1848 őszére érzékelhetően megrendült. Tüzkő (Tüzkü) Imre, a pataji szegénység egyik szószólója Táncsics Mihály lapjában, a Munkások Újságában megjelent szeptember 8-ai levelében ekképp ír:

> *„Ha valaha robotoltunk volna, úgy nyertünk volna a szabadsággal, felmentetvén az úri szolgálat terhei alól... akkor legalább egy kis kender, s káposzta földünk csak lett volna, mely most birtokunkban maradt volna. De robotot nem szolgáltunk soha, sem egy talpalatnyi földet nem bírván, annyit nyertünk a szabadsággal, mint Bertók a csíkkal.*
>
> *Mi napszámi munkánkkal szerzénk be mindenünket, és csakhogy az adót fizethessük le, még sokszor a kenyérben sem ettünk eleget, húst pedig csak ½ fontonként is igen ritkán, mert munkánkért sokszor papgarassal fizettek."*[9]

[7] Pintér Ilona: *Pataj úrbéri pere (1795–1877),* Bács-Kiskun megye múltjából, 2004/19, 143.
[8] MNL BKML IV. 320. b 1. Az 1848. május 16-ai közgyűlés jegyzőkönyve.
[9] *Munkások Újsága*, 1848. szeptember 24. 422–423.

382

A levél további része világosan mutatja, hogy az április kerettörvényekbe foglalt változások a szegénység körében is rövid idő alatt kinevelte a revolúció eszmei alapján álló, öntudatos érdekvédőket.

> *„Azért harcolunk a ráczok, illyrek ellen,hogy ezutánra azon ismert zsarnokoknak ne húzzuk vonjunk, kik véres verejtékinket ingyen kívánták... mi készek vagyunk harczolni a legnagyobb elszántsággal édes honunkér”.*[10]

A forradalom igazi konszolidációját a függetlenségi háború kitörésével beállt kedvezőtlen politikai helyzet azonban lehetetlenné tette, így a földtulajdon rendezési folyamat nem gyorsulhatott fel érdemben. A jobbágyfelszabadítás ténye azonban, az évtizedeken át tartó, szívósan végigküzdött úrbéri perrel egyetemben bizonyosan kiérlelte és erősítette ragaszkodást a szerzett, illetve elnyert jogokhoz.

Az elbukott forradalmat és szabadságharcot követően nemcsak az adminisztratív elnyomás nehezedett a község vezetésére és társadalmára, de ismét kiéleződtek a földbirtokmegosztás körüli évtizedes viták is. A kérdést rendezését napirendre vevő, azonban megoldatlanul hagyó 1848–1849-es rövid időszak után az egykori házas zsellérek az 1850-es évek második felében kísérelték meg követeléseiket érvényre juttatni. Előbb 1856. november 27-én, személyes főkormányzói kihallgatáson Albert főherceghez folyamodtak támogatásért, majd jó fél év múlva perre vitték ügyüket. 1857. június 15-én a „kilencszázat meghaladó” számú háztulajdonos – vagyis az egykori házas zsellérek – nevében Lőrincz István, Záki Sándor és Harsányi Sándor nyújtottak be keresetet a kecskeméti úrbéri törvényszékhez. Mégpedig a község elöljárósága és 277 „fertájtelkes” gazda ellen, *„a dunapataji és a hozzá tartozó vejtei, inámi, szelidi és alsó szentkirályi határok szabályozása, tervezése, legelőelkülönítése és tagosítása végett”*.[11] Az ügy „polgártársias”, mindkét fél megelégedésére szolgáló gyors lezárásának reménye már a kezdetekkor lényegében szertefoszlott.

A perben megszólított pataji gazdák és elöljárók nem adtak helyt *„sem újabb szabályozásnak, vagy rendezésnek, sem tagosításnak, hanem csak és egyedül a legelőbelei illetőség kiadásának”*. Sőt, alapjaiban kérdőjelezték meg a keresetlevélben szereplő, a házas zsellérek és a telkes gazdák számára vonatkozó adatokat. Álláspontjuk szerint, *„bármennyien legyenek is fejenként azok, akik magukat házas zsellérnek hiszik... ők csak 292 úrbéri házhelyet képviselnek, s így csak 36 egész és 1/2 telek utáni legelőbéli illetőséget kaphatnak”.* Ezzel szemben, érvelésük alapjául véve az ugyancsak a földesurakkal folytatott per dokumentációjában szereplő 93 egész és 5/8 úrbéri telket, önmagukat számszerűen is erőfölény-

[10] *Uo.*

[11] MNL BKML IV. 320. b 2.d. Legelőelkülönítési per 1858–1862. A kecskeméti úrbéri törvényszékhez intézett keresetlevél. 1857. június 15.

383

be helyzeték. Azaz a gazdák számát 375-ben állapították meg. Ebből következően állították: a kérdéskör újraszabályozása és rendezése nem a *többség* akaratból való lenne.[12]

Az egymásnak feszülő érdekek és felek között öt évvel később, 1862. július 4-én, az alispáni bíróság előtt született egyezség, amely tartalmát tekintve egyértelműen a pataji gazdákra nézve volt kedvezőbb. Az abban foglaltak szerint ugyanis az *„... egyezkedő felek elismerik és kinyilatkoztatják, hogy Pataj városában és a hozzá tartozó pusztákban sem újabb szabályozásnak, sem pedig tagosításnak nincs helye [...] mennél fogva a földes gazdák telkeiket jövőre nézve is mostani állapotjukban megtarthatják"*.

A legelőbéli illetőségekről pedig ekképpen határoztak: *„a földes gazdák és a szabad telkek bérlőinek összesen 2314 egész 3/8-ad hold ki fog osztatni. A házas zsellérek számára átaljában 1672 hold úrbéri legelő"* jutott. [13]

Még javában folyt a per, amikor újabb, döntő fontosságú országos politikai változások következtek be. A külpolitikai és gazdasági értelemben is megrendült Habsburg Birodalmat vezető I. Ferenc József engedni kényszerült centralizációs törekvéseiből, és magyar konzervatív arisztokraták bevonásával mérsékelt reformoknak adott szabad utat. Ennek a folyamatnak az eredményeképp látott napvilágot 1860. október 20-án az Októberi Diploma, amely lényegében az 1848 előtti állapotokat állította helyre. Mindemellett a császár elrendelte az országgyűlés összehívását, a régi vármegyehatárok helyreállítását. Az újraegyesített Pest-Pilis-Solt vármegye 1848-as megyebizottmánya összehívása után, 1860. november 22-én, három üdvözlő látogatást tévők Duna melléki község között nem véletlen, hogy Dunapataj küldöttsége is felvonult. Az alkalomra – egyébként november 18-án, Dunapatajon – papírra vetett üdvözlő iratban a községek küldöttsége reményét fejezte ki, hogy a visszatérő megyei vezető *„minden osztályzatú szakértő meghívása mellett"*, vagyis a társadalom széles rétegeinek bevonásával fogja a *„megye szétrombolt alkotmányos hajóját újra felépíteni"*.[14]

1861 januárja-februárja folyamán, miután az uralkodó a megyei és a községi önkormányzati szervek helyreállítását is engedélyezte, országszerte, így – az 1848. évi XXIII. tc. alapján – Dunapatajon is lezajlott a helyi „tisztválasztás". Habár az esemény pontos időpontja (feltehetően január vége, vagy február eleje) nem egészen tisztázott,[15] a felfokozott légkörben ezúttal a község szé-

---

[12] MNL BKML IV. 320. b 2. d. Legelőelkülönítési per 1858–1862. A gazdák ellenbeszéde. é.n. (1857?)

[13] *Uo.*

[14] *Politikai Ujdonságok*, 1860. november 29. 753. A sajtóbeszámoló sajnos nem őrizte meg az üdvözlő látogatás részvevőinek nevét.

[15] Tüzkő Imre Politikai Ujdonságok c. lapban megjelent írása azt február 19-re teszi, a községi közgyűlési jegyzőkönyvek szerint ugyanakkor már február 6-án új elöljáróság vezette le a soros ülést.

384

les társadalmát mozdította meg. Ebben nyilvánvalóan a még zajló, és döntésre nem vitt legelő-elkülönítési per ügy is szerepet játszott. A közigazgatás rendjében beállott átmeneti állapotokat és rendezetlen helyzetet kihasználva a község zsellérsége – legalább is azok politikai vezetői – merész, s voltaképpen eredményes lépésre szánták el magukat. Választói névjegyzék vagy egyáltalán nem készült, vagy a felizzó alkotmányos hevület közepette kissé „nagyvonalúbban" jártak el a megszabott cenzus teljesítésének ellenőrizésekor annak összeállítói. Mindenesetre a helyi zsellérség nagy számba jelenhetett meg a választáson. Azt mi sem bizonyítja jobban, minthogy szinte példa nélkül álló módon, Lőrincz István személyében soraikból sikerült bírót választaniuk. Emellett a fent említett per elindításában ugyancsak kulcsszerepet játszó Záki Sándor és Harsányi Sándort tanácsnoki méltóságra emelték. A hagyományos elit képviselete mindemellett nem rendült meg a tanácsban, a tizenegy esküdt többségét a negyedtelkes Czirják Bálint, a (feltehetően Záki Sándor rokonságához tartozó) féltelkes Záki Gábor és Őri József, az ugyancsak a földes gazdák közé tartozó Taba János, Bikszegi Gábor, Pap Máté Dániel és Csaba Ferenc révén továbbra is ez a réteg adta. A házasok közül még Zelenák János és Kincses Gábor kapott mandátumot.[16] A helyi zsellérség erőfeszítései tehát egy részleges, ám a korábbi tanácsnokválasztási gyakorlatot figyelembe véve mégis radikálisnak mondható elitcserét eredményeztek.

A tisztválasztásban összpontosult ugyanakkor a megelőző évtizedben felgyülemlett számos indulat és feszültség. Több régi elöljárót ért – bár csak verbális – inzultus, többekre a központi hatalommal való kollaborálás bélyegét is rásütötték. A pataji eseményekről az országos sajtóban már forradalmi időkben is tudósító Tüzkő Imre április 16-án kelt visszatekintő írásában ekképp ad számot:

> *„... az ilyen tisztválasztás minden jóérzésű honpolgár vérét felkavarja. Városunk bíráit, kik közül többen a legbecsületesebb lakótársainak voltak és 11 hosszú éven át velünk együtt viselték a rabigát zsarnok kutyáknak kiáltozván »huzd ki! üsd!« szavakkal bántalmazzák".*[17]

A közéleti pezsdülés a következő hetekbe aligha juthatott nyugvópontra, hiszen rövidesen, még a tavasz folyamán országgyűlési képviselő választásnak is otthon adhatott a kerület.

Az országosan tapasztalható mozgalmak a mezővárosban is lökést adott a politizáló polgárság önszerveződésének. Az alföldi mezővárosokra jellemző ol-

---

[16] MNL BKML IV. 320. b 1. Az 1861. február 6-ai, valamint a március 3-ai közgyűlések jegyzőkönyvei. A tanács teljes tagsága a két ülés jegyzőkönyve alapján rekonstruálható.
[17] *Politikai Ujdonságok* 1861. április 24. 265–266.

385

vasókör-szervezésből[18] nem maradt ki Dunapataj sem. 1861. június 28-án ugyanis – az országban az első között – megalakult a helyi „Olvasó Egylet", mégpedig éppen a frissen megválasztott új községi első ember, Lőrincz István elnöklete alatt. Habár az 1852. évi egyleti törvény tiltotta politikai egyesületek alakítását, az 1861-es választások környékén ennek ellenére létrejött néhány szervezet az országban, amely ha elnevezésében nem is, működése lényegét tekintve politikai volt.[19] Ezek közé tartozott a dunapataji is, amely fórumot teremtett arra, hogy az elvi álláspontját már országos választásokon kinyilvánító polgárság a sajtón keresztül kísérhesse figyelemmel és értékelhette az alkotmányos küzdelmek állását.[20] A tagok beszélgetni és szórakozni is szívesen jártak ide, s idővel a kör a társasági élet szervezésének egyik fontos tényezőjévé vált.

A kortársak által az 1861-es esztendővel kapcsolatban gyakorta emlegetett „kis forradalom" – olykor nehezen kontrollálható indulatokkal megmutatkozva – a politikailag aktív patajiak tudatában valóban végbement. Az alkotmányos eszmék a társadalom széles rétegeit átitatták, amelyhez kiváló táptalajt biztosított, hogy a politikai jogokért folyó harc összefonódott, vagy legalábbis összeért a földtulajdonért, a gazdasági, végső soron a társadalmi felemelkedésért folytatott törekvésekkel. Különösen igaz volt ez a politikai akaratnyilvánítást „tömegesíteni" képes kistulajdonosok, s a zsellérek esetében, mint azt jól példázta a helyi választás és annak végkimenetele is.

Azonban az újonnan választott és összehívott országgyűlés és az uralkodó közötti tárgyalások zátonyra futottak, sőt I. Ferenc József augusztus 22-én az országgyűlés is feloszlatta. A hatalmi átrendeződés után jó fél esztendővel így már meg is kezdődött a zsellérség számára sikeres „városháza-foglalását" hozó, új politikai tér felszámolódása. Ezzel egyetemben pedig 1862 végére a mezővárosi hagyományos elit visszavette korábban elveszített pozícióit.

A következő, az 1861-ben bekövetkezettnél is jóval szélesebb körű helyi elitcsere csak jó fél évszázaddal később következett. Annak ideológia előzménye azonban a 19. század '80-as, '90-es éveiben tetőző társadalmi–gazdasági válsága ideéig nyúlt vissza. A krízis ugyan a tőkeerősebb helyi birtokosok gazdasági kibontakozása is hátráltatta, számukra az 1867-es, új alkotmányos keretek létrejöttével születő jogszabályok (nem utolsósorban a virilizmus intézményének köszönhetően) domináns jelenlétet biztosítottak a község legfőbb döntéshozó testületében. Vagyis szempontjaik szubjektív érvényesülésének nem volt politikai akadálya. A házas zsellérek utódai számára azonban sem az önálló gazdasági, sem a politikai érdekérvényesítésre nem maradt tér. Így

[18] *Uo.*, 223.
[19] Szabó Dániel: *A magyar társadalom politikai szerveződése a dualizmus korában. Párt és vidéke.* Történelmi Szemle, 1992/ 3–4, 219.
[20] Schill Tamás: *A dunapataji Kossuth-szobor,* Pataji Múzeum, Dunapataj, 2007. 15.

386

a válság által leginkább sújtott agrárszegénység soraiba beszivárgott az új, mélyreható változások szükségességét hirdető, a hagyományos társadalmi és politikai struktúra számos elemét tagadó szociáldemokrata földmunkás-mozgalom. A mozgalomban kimutathatóan – több falubélivel együtt – 1895-től résztvevő, az új eszmékkel valószínűleg „világlátott" hajókormányosként megismerkedő, dunapataji Dobor István jó kapcsolatokat épített ki nemcsak a Magyarországi Szociáldemokrata Párt vezetésével, de egyéb a pártközpont által renegátnak minősített földmunkás érdekvédelmi csoportokkal is. Az MSZDP 1899. április 4–5-én rendezett országos földmunkás és kisgazdakongresszusán az országos 11-es végrehajtó bizottságának titkárává is megválasztották,[21] majd egy évvel később a kongresszuson megválasztott „tisztikarban" is helyet kapott.

Tehát a hagyományos, nem kis részben a társadalmi helyzet, a tekintély és a vagyon által meghatározott polgári érdekképviselet mellett létrejött egy másik, párhuzamos világ, amely persze inkább csak – a Duna melléken a gazdasági szerkezetből adódóan gyakorlatilag hiányzó – a szervezett munkások körében volt jelenvaló. Annak „jelenlétét" nagyrészt a felemelendő tömegek maguk sem érzékelték. Az 1890-es évek közepétől mindenestre elkezdődött az 1918–1919 fordulóján a helyi politika első vonalába jutó, jelentős mozgalmár-múltjuknak köszönhetően a kommün idején működő helyi munkástanácsban is tagsággal bíró két személye, Faragó István, és elsősorban Dobor István politikai pályája. Olyan mérvű változások azonban a hazai, sőt a nemzetközi politikai térben még évtizedekig nem történtek, amelynek következtében a félig-meddig legálisan működő szociáldemokrata mozgalom meg tudta volna haladni korlátait.

A dualista monarchiára nehezedő, megnyerhetetlen háború súlya alatt roskadó gazdaság helyzete, és az egyidejűleg jelentkező politikai válság hatására 1918 őszén bekövetkező összeomlás nyomán azonban a társadalmi és politikai érdekérvényesítéstől addig elzártak párhuzamos világa egyszerre jelenvalóvá vált. A háborús szükségleteknek megfelelően átalakított gazdaság, a pénz romlása, az állandósult beszolgáltatások, a katonai célokra használt, így állatállomány vészesen megcsappanása nyomán felmerülő gazdálkodási nehézségek, valamint a bevezetett jegyrendszer és a régen nem tapasztalt élelmiszerhiány következtében az életkörülmények akkorra drámai mértékben leromlottak. Tehát ismét fokozódó, egyre intenzívebbé váló nyomás alá szorult a falu társadalma, amely a századfordulót követően épp csak kezdte kiheverni belső válságát.

---

[21] Szerk. Erényi Tibor, S. Vincze Edit: *A munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai II. A magyar munkásmozgalom az imperializmusra való átmenet időszakában 1890–1900,* Szikra Könyvkiadó, Budapest, 1954. 607.

387

A megindult bomlási folyamatok gyorsan dinamizálódtak. Az 1918. október 23-án lemondó Wekerle Sándor kormányának helyébe a gróf Károlyi Mihály vezette Magyar Nemzeti Tanács lépett, mindazokat az erőket – egyebek mellett a polgári radikálisokat és a szociáldemokratákat – tömörítve, amelyek a radikális változásokban és demokratizálásban érdekeltek voltak, így a tömegek támogatását az adott pillanatban bírták. A fővárosban összezsúfolódott, forrongó katona- és munkástömegek nyomásának engedni kénytelen IV. Károly kinevezésére október 31-én Károlyi Mihály megkapta a kormányfői széket is. Az újdonsült miniszterelnök azonban már nem az uralkodótól nyerte a tényleges legitimitását.

A változások viharként érkeztek meg a községbe is, ráadásul az indulatok, akárcsak a pincékből nagy valószínűséggel előkerülő újbor, ismét forrpontra jutottak. A helyi csendőrőrs parancsnokának jelentése szerint ugyanis november 3-án *„éjjel a hadi termény raktárát és négy vegyeskereskedést kifosztottak, ezekből kettőt felgyújtottak fegyveres katonák és a csőcselék”.*[22] A Nemzetőrség felállítása és kedélye lecsillapodása után a közigazgatási struktúra átalakulása jegyében Dunapatajon is a helyi Nemzeti Tanács ragadta magához a települések irányítását.

Bencze József elnökletével megalakult, addig dominánsan a hagyományos elit soraiból rekrutálódó községi tanács helyébe lépő Nemzeti Tanács elsődlegesen a társadalom pereme felé sodródó, súlyos napi gondokkal küszködő földmunkástömegek és kisegzisztenciák támogatását bírta. A kalandos előéletű, korábban hajókormányosként, bűnügyi nyomozóként, de Tisza István testőrségében is szolgáló Bencze József legitimációját a Szociáldemokrata Párt helyi szervezetének 1918. november 19-ei megalakítása adta. A korábban legfeljebb megtűrt, de a járás által olykor egyenesen üldözött szociáldemokrata mozgalom kétszázötven taggal[23] létrejövő politikai alakulatának megjelenése két szempontból is „forradalmi” volt. Amellett, hogy a korábban tényleges politikai képviselet nélkül lévő tömegek felszakadó társadalmi nyomása segítette a világra, szervezeti formája is különbözött a dualizmus kori, lényegében a választások előtt a jelöltállításra, a kortézia megszervezésére és levezénylésére létrejövő, majd a következő választásokig tagságával a 48-as olvasókörökbe „visszavonuló” pártokétól. Létrejöttével ugyanis a napi politikai változásokra reflektáló, a kisparasztság és az agrárproletariátus érdekeit a demokratizálódni látszó döntési folyamatokban megjeleníteni akaró szerveződés alakult. Sőt, a szervezet politika jogokkal már részben bíró, korábban inkább a 48-as pártokat támogató, azonban gazdasági értelemben a háborús évek során megrendülő kisparasztság számára is felértékelődött. Egy részük át is szivárgott az új, politikai és gazdasá-

[22] Szerk. Romsics Ignác: *Dokumentumok az 1918/19-es forradalmak Duna-Tisza közi történetéhez,* Bács-Kiskun Megyei Levéltár, Kecskemét, 1976. 176.
[23] *Uo.*, 206.

388

gi kitörési lehetőséggel kecsegtető szociáldemokratákhoz. Ennek a vonulatnak volt első fecskéje jó két évtizeddel korábban Dobor István.

A Nemzeti Tanácsra azonban rögtön elemi erővel nehezedett a háború direkt vagy közvetett következményeként nyomorba jutók sokaságának csodavárása. 1918. november–december folyamán valóságos kérvényáradat jutott el a Bencze József által vezetett testülethez. A teherviselési képessége végét jutó lakosság általános nélkülözéséről tanúskodnak a beadványok. A legkilátástalanabb helyzetben közöttük is a hadiözvegyek és a frissen hazatért rokkant katonák voltak, akik a munkában korlátozó, maradandó egészségkárosodást szenvedtek. Jól érzékelteti a családokra telepedő kilátástalanságot – egyúttal az új hatalomba való kétségbeesett fogódzást – a következő, egyébként egyenesen Károlyi Mihály „miniszternek" címzett levél:

> *„Kegyelmes Atyám! Alulírott alázatos kérelemmel fordulok Nagyméltóságod kegyelmes szívéhez, hogy egy elkeseredett kétgyermekes anyának panaszt méltóztassék meghallgatni. Én Pásztor Ádámné 2 hónapos fiúgyermeknek adtam életet, de férjem elhagyott, nem akarván velem megosztani a szülői gondokat. Igaz ugyan, hogy tüdőcsúcshurutos rokkant, sőt dologképtelen. Kénytelen vagyok e sanyarú időszakban és a tél dermesztő hidegével szembe nézni. Szegény drága magzatomat gyakran könnynek közt teszem egyik pólyából a másikba, kék zölddé válik a tüzelő hiánya miatt. Mindezeknél fogva [...] engem és drága kicsinyemet havi segélyben részesíteni, vagy Nagyméltóságod belátása szerint segélyeztetni méltóztassék."*[24]

Az agrárszegénység egy része mindemellett a baloldali, (osztály)társadalmi programmal fellépő szociáldemokrácia hangjára is rezonált. Erről Indjics Ignác által veje, Pap József nevében írt kérvénye tanúskodik.

> *„Én alulírott kérvényező Pap József 74 éves aggastyán veje vagyok. Láblövésem miatt munkaképtelen vagyok. Feleségem Papp Erzsébet vagyontalan nő. Görcznél sebesültem meg, amikor is úgy Dunapataj, mint egész Magyarország részben fölmentett és vagyonos osztályát védtem, feleségemnek két kiskorú gyermeke van és van egy világtalan nagynénénk is. Nem vettem részt semmi árdrágításban. Remélem tehát, hogy szíveskednek 24 kiló havi ingyenes lisztadagot adni, mivel mindnyájan vagyontalanok vagyunk. Elfolyt vérem a tanú, hogy a haza támogatására érdemes vagyok. Kérem a vagyonos osztályt kérelmem teljesítésére. Éhen nem halhatok meg. Dunapataj 1918. decz. 3."*[25]

---

[24] MNL BKML IV. 320. c. 2. f. sor. (29) A Nemzeti Tanács iratai. 1918–1919. Pásztor Ádámné „Nagyméltóságú miniszter úrnak" címzett levele. 1918. december 27.
[25] Romsics, *I. m.*, 227.

389

A községben ráadásul, ha átmenetileg is, de kettős hatalmi helyzet állt be. A Nemzeti Tanács létrejöttével ugyanis nem szűnt meg automatikusan a régi elöljáróság hatalma. A régiképviselő-testület mandátum ugyanis – új választás híján – nem ért véget. A község vezetését addig szilárdan kézben tartó, autonóm cselekvéshez szokott, a kívülről jött, nehezen kontrollálható változásokkal szemben hagyományosan bizalmatlan elit pedig nem békélt meg egykönnyen új „társszervezettel". A módosuló erőviszonyok közepette sem csekély informális befolyással bíró régi községi elöljáróság lehetőség szerint akadályozta a tanácsot mozgásában.

A Duna mellék forradalmasodása azonban általában más léptékkel bírt, mint az események centrumául szolgáló fővárosé, a változások nem söpörték félre olyan dinamikával a „régi rendet", mint a fővárosban. Dunapataj esete azonban rendhagyó.

A tömegtámogatást élvező Nemzeti Tanács a helyzet megoldására december legvégén „harcba szólította" a helyi közélettől addig többségében távol maradottakat, új képviselő-testület és elöljáróság megválasztását véve tervbe.

„A dunapataji közállapotokról a következőket jelentjük: községünkben a közigazgatási intézkedések megtételére jogosított elöljáróság tagjai, valamint a hátuk mögött álló jobbmódú birtokos gazdák észleletünk szerint valami nagyobb ragaszkodás és hűség érzetével a Népköztársaság uralma iránt nem viseltetnek. Kitűnik ez abból, hogy a szegényebb néposztály érdekei iránt most is, éppenúgy mint régebben, merev elzárkózottságot és közömbösséget tanúsítanak. A helyi nemzeti tanács éppen ez okokból, mert azon magasztos feladatoknak, melyeket a központ követendő irányelvekül részére kijelölt, az elöljáróság részvétlensége folytán most már semmi irányba eleget nem tehet. Az állásáról lemondott községi elöljáróság helyébe a népköztársaság és kormányához törhetetlen hűséggel ragaszkodó új elöljáróság megválasztása iránt intézkedett, s ennek folyományaként a helyi nemzeti tanácsot feloszlatta. E helyen is azonban a régi rendszert jellemző közömbösséggel találkozott. Új elöljáróság megválasztása esetén a közrend és népjólét fenntartását biztosítanék."[26]

Az R. Nagy István községi bíró vezette elöljáróság és a képviselő-testület a tömeghangulatnak engedve félreállt és lemondott, így a kilátásba helyezett választásokra 1919. január 2-án valóban sor is került.

„Dunapataj szavazópolgárai és polgár női egyértelműleg felvonultak községházunk udvarára, és elemi erővel követelték úgy a községi képviselő testület mint a községi elöljáróság azonnali megválasztását.

A nemzeti tanács is kellő támogatás hiányában feloszlásban volt, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy tekintettel hazánk és községünk rendkívül súlyos helyze-

[26] Romsics: *I. m.*, 250.

390

tére tovább nem vállalhat felelőséget a közrend, vagyon és életbiztonságért, ha az azonnal választás meg nem ejtetik: a nép egyhangú kívánságának helyet adva.

[...] A járás főszolgabírója Csikay Imre a régi ódon divatjamúlt községi törvény alapján csak az elöljáróság választásához akart hozzájárulni. Ez ellen a nép erélyesen, egyhangúlag tiltakozott. Az új idők szelleméhez mérten, mikor a Főrendiház eltöröltetett mint a Nemzet testének mindenben alkalmatlan testülete, véljük ehhez, hogy ennek természetes következménye a községi virilizmus eltörlése is.

[...] Ily körülmények között a választóközönség maga vette kezébe a hatalmat, minden főszolgabírói gyámkodás nélkül.

A kétrendbeli választás megejtésére a választó közönség választási elnökké egyhangúlag Dalló Sándort, választási jegyzővé Filep Józsefet, hitelesítőkké Járó József, A. Nagy Imre, Szél Sámuel és Szűcs József polgártársakat jelölte ki.

A választási elnök megkérdezte a népet, hogy a főszolgabírói tiltakozás ellenére meg akarja e ejteni a választást? A válasz igenlő volt. [...] A főszolgabíró mellőzésével értesíteni fogjuk a Belügyminiszter urat, hogy [...] ezen választáshoz való hozzájárulását és megerősítését szíveskedjék eszközölni, s [...] úgy a vármegye mint a főszolgabíró mellőzésével minket a legrövidebb idő alatt értesíteni szíveskedjék.

Választási elnök minden egyes jelölt képviselőnél megkérdezte a népet, óhajtják e az illetőt megválasztani? Vannak e iránta teljes bizalommal? A szavazás kézfelemeléssel történt. [...] Mind a negyven képviselő megválasztásánál az ellenpróba elenyészően csekély volt.

A köztársasági elvekhez alkalmazkodva ugyanígy ejtetett meg a női képviselők megválasztása is, mégpedig a negyven községi képviselői bizalmi állásból tízet a polgártársnőink közül töltöttünk be.

Ugyancsak ezen az alapon választatott meg póttagul tizenkét polgártárs és két polgártársnő. [...] a községi elöljáróság kandidálását a képviselőtestület a községi törvényben körülírtak szerint intézte el. [...] A választóközönség bizalma az I. Bírói állásra Bencze Józsefet, a II. Bírói állásra Lőrincz M. Sándort nagy többséggel megválasztotta."

A radikális, a községben 1861 óta nem tapasztalt, ám mérvében azt jóval meghaladó elitcsere az esküdti helyeket is érintette, a korábbi községi elöljáróság lényegében „szocialista alapon" alakult újjá. Az abban fenntartott helyeket az elöljárói székektől addig társadalmi rangjuk miatt távol lévő, többnyire kisparasztokkal, földmunkásokkal és kisiparosokkal töltötték fel a következő összetételben: ifj. Hájas József és ifj. Setri János kisgazdálkodók, id. Dobos Sándor asztalos, Dalló Sándor géplakatos, Becző József, Koller József, a szociáldemokrata mozgalomba jó két évtizede bekapcsolódó Faragó István, valamint Körmendi Sándor földmunkás. A november–december folyamán felnövekvő községi forradalmi vezetés tehát „nagy ugrást" végrehajtva, a bizonytalan jogi helyzetben, az új keretek megszületését be nem várva, választáson váltotta le régi polgári vezetőit. Nem ragaszkodtak a Nemzeti Tanácsként való újjáalaku-

391

láshoz sem, magukat a bevett fogalmi keretek között elöljáróságnak nevezték, habár azt a korábbiakhoz képest radikálisan új tartalommal töltötték fel. Az „elöljáróságban" első ízben jelent meg később a tanácsköztársasághoz is hű falusi kisiparosság, akik közül elsősorban a segéd nélkül dolgozók váltak a proletárhatalom elkötelezettjeivé.

A negyventagú képviselő-testületbe és annak tucatnyi személy által alkotott póttagjai közé azonban már beszavazták a hagyományos elit egy-egy a községházi sokadalom szemében kevésbé kompromittálódott tagját is. A forradalmi hevület közepette is világossá válhatott, hogy a község vezetésére alkalmas, igazgatási tapasztalattal bíró személyek tekintetében csekély volt a merítési lehetőség. Így jutott ismét szerephez a korábbi helyi képviselő Nagy J. József, id. Szalkai István, Monda Gábor, vagy lett póttag az egyik legtehetősebb helyi malomipari vállalkozó, Monori Sándor.[27] Első ízben kerülhettek ugyanakkor nők választott testületekbe, bár az egyes asszonyok – a közéleti múlt tökéletes hiányában – egy-egy kivétellel inkább az ugyancsak megválasztott férjük jogán kaptak szerepet.

1861-hez hasonlóan ezúttal is az átalakulóban lévő központi hatalom ellenőrző funkciójában tapasztalható turbulens helyzet jelentette a hatalomváltás kulisszáit. Az ancien régime-et megtestesítő, a korábbi választásokat személyével is legitimáló Csikay Imre főszolgabírót egész egyszerűen „félretolta" az akaratát kinyilvánítani szándékozó tömeg, amely – mint látható – önmaga felett semmilyen, a dualista polgári rendben gyökerező törvényi megkötést nem ismert el. Ezzel szinte az egész Duna-Tisza közét tekintve egyedi helyzet állt elő, ugyanis a központi hatalmat gyakorló Magyar Nemzeti Tanács – a konszolidáció érdekében – novembertől egyre inkább a tapasztalt közigazgatási apparátusra támaszkodott, így a helyi nemzeti tanácsok sok esetben egyfajta statisztaszerepre kényszerültek, tanácsadói, véleményezési joggal kelet, hogy beérjék.[28] Dunapatajon viszont a kisegzisztenciák éppen azokat, vagyis a közigazgatás helyi „veteránjainak" nagy részét „segítették" partvonalon kívülre.

A helyi voksolás eredményét feltehetően az egész aktust anarchikus jellegűnek ítélő, a helyi választások megtartásáról egyelőre nem rendelkező polgári demokratikus hatalom egyetlen felsőbb fóruma sem hagyta jóvá. A januári voksoláskor helyben önkényesen megszűntetett virilizmussal természetesen továbbra is számolt a járási adminisztráció, a pataji községházánál történtekről tudomás sem véve január 22-én – mint rendesen – ezúttal is elkészült a legtöbb állami adót fizető községi polgár jegyzéke. Mi több, a belügyminisztérium 1919. január 15-i leiratában közölte a megye főispán-kormánybiztosával, hogy az újonnan megválasztott testületeket nem ismeri el törvényesnek, egy-

[27] MNL BKML IV. 320. c. 26. Községi képviselőválasztási iratok 1872–1929. Az 1919. január 2-án lezajlott elöljáró és képviselőválasztás jegyzőkönyve.
[28] Romsics, *I. m.*, 250.

392

ben a megye feladatává tette a kérdés „békés elintézését".[29] Arra azonban március 21-ig, azaz a tanácskormány hatalomátvételéig nem került sor. A kettős hatalom mindemellett formailag megszűnt.

Dobor István, a mozgalom-szerte ismertségnek örvendő baloldali szociáldemokrata az 1919. február 9-ei rendkívüli pártkongresszuson mindenesetre a következő szavakkal értékelt és éltette az új községi hatalom létrejöttének körülményeit:

> *„A szociáldemokrata érzésű munkásnép kezébe vette a község dolgait és adminisztrációját. A Virilizmust azonnal eltörültük és helyébe azonnal a szocialista alapon álló munkások és munkásnők képviselőit delegáltuk. Ez a szocialista képviselőtestület megtesz mindent, hogy a község békében munkálkodhasson tovább. A polgárság belenyugodott abba, hogy átadja a helyét a szocialista eszmék képviselőinek. [...] Mi megtettük a kötelességünket – a kormányon most a sor, hogy iparkodjék megvalósítani a megígért programját."*[30]

Az agrárszegénység széles körű támogatottságának „kegyelmi állapota" azonban a tanácsköztársaság március 21-ei kikiáltása után megszűnt. A proletárdiktatúra kikiáltása után mindössze néhány nappal, a januárban választott elöljáróság „átminősítésével" és Bencze József elnökletével felállt községi munkástanácsból szinte azonnal kiléptek a kisgazdálkodók.[31] Ifj. Setri János és ifj. Hájas József rövid közéleti kitérő után a gazdálkodáshoz tértek vissza.[32] Farkas János kántortanító, Biacsi János kőműves és Kovács István földmunkás személyében ellenben három politikai megbízott is megkezdte működését, amellyel a község vezetése jól láthatóan balra tolódott. Előbbi kettő esetében – mint utóbb bebizonyosodott – a tanácshatalom megítélést súlyosan rontó, kétes jellemű politika szerencselovagoknak jutott vezető szerephez, akik karakterüknél fogva alkalmatlannak bizonyultak arra, hogy a kommün erkölcsiségének érzetét keltsék, vagy azt erősítsék.

Bencze József tehát tömegbefolyásának köszönhetően a vészterhes 1919-es esztendő nyitányaként még hatékonyan helyezkedett szembe a helyi tehetősebb birtokosokkal.[33] Reményeinek beteljesülését a „népi köztársaságban"

---

[29] *Uo.*

[30] *Népszava*, 1919. február 14. 4–5., valamint szerk. Bársony Ferenc, Békevári Sándor, Eszik Sándor: *A magyar munkásmozgalom Bács-Kiskun megyei harcosai (Életrajzgyűjtemény),* MSZMP Bács-Kiskun Megyei Bizottsága Propaganda és Művelődési Osztálya, Kecskemét, 1969. 22.

[31] Romsics Ignác: *A Duna-Tisza köze hatalmi-politikai viszonyai 1918–19-ben,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982. 73.

[32] Magyar Bálint: *Interjú Körmendi Józseffel = A Dunánál I. Dunapataj 1944–1958 dokumentumszociográfia,* Magyar Bálint, Új Mandátum Kiadó–Jelenkutató Alapítvány Budapest, 2007. 529.

[33] Romsics, *I. m.,* 43.

393

látó, a stabilizáció és a válság megfékezésének ígéretét nyújtó hatalmi tényező felé sodródó, ideológiai szilárdság és forradalmi öntudat híján lévő agrárszegénység támogatása azonban igen illékonynak bizonyult. Mi több, a szocializált termelés ideájával fellépő, nagymérvű társadalmi kísérletbe fogó tanácskormány júniusra a parasztság szinte minden rétegét maga ellen fordította. Így az 1919. június 18-án, Dunapataj centrummal kirobbanó Duna melléki ellenforradalom nem pusztán a község történetének legtragikusabb epizódját, de a hagyományos elit korábbi helyi pozícióinak teljes visszavételét is elhozta. Egyúttal a községre szakadó vörösterror, valamint az azt követően beköszöntő ellenforradalmi rend jó időre, de legalább is 1945-ig minden további elitellenes „lázadásnak" előre felszámolta minden erkölcsi és politikai alapját.

Források

Magyar Nemzeti Levéltár Bács-Kiskun Megyei Levéltára. Dunapataj mezőváros és nagyközség feudális, valamint polgári kori iratai.

IV. 320. a 3./ 39. d. Követválasztási iratok 1848. Választói képességgel bírók névsora.

IV. 320. b 1. Az 1848. május 16-ai közgyűlés jegyzőkönyve.

IV. 320. b 2. d. Legelőelkülönítési per 1858–1862. A kecskeméti úrbéri törvényszékhez intézett keresetlevél. 1857. június 15.

IV. 320. b 2. d. Legelőelkülönítési per 1858–1862. A gazdák ellenbeszéde. é.n. (1857?)

IV. 320. b 1. Az 1861. február 6-ai, valamint a március 3-ai közgyűlések jegyzőkönyvei.

IV. 320. c. 2. f. sor. (29) A Nemzeti Tanács iratai. 1918–1919. Pásztor Ádámné „Nagyméltóságú miniszter úrnak" címzett levele. 1918. december 27.

IV. 320. c. 26. Községi képviselőválasztási iratok 1872–1929. Az 1919. január 2-án lezajlott elöljáró és képviselőválasztás jegyzőkönyve.

Irodalomjegyzék

Szerk. Bársony Ferenc, Békevári Sándor, Eszik Sándor: *A magyar munkásmozgalom Bács-Kiskun megyei harcosai (Életrajzgyűjtemény),* MSZMP Bács-Kiskun Megyei Bizottsága Propaganda és Művelődési Osztálya, Kecskemét, 1969.

Csizmadia Andor: *A Magyar választási rendszer 1848–1849-ben: az első népképviseleti választások.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1963.

Szerk. Erényi Tibor, S. Vincze Edit: *A munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai II. A magyar munkásmozgalom az imperializmusra való átmenet időszakában 1890–1900.* Szikra Könyvkiadó, Budapest, 1954.

Magyar Bálint: *Interjú Körmendi Józseffel = A Dunánál I. Dunapataj 1944–1958 dokumentumszociográfia,* Magyar Bálint, Új Mandátum Kiadó – Jelenkutató Alapítvány Budapest, 2007. 528–530.

Juhász Pál, Magyar Bálint, Marelyin Kiss József: *Dunapataj – Egy elsüllyedt mezőváros = A Dunánál I. Dunapataj 1944–1958 dokumentumszociográfia,* Magyar Bálint, Új Mandátum Kiadó – Jelenkutató Alapítvány Budapest, 2007. 11–36.

394

Munkások Ujsága, 1848. szeptember 24. 422–423.
Népszava, 1919. február 14. 4–5.
Szerk. Pálmány Béla: *Az 1848–1849. évi első népképviseleti országgyűlés történeti almanachja.* Magyar Országgyűlés, Budapest, 2002.
Pintér Ilona: *Pataj úrbéri pere (1795–1877),* Bács-Kiskun megye múltjából, 2004/19, 141–175.
Politikai Ujdonságok, 1860. november 29. 753.
Politikai Ujdonságok, 1861. április 24. 265–266.
Szerk. Romsics Ignác: *Dokumentumok az 1918/19-es forradalmak Duna-Tisza közi történetéhez,* Bács-Kiskun Megyei Levéltár, Kecskemét, 1976.
Romsics Ignác: *A Duna-Tisza köze hatalmi-politikai viszonyai 1918–19-ben,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982.
Schill Tamás: *A dunapataji Kossuth-szobor,* Pataji Múzeum, Dunapataj, 2007.
Szabó Dániel: *A magyar társadalom politikai szerveződése a dualizmus korában. Párt és vidéke.* Történelmi Szemle, 1992/ 3–4, 199–230.

395

HORVÁTH DÁVID

A „Gerbaud-legenda”.

A 2002-es országgyűlési választások eredményeinek értelmezése

> „Medgyessy Péter sokkal kevesebb helyen, sokkal kevesebb embernek, sokkal kisebb hatékonysággal beszélt. Orbán a Kossuth térre hirdetett nemzetgyűlést, Medgyessy pedig a Gerbaud-ba délutáni csevegést. Onnan árasztotta a polgári nyugalmat.”
>
> Révész Sándor: *A múlt köde – 2002. április*

A hazai politikatudomány a 2002-es országgyűlési választásokat követően nagy szakmai adósságot halmozott fel a választások két fordulójának eredményei elemzés hiányosságai által. Konkrétan a korabeli önmagukat „kormányváltó” erőknek definiáló MSZP és SZDSZ vezette második fordulós „kormányváltó összefogás” esetében nem mutatták ki, hogy a második fordulóban maradt közös jelölt mögött milyen széles összeszavazás valósult meg a Munkáspárttól a korabeli Összefogás Magyarországért Centrum Párt szavazóinak egy komoly hányadáig bezárólag. Voltak olyan politikai szakértők, akik ezt felismerték a korban, de egészében véve ennek valósága a választásokról szóló politikai diskurzusban kanonizálatlan maradt.

Mi volt a korabeli elemzéshiányosság hátterében? A vezető politológusok egy nagyon fontos adattípust az egyéni választókerületek listás szavazatok bontásának eredményeit kihagyták az elemzésükben, ehelyett csak az egyéni választókerületi jelöltek eredményei alapján vizsgálták az első és a második fordulós eredményeket. A listás adatok elemzése elmaradásának technikai oka is volt. Hiszen az egyéni választókerületekben megszületett listás szavazatok adatsora nem szerepel a választási iroda honlapján,[2] se a *Magyar Közlöny* hivatalos végeredmény kiadványában,[3] mert a mandátumkiosztás jogi szempontjából teljesen indifferens a listás szavazatok ilyen bontása. Ez csak később válik hozzáférhetővé papíralapú kiadványokban, mindenekelőtt a *Választási füzetek* sorozat az országgyűlési választások hivatalos végeredményét közlő[4] kiad-

---

[1] Révész Sándor: *A múlt köde, 1998–2002. Negyvennyolc hónap a közelmúltból.* Népszabadság könyvek, Budapest, 2006, 433. Az idézet első mondata végén hivatkozik Révész is a tanulmányomban is hivatkozott műre – Réti Pál: *Majdnem táltos.* HVG, [nincs évfolyama] 2002/17, 8.

[2] A Nemzeti Választási Iroda honlapja: valasztas.hu

[3] *Magyar Közlöny,* 2002, 59. szám

[4] *Választási füzetek,* 88. 2002.

396

ványban, amely hagyományosan ősszel már elérhető szokott lenni a különböző közkönyvtárakban. Így maradhatott el a második fordulós 131 választókerületben az egyéni jelöltek szavazatainak az összevetése a mögöttük álló első fordulós listás eredményekkel.

Kezdjük előbb azzal mit is szimbolizál a „Gerbaud" kifejezés? Az MSZP–SZDSZ a 2002-es választások két fordulója közötti hétvégén szervezett két kampányeseménye tartozik ide. Egyrészt[5] a 2002. április 13-án szombaton a Fidesz–MDF Kossuth téri nagygyűlés idején Göncz Árpád budai lakóhelyén zajló kávézás – három ellenzéki politikai vezetővel – Medgyessy Péter MSZP-s miniszterelnök-jelölttel, Kuncze Gáborral az SZDSZ korabeli elnökével, illetve – a frissen 220 ezer szavazatot kapott szerveződés elnökével – Kupa Mihállyal a Centrum Pártból. Másrészt másnap, 2002. április 14-én, Kovács László, az MSZP elnöke és Kuncze Gábor, az SZDSZ elnöke közösen hívják[6] Medgyessy Péter miniszterelnök-jelöltet és neves közéleti személyiségeket a Gerbaud cukrászdába – vasárnap – beszélgetésre, azonban Göncz Árpád és Kupa Mihály nincs jelen ez utóbbi eseményen.

A „Gerbaud-legenda" hiedelme szerint a két forduló közötti miniszterelnök-jelölti kampány összes állomása, miután szűk körben- és zárt térben zajló rendezvények voltak, így nem volt versenyképes a Fidesz–MDF korabeli hatalmas tömegeket megmozgató két forduló közötti kampányrendezvényeivel, illetve a célzott választókerületi kampányokkal szemben. Idevonatkozóan idézek egy kritikát Giró-Szász András politikai elemzőtől, aki egy korabeli interjúban[7] a két forduló közötti eseményeket is taglalja:

> „Az MSZP oldalán az első hétben teljes tanácstalanság volt. Tudták, hogy meg van hirdetve a szombati Kossuth téri gyűlés, tehát ez szinte dilettantizmus. *Az utolsó pillanatban volt egy kezdeményezés a Vörösmarty téren, a Gerbeaud cukrászdában, de szerintem az egy kifejezetten rosszul szervezett politikai esemény volt."*

Gíró-Szász dilettantizmusnak nevezi az MSZP–SZDSZ-kampánystáb vélt tanácstalanságát, négy évvel későbbről nincs jobb véleménye Hiller Istvánnak, az MSZP elnökének sem egy Népszava riportban megjelent „önironikus" visszaemlékezésében:[8]

---

[5] A két találkozó menetrendjét két korabeli tudósítás alapján állítottam össze, *Magyar Nemzet*, 2002. IV. 15. 3., illetve Népszabadság, 2002. IV. 15., 5.

[6] *Magyar Nemzet,* 2002, IV. 15., 3. közlése alapján.

[7] [Giró-Szász András] – Politikai Elemzések szerkesztőség [nevek nélkül]: *Interjú Giró-Szász Andrással, a Századvég Politikai Elemzések tudományos munkatársával politikai szakértővel, a Századvég Politikai Elemzések Központjának tudományos munkatársával. = A 2002-es országgyűlési választások elemzése.* Szerk. Kuglics Gábor In Politikai elemzések, 2/2002/4. július, 86. (kiemelés tőlem – H. D. B.)

397

„Mi négy évvel ezelőtt, az első forduló sikere után hátradőltünk és örültünk napokon keresztül. *Finom volt a krémes is meg a kávé is a Zserbóban (sic!).* Aztán majdnem elúszott a második fordulóban az első sikere."

Hiller Istvántól vett idézet mutatja „a *Gerbaud-legenda tovább élt*" valódiságát. Részletesebb kontextusba helyezte az MSZP és SZDSZ kampánystratégiájának hibás döntéseit a két forduló között Tóth Gergely Áron[9] tanulmányában. A szövegben a Göncz Árpáddal történő kávézás – mint kampányesemény – elégtelen volta okán jelenik meg, ellenben itt a másnapi Gerbaud-ban történő kampányeseményre nincs utalás. Emiatt is indokolt mindkét eseményt a „Gerbaud-legenda" részeként kezelni. Hiszen az egy hétvégén lezajló mindkét rendezvényről a kontraproduktív mivolt került elő a politikai elemzésekben, ami révén már a lezajlásuk közben, és után egybemosódott a két esemény.

„Orbán Viktor április 9-én a Testnevelési Egyetemen hirdette meg pártja új kampányát. A Fidesz mindent egy lapra tett fel: a pánikkampány kockázatos vállalkozásnak tűnt, hiszen könnyen visszaüthetett volna, több kárt, mint hasznot okozva. Ahhoz, hogy sikeres legyen, a Fidesznek egyetlen dologra volt szüksége: az MSZP-re. [...] Az MSZP alapvetően négy területen követett el stratégiai hibát, ami önálló parlamenti többségébe került*: nem mozgósította saját választóit,* nem mutatott erőt, *„ismét eldugta"* Medgyessy Pétert, és nem dolgozott a Fidesz vidékpárt kampányával szemben. [...] Az ellenzék abban a hitben ringatta magát, hogy a Fidesz által gerjesztett választási „őrület" önmagától a visszájára sül el, az ellenzéknek semmi dolga, csak ölbe tett kézzel nézni a jobboldal kamikaze akcióját. *Az „ellenkampány", a Göncz Árpáddal kávézó ellenzéki politikusok képe szimpatikus ugyan, de nem ettől vonulnak a bizonytalan, illetve a nem elsődlegesen szocialista szavazók tömött sorokban az urnákhoz, hogy a kormányváltásra szavazzanak. Az ellenzéki szavazók mozgósítása elmaradt."*

A Gerbaud-legendát 4 nappal a választások 2. fordulója után megjelenő szerző nélküli gyorselemzés[10] alapozta meg a *HVG*-ben. Ebben egyrészt szerepel globális értelmezésben a 2. forduló eredmények azon értelmezése, hogy többség preferenciája („hangulata") változott át, ami által a kormányoldal megnyerte 2. fordulót. Ez a többség egy ugyanott található részben[11] téves adatokat tartalmazó táblázatból[12] származik. A „többség vélelmezése" a hivatalos végered-

[8] *Népszava*, [évfolyam nélkül] 2006, 89. sz., 8. (Kiemelés tőlem – H. D. B.)
[9] Tóth Gergely Áron: *Az MSZP választási kampánya.* In: Kuglics Gábor, A 2002-es országgyűlési választások elemzése. Politikai elemzések II. évfolyam 4. szám 2002. július, 38–52, (kiemelés tőlem – H. D. B.).
[10] *HVG,* 2002 IV. 27., 6.
[11] *Uo.*

398

mény alapján helytelen, ugyanis furcsa mód a 2002-es 2. fordulóban a Fidesz-MDF jelöltjei nem birtokolták az összes szavazat felét, igaz nagyon közel álltak hozzá, 49,97%-kal. Ugyanezen összeállításon belül, immár megnevezett szerzővel tárgyalva vannak a vélt okok Réti Pál: *„Majdnem táltos"* című[13] elemzésében. Az elemzés Orbán Viktor és Medgyessy Péter kampányát vetette össze a két forduló között, amely alapján a következő összegzés vonható le Orbán Viktor javára; sokkal több helyen járt, sokkal több embernek beszélt, sokkal nagyobb hatékonysággal. A hatékonyságra jónak tűnő példát ad Réti a Kalocsa központú választókerülettel, ahol járt előbb Orbán Viktor, majd három nappal később Medgyessy Péter és Kuncze Gábor is. Az eredmény: több mint 3 ezren szavaztak többen a 2. fordulóban, de a versenyben maradó – az MSZP által is támogatott – SZDSZ-es jelöltre 1500-zal kevesebben szavaztak, mint amennyien két héttel korábban szavaztak együttesen az MSZP és az SZDSZ-es jelöltre. Az elemzés sugallja, hogy hatékony lehetett Orbán Viktor retorikája is, amikor a helyi választási gyűlésen pártfogásába vette a 2. helyről visszaléptetett MSZP-s jelöltet a kedvezményezett SZDSZ-es polgármesterrel szemben, mintha itt szocialista szimpatizánsokat is meg akart volna nyerni saját pátja jelöltje javára.

Tulajdonképpen ez az elemzés kezdte meg a sort, hogy a 2. fordulóban a kormányváltó papírformák elmaradása mögött nem csupán az újonnan bekapcsolódott szavazókat feltételezte, hanem átszavazást, és otthonmaradást, „összefüggésben a 2. fordulóra immáron a kormány maradását kívánok többségi véleményével". Erre több választókerület valódinak látszó példát mutat az egyéni választókerületek alapján, ugyanis több helyütt hiány van a 2. fordulóban, ha az MSZP és az SZDSZ jelöltjének az első fordulós szavazatösszegéhez viszonyítunk. A korabeli elemzők miután átszavazókat, de legalábbis otthonmaradtakat véltek észlelni a 2. fordulóban a „kormányváltók" táborában, így elkezdték kutatni ezek lehetséges okait. Ekkor kerül előtérbe a Gerbaud-kampány rendezvénye mintegy szimbolikus jelleggel, amelyet Medgyessy Péter nem hatékony miniszterelnöki kampányának logójaként tartottak számon. A 2002-es júliusi *Politikai Elemzések* folyóiratban már ketten is hivatkoznak a Gerbaud-s hétvége baloldali kampányrendezvényeire.

A 2003-ban megjelent tanulmányok más megítélés alá eshetnek, ha a „Gerbaud-legenda" elemeiből idéznek fel elemeket, hiszen az egyéni választókerületek listás bontású adatai immáron hozzáférhetőek voltak – 2002 őszétől. Így joggal kérhető számon, ha a korrekció elmaradt.

Tölgyessy Péter politikai elemző 2003-ban megjelent elemzése[14] lényegében felmondja a Gerbaud-legenda téziseit az összeszavazás elmaradásáról.

---

[12] *Uo.,* 6. – a tárgyalt táblázat címe: *„A négyezernél több szavazatot kapott pártok (listák) összesített eredménye"*

[13] *Uo.,* 8.

399

„Az SZDSZ vezetői elhalkultak, híveik közül többen távol maradhattak a végső voksolástól, a Centrum Párt szavazói meg inkább a Fideszt választották. A nagyszámú visszalépések vidéken általában csak mérsékelten befolyásolták a végeredményt. Csupán Budapesten és talán még két megyében érvényesült a győztes hez vándorlás hatása. *Másutt a Fidesz tekintélyes számú új támogatójával és a két héttel korábbi szocialista közönség egy részének átszavazásával akár hatalmas hátrányból is nyerni tudott."*

Tölgyessy Péter így adja gyakorlati értelmezését a korban érvényesnek hitt Gerbaud-legendának, tudni illik, hogy a 2. forduló MSZP–SZDSZ papírformának tűnő sikerek elmaradása mögött az átszavazás, és az otthon maradás állt.

Ágh Attila más megközelítéseket is ad[15] egyrészt a választópolgárokra hegyezve ki a második fordulós visszafogott szereplést, „a győzelem reményében otthon maradókról" írt, másrészt a Fidesz–MDF két forduló közötti negatív kampányát is felelőssé tette – az MSZP és SZDSZ nem teljes sikerű mozgósításán túl.

Az állítások után a bizonyító adatsor közreadása maradt hátra a 131 egyéni választókerületnek, ahol 2002-ben második fordulót tartottak. Az 1. táblázat a 2. fordulós választókerületek 100%-ában, tehát mind a 131 választókerületben általánosan megcáfolja a Gerbaud-legenda realitását. Ugyanis az összes választókerület arra szolgáltat adatot, hogy a 2. fordulós „kormányváltó" (130 egy esetben immáron MSZP–SZDSZ közös jelölt) nem mutat hiányt fel. Hiszen mindenütt meghaladta a „kormányváltó jelöltek" 2. fordulós szavazatszáma a mögöttük álló két szövetséges MSZP–SZDSZ helyi választókerületi listás szavazatösszegét – az 1. fordulóból.

A „Gerbaud-legenda" 2002 után nemhogy tisztázódott volna, hanem Hubai László 2006 után megjelent tanulmányában pár választókerület esetében visszamenőleg ír a 2002-es választások 2. fordulójában a hiányzó szavazatokról – a „kormányváltók" oldalán. Az eset furcsasága, hogy Hubai a korábban idézettektől eltérően pontosan tisztában van a 2. fordulós eredmények alakulásánál a mögötte álló listás adatsornak a fontosságával, amiről a 2002-es választások kapcsán írt elemzés lábjegyzetében[16] tanúságot tett.

Az 1. táblázatból mind a három választókerületben a kormányváltó szavazók összeszavazási szintje megismerhető a 2. fordulóban – az MSZP–SZDSZ listás szavazatösszegéhez képest, ami alapján alaptalan az állítás. Hubai állítása

---

[14] Tölgyessy Péter: *Borús ég alatt. = Magyarország politikai évkönyve 2002-ről.* Szerk. Kurtán Sándor–Sándor Péter–Vass László, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány, [Budapest], 2003 [CD-n].

[15] Ágh Attila: *Fidesz-világ vége. = Hogy volt? Országgyűlési választások 2002.* Szerk. Csulák András–Dési János, La Ventana, Budapest, 2002, 251. (Kiemelés tőlem – H. D. B.)

[16] Hubai László: *Választási geográfia a 2006. évi parlamenti* választásokon. *Magyarország politikai évkönyve 2006-ról.* Szerk. Sándor Péter–Vass László–Tolnai Ágnes, [Budapest], 2007, II, 931–962. (Kiemelés tőlem – H. D. B.)

400

az MSZP és az SZDSZ 2. fordulós közös jelölt szavazat hiányára ment vissza – ui. a két egyéni jelölt 1. fordulós szavazatösszegéhez képest – ahol Szekszárd központú választókerület eleve kilógott a sorból. Szakmailag a talányt könnyű megoldani, hogy mi okozhatta az eltérést. Népszerű polgármesterek esetében jellemző szokott lenni az ellenoldali pártok szavazótáborából az átszavazás. Ha megnézzük a 3 választókerületre az 1. fordulós Fidesz–MDF-jelöltek és lista támogatottságának a különbségét, gyorsan világossá válik, hogy a látszólagos hiányt a Fidesz–MDF első fordulós listás szavazók okozták (lásd 2. táblázat).

A Fidesz–MDF listás szavazók második fordulós – a markáns kampány hatására – a saját jelöltre történő visszaszavazása sokkal valószínűbb, mint olyan „szocialista peremszavazók" feltételezése a hiány okaként, akik nem szavaztak az SZDSZ–MSZP közös jelöltekre.

A „Gerbaud-legendát" a baloldali teljes körű „összeszavazás" elmaradásának tézisét az alapozta meg, hogy a 2002-es 2. fordulóban jóval kevesebb volt a „kormányváltó" jelöltek között a nyertes, mint amire az 1. forduló papírformája alapján számítani lehetett. Az 1. táblázatból világosan kiolvasható, hogy ennek okául az összeszavazás elmaradása egyáltalán nem róható fel. A valódi okot több elemzés[17] tárgyalta, aminél az összeszavazásban a tévesen hiányzókat állító szerzők nem adták meg a kellő tiszteletet a matematikailag igazolható tényeknek. A vidéki választókerületek többségében jelentős sikereket hozott a Fidesz–MDF mozgósítása a két forduló között az Orbán Viktor által kért „Mindannyian hozzunk magunkkal[18] még egy embert" megvalósulása által.

Az újonnan szavazók jelentőségét a papírformák borulásában egy egyszerű módszerrel ki lehet mutatni. Ugyanis, ahol az első fordulóban az aktívak abszolút többsége a kormány távozását akarta végső soron, majd ennek rendje és módja szerint voksolt a második fordulóban, ott ezt a többséget utólag is ki lehet mutatni, akkor is, ha vesztett a jelölt. Ebben az esetben a második fordulós szavazatszámot kell viszonyítani az első fordulós érvényes szavazatokhoz, ahol, ha két jelölt éri el az 50%-ot visszamenőleg, ott valamelyik politikai oldalnál az újonnan érvényes szavazatot leadóknak lehet tulajdonítani a jelenséget. A 2002-es választásokon nem kevesebb, mint 24 dupla 50%-ot mutató – olyan a Fidesz–MDF-jelölt győzelmét hozó – választókerület van, ahol

---

[17] Például, Réti, *I. m.*, 8. vagy Navracsics Tibor: *Az első magyar miniszterelnöki kampány sajátosságai. = Magyarország politikai évkönyve, 2002-ről.* Szerk. Kurtán Sándor–Sándor Péter–Vass László, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány, [Budapest], 2003, II. kötet, 1325–1337.

[18] Wiener György: *Szavazási hajlandóság és választási eredmény Budapesten. = Parlamenti választások 2002. Politikai szociológiai körkép.* Szerk. Böhm Antal, Gazsó Ferenc, Stumpf István, Szoboszlai György Budapest, 2003, MTA Politikai Tudományok Intézete–Századvég Kiadó, 1227.

401

„a hozzon mindenki még egy embert" különböző eredményességi fokát láthatjuk (lásd 3. táblázat)

Ha nem tudnák, hogy az újonnan érkezettek egy csekély hányada a kormányváltást támogatta, matematikailag 0 lenne a Fidesz–MDF sikereinek száma a 24 választókerületben – az új szavazók nélkül. Ha a második fordulós érvényes szavazatok különbözeti többlet egészét minden esetben a Fidesznek számolnánk fel, és ezt levonnánk a második fordulós ténylegesen elért eredményéből, akkor az első forduló 50%-os érvényes szavazatainak a részarányánál minden alkalommal kevesebbet kapnánk – a Fidesz–MDF-jelöltnél. Lásd a 6. táblázat 6. és 8. oszlopának szavazatarány-adatait. Ám a listás hátterét megnézve[19] a Kiskunhalas és Baktalórántháza központú választókerületeknek, majdnem teljesen kizárható, hogy a baloldali jelölt az első fordulóhoz viszonyított meglévő minimális többségét az első forduló szavazói adhatták egészében, hiszen a két választókerületben az MSZP és SZDSZ listás összeadott szavazatszáma együttesen sem érte el a Fidesz–MDF-jelölt támogatását. Míg a másik 22 választókerület esetében a Fidesz–MDF fordítása teljességgel nem kizárható, sőt nagy többségben ez legvalószínűbb tényállás.

A munkáspárti és Centrum-szavazók szerepéről a 2002-es kormányváltásban

Az 1. táblázatban a 131 választókerület mindegyikében csak azért lehetett a kormányváltó jelölt támogatottsága *fölötte* az MSZP–SZDSZ listás szavazatösszegnek, mert további pártok szimpatizánsai szavaztak a kormányváltásra.[20] Ez annál is inkább bizonyított, mert egy sor – összesen 12[21] – választókerületben csökkent az érvényes szavazatok száma a 2. fordulóra, de az MSZP-s és SZDSZ-es jelöltek ott is több szavazatot kapnak, mint az MSZP–SZDSZ listás szavazatösszeg. Wiener György választási szakértő itt tévedett, amikor egy olyan táblázatot készít, ahol az első forduló Centrum-jelöltek támogatói[22] egészét a 2. fordulóban a Fidesz–MDF szavazói közé sorolja. Az eljárással 86 ezer újonnan szavazót mutatott ki tévesen a baloldalon. Ezzel Orbán Viktor, és a Fidesz–MDF két forduló közötti kampányának eredményességét is megkérdőjelezve. Ez az elképzelés a „hozzon mindenki még egy embert" visszahatásával

[19] Helyhiány miatt nem szerepel a listás háttér – egy saját adatbázisban részletesen a 2. fordulós adatok szavazatösszegei rendelkezésemre állnak, erre hivatkoztam.

[20] Maguk a pártok elnökségei is az MSZP támogatására szólítottak fel a választások két fordulója között, lásd ehhez: *Népszabadság,* 2002. IV. 15., 4.

[21] Saját számítás

[22] Wiener György egy másik tanulmánya alapján prekoncepciót sejthető a táblázati besorolásánál, hiszen a szerző a választási eredmények budapesti elemzése alapján a Centrum-szavazók politikai megosztottságáról tisztában van. Forrás: *Wiener,* 2003, 234., 238.

402

számol, vagyis hogy a kormányváltó szándékú 1. fordulóban inaktív választókból is jelentősen mértékben kerültek ki 2. forduló új szavazói.

Szoboszlai György helyesen ismeri fel,[23] hogy a munkáspárti-centrumos többlettámogatók nélkül nem valósult volna meg a kormányváltás. Ő 10-10 egyéni választókerület hoz[24], ahol 1000 szavazaton belül van a különbség a 2. fordulóban – az 1. és a 2. helyezett jelölt között, amit fele-fele arányban hoztak a két politikai oldal jelöltjei. Mind Wiener, mind Szoboszlai György hibája, hogy csak az egyéni szavazatok alapján számoltak, pedig pontosabb kép rajzolódik ki a listás szavazatok bevonásával. Hiszen 2006-ban a listás adatok bevonásával 16 választókerületben állítható a két forduló összesített adatai alapján, hogy az MSZP-s és az SZDSZ-es jelöltek győzelme nem lenne értelmezhető, és nem valósult volna meg, ha nem érkeztek volna külső támogatók az MSZP és SZDSZ listás szavazóin túl. (lásd 5. táblázat)

A Gerbaud-legenda tovább élt

A 2006-os kampányban a korabeli kormánypártok vezető politikusai,[25] de politikai elemzők is beszéltek a 4 évvel korábbi a 2. fordulós otthon-maradottairól, mint a 2002-es MSZP–SZDSZ-kampány hibájáról. Ezt a hibát kiküszöbölve kezdtek országos kampányba a 2006-os két forduló között. A mandátumszerzés tekintetében ez a kampány sikeresnek volt mondható, hiszen 2002 után most az egyéni választókerületi mandátumokban is a többségig jutott az MSZP–SZDSZ-koalíció a Fidesz–KDNP szövetségével szemben. Ennek kapcsán utólag egy 2009-ben megjelent könyvben, így értékel Debreczeni József közíró a 2002-es és 2006-os MSZP–SZDSZ-kampányokat összevető elemzésében[26]

Csakhogy a valószerűnek látszó következtetés Gyurcsány kontra Medgyessy sikeres kampány: és sikertelen kampány – a 2006-ban győzni tudó MSZP- és SZDSZ-jelöltek konkrét támogatottsági számadatait tekintve nem volt igazolható. Ugyanis a 2006-os 27 új egyéni választókerületi győzelemből 26! nem született volna meg,[27] ha a Fidesz–MDF jelöltjei a 2002-es támogatottsági szintet újra megszerzik. Továbbá másik 13 választókerület van, ahol a

---

[23] *Uo., „8. táblázat* – Szoros körzetek ezer szavazaton belül", 46.

[24] Például: Lendvai Ildikó: 168 óra 2006. IV. 13., 9., illetve Hiller István: Kelet Magyarország – 2006. IV. 14., 5.

[25] Wiener György: *Szavazási hajlandóság és választási eredmény Budapesten. = Parlamenti választások 2002. Politikai szociológiai körkép.* Szerk. Böhm Antal, Gazsó Ferenc, Srumpf István, Szoboszlai György Budapest, 2003, MTA Politikai Tudományok Intézete–Századvég Kiadó, 225–242. (Kiemelés tőlem – H. D. B.)

[26] Ráadásul a kivétel győzelem az 1. fordulóból való volt a Tiszavasvári (Szabolcs 3-as választókerületből).

[27] Ideszámolva az MSZP támogatásával létrejövő SZDSZ-es egyéni mandátumszerzéseket.

403

2002-es vesztes Fidesz–MDF-jelölt szavazatszáma fölé megy a 2006-os győztes kormányoldali jelöltjénél. Összességében nem többlet van, hanem hiány a 2002-es választókerületi támogatottsághoz képest a kormányoldalon. Így ha 2006-ban a Fidesz–KDNP jelöltjei meg tudták volna ismételni a 2002-es Fidesz–MDF-jelöltek szereplését, akkor 2006-ben elvesztik a kormányzó pártok a választásokat. Ennek alapján is a Gerbaud szimbólumát mint rossz hatékonyságú kampány szinonimáját szükséges felülvizsgálni.

Összegzés helyett

A tanulmányomban bemutatott adatsorok alapján a 2002-es két forduló közötti kampányokat mindkét politikai oldal esetében fél sikernek lehet értékelni. A Fidesz–MDF két forduló közötti markáns kampányának nem sikerült az első fordulóban a Centrum Pártot választó – a mérsékelt jobboldali szavazók bizonyos hányadától a szélsőbalig (munkáspárti szavazókig) terjedő – tábornak a kormány leváltását támogató szándékain változtatni. Ellenben sikerült megvalósulnia a jobboldali összeszavazásnak 1998 után ismét magas fokban (Fidesz–MDF, MIÉP és csak részben a Centrum-szavazók, illetve kisgazda töredékek), emellett a vidéki választókerületekben nagyon hatékony volt az új szavazók megjelenése. A Fidesz–MDF listája és jelöltjei is rekord támogatottságot értek el – két viszonylatban – a 2002-es választáson. Egyrészt a Fidesz–MDF 2002-es szereplése volt 1990-től számítva a legnagyobb támogatottságú jobboldali formáció a korábbi 3 parlamenti választással összevetve. Másrészt kormányzás pozíciójából induló szövetség még nem szerepelt ilyen jól, mint a 2002-es választáson a Fidesz–MDF – szintén a 3 korábbi választáshoz viszonyítva. Így jött létre a fél siker, hogy a Fidesz–MDF kormányoldal mandátumaiban legyőzte az első fordulóban nagyobb támogatottságot szerzett MSZP-t 188:181[28] arányban, és csak SZDSZ bejutásának köszönhetően nem maradt végül a kormányon.

Az MSZP–SZDSZ a hatalmas tömegrendezvényekkel szembeni – kis hatékonyságúnak értékelt aszimmetrikus kampányrendezvényei Göncz Árpádnál vagy a Gerbaud-ban – mellett is megvalósult az első fordulós aktívjai többségének rekordszintű összeszavazása a 2002-es második fordulóban. Ez végül elég volt a „kormányváltók" sikeréhez. Ismeretlen mi történik, ha a vidéki billegő választókerületekben célzott kampánykörutat szerveznek Medgyessy Péter miniszterelnök-jelölt vezetésével. Tudjuk, hogy e-nélkül egy sor választókerületet vesztettek el a Fidesz–MDF célzott vidéki választókerületi kampányával összefüggésben. Mégis, amikor ugyanezt a célzott vidéki választókerületi kam-

[28] A hivatás fogalmát vizsgálva azt találjuk, hogy valamely foglalkozás, pálya iránti hajlam, elhivatottság, és ennek alapján választott foglalkozás, életcél, feladat *Magyar értelmező kéziszótár* a „hivatás" fogalmáról).

404

pányt megvalósította az MSZP–SZDSZ közösen – négy évvel később, 2006-ban, akkor a megszületı győztes szavazatszámok egyáltalán nem meggyőzőek 2002-es viszonylatban. Ugyanis ha 2002-ben is csak annyi szavazatot kaptak volna az MSZP- és SZDSZ-jelöltek, mint 2006-ban, akkor sikeres lett volna a Fidesz–MDF 2002-es két forduló közötti kampánya és megnyerték volna választásokat. 2002-ben a Fidesz–MDF jelöltjei 107 egyéni mandátumot szereztek volna, a ténylegesen megszerzett 95 helyett – a 176 választókerületben. És fordítva is igaz, ha a Fidesz–KDNP jelöltjei hozzák a 2002-es legmagasabb támogatottságukat – négy évvel később, akkor az MSZP–SZDSZ nem tudta volna a 2006-os választás után folytatni a kormányzást, hiszen a 107 egyéni mandátum mindent eldöntött volna.

405

1. táblázat: A 2002-es 130 visszalépést követő 123 MSZP-s 7 SZDSZ-es közös jelölt 2. fordulós szavazatainak aránya az MSZP és az SZDSZ listás szavazatösszegéhez viszonyítva – a 2. forduló 131. választókerületében

A 131 választó-kerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
1. Bp 1.	I. kerület	11 314	5 120	16 434	17 962	109,30
2. Bp. 2.	II. kerület	13 195	5 947	19 142	20 832	108,83
3. Bp. 3.	III. kerület	17 019	3 871	20 890	22 493	107,67
4. Bp. 4.	III. kerület	19 934	4 432	24 366	27 061	111,06
5. Bp. 6.	IV. kerület	15 851	2 380	18 231	19 555	107,26
6. Bp. 7.	V. kerület	10 049	4 629	14 678	15 802	107,66
7. Bp. 8.	VI. kerület	10 357	3 621	13 978	15 195	108,71
8. Bp. 9.	VII. kerület	11 010	3 001	14 011	15 397	109,89
9. Bp. 10.	VIII. kerület	9 989	2 758	12 747	14 011	109,92
10. Bp.11.	VIII. kerület	12 548	2 670	15 218	16 580	108,95
11. Bp. 12.	IX. kerület	9 563	2 568	12 131	13 085	107,86
12. Bp.14.	X. kerület	17 006	2 183	19 189	20 540	107,04
13. Bp. 15.	XI. kerület	9 897	2 895	12 792	13 897	108,64
14. Bp. 16.	XI. kerület	15 202	2 950	18 152	20 121	110,85
15. Bp.17.	XI. kerület	10 989	3 051	14 040	15 464	110,14
16. Bp. 18.	XII. kerület	13 053	5 626	18 679	20 384	109,13
17. Bp. 21.	XIV. kerület	14 896	4 653	19 549	21 197	108,43

406

A 131 választó-kerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
18. Bp. 22.	XIV. kerület	18 368	4 225	22 593	24 742	109,51
19. Bp. 24.	XVI. kerület	18 993	3 486	22 479	24 802	110,33
20. Bp. 25.	XVII. kerület	22 390	3 475	25 865	27 839	107,63
21. Bp. 32.	XXII. kerület	14 108	2 617	16 725	18 541	110,86
22. Ba. 1.	Pécs	16 986	2 147	19 133	21 527	112,51
23. Ba. 4.	Komló	17 493	1 611	19 104	21 216	111,06
24. Ba. 5.	Mohács	13 161	2 072	15 233	16 359	107,39
25. Ba. 6.	Siklós	13 429	947	14 376	15 737	109,47
26. Ba. 7.	Szigetvár	10 833	843	11 676	13 073	111,96
27. Bá. 1.	Kecskemét	11 720	1 880	13 600	14 951	109,93
28. Bá. 2.	Kecskemét	8 709	1 222	9 931	11 170	112,48
29. Bá. 4.	Kunszentmiklós	9 737	622	10 359	11 977	115,62
30. Bá. 5.	Kiskunfélegyháza	9 669	1 132	10 801	12 043	111,50
31. Bá. 7.	Kalocsa	11 220	2 556	13 776	14 895	108,12
32. Bá. 8.	Kiskunhalas	9 839	826	10 665	12 603	118,17
33. Bá. 9.	Baja	12 434	1 727	14 161	15 884	112,17
34. Bá.10.	Bácsalmás	10 189	780	10 969	12 773	116,45
35. Bé. 1.	Békéscsaba	15 574	2 386	17 960	20 477	114,01
36. Bé. 2.	Gyula	14 610	1 386	15 996	17 443	109,05

407

A 131 választókerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
37. Bé. 3.	Békés	10 084	1 006	11 090	12 647	114,04
38. Bé. 4.	Szeghalom	10 450	831	11 281	12 401	109,93
39. Bé. 5.	Szarvas	10 012	801	10 813	12 210	112,92
40. Bé. 6.	Orosháza	15 594	1 215	16 809	19 549	116,30
41. Bé. 7.	Mezőkovácsháza*	12 471	1 497	13 968	14 868	106,44
42. Bo. 1.	Miskolc	14 779	1 175	15 954	17 473	109,52
43. Bo. 2.	Miskolc	15 891	1 738	17 629	19 089	108,28
44. Bo. 6.	Sajószentpéter	13 167	606	13 773	15 149	109,99
45. Bo. 8.	Edelény	10 325	745	11 070	11 975	108,18
46. Bo. 10.	Sátoraljaújhely	13 728	943	14 671	15 253	103,97
47. Bo. 11.	Szerencs	14 634	771	15 405	16 969	110,15
48. Bo. 12.	Tiszaújváros	15 384	1 456	16 840	19 069	113,24
49. Cs. 1.	Szeged	17 131	2 189	19 320	21 646	112,04
50. Cs. 2.	Szeged	16 195	1 913	18 108	20 524	113,34
51. Cs. 3.	Szeged	17 865	1 948	19 813	21 968	110,88

* Külön érdekessége a névsornak Békés 7-es sorszámú – Mezőkovácsháza központú – választókerület, ugyanis ott az SZDSZ jelöltje Nagy Béla nem lépett vissza az MSZP által indított Dr. Karsai József javára. Mégis a helyi erős Munkáspárt kiegészülve a Centrum-szavazók egy hányadával – Nagy Bélának a második fordulós 1398 szavazata mellett is – több a Karsai Józsefre adott szavazatok száma, mint a helyi MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg. Nincs kizárva, hogy Nagy Bélának Fidesz-MDF listás szavazó támogatói is maradtak a második fordulóban. Míg az SZDSZ listás szavazói megosztottak lehettek a második fordulóban a saját jelölt, illetve a mandátumszerzésben főesélyes MSZP-s jelölt közötti választásban.

408

A 131 választó-kerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
52. Cs. 4.	Csongrád	10 782	807	11 589	13 198	113,88
53. Cs. 5.	Szentes	8 743	1 411	10 154	11 682	115,05
54. Cs. 7.	Makó	9 941	833	10 774	12 157	112,84
55. Fe. 2.	Székesfehérvár	14 072	2 109	16 181	17 431	107,73
56. Fe. 4.	Gárdony	16 570	1 661	18 231	19 748	108,32
57. Fe. 6.	Sárbogárd	12 131	854	12 985	13 936	107,32
58. Fe. 7.	Bicske	11 944	1 323	13 267	14 248	107,39
59. Gy. 2.	Győr	15 719	1 868	17 587	19 022	108,16
60. Gy. 4.	Mosonmagyaróvár	14 530	1 335	15 865	17 743	111,84
61. Gy. 7.	Sopron	14 170	1 936	16 106	17 558	109,02
62. Ha. 2.	Debrecen	13 407	1 331	14 738	15 309	103,87
63. Ha. 4.	Hajdúhadház	9 746	753	10 499	10 908	103,90
64. Ha. 5.	Berettyóújfalu	12 123	925	13 048	14 497	111,11
65. Ha. 6.	Püspökladány	11 847	571	12 418	14 061	113,23
66. Ha. 7.	Hajdúszoboszló	12 475	799	13 274	14 452	108,87
67. Ha. 8.	Balmazújváros	9 373	1 995	11 368	12 367	108,79
68. Ha. 9.	Hajdúböszörmény	12 094	990	13 084	13 995	106,96
69. He. 1.	Eger	16 863	2 203	19 066	21 468	112,60
70. He. 2.	Pétervására	11 850	837	12 687	14 400	113,50

409

A 131 választó-kerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
71. He. 3.	Gyöngyös	17 375	3 113	20 488	22 144	108,08
72. He. 5.	Heves	12 470	830	13 300	15 107	113,59
73. He. 6.	Füzesabony	10 854	755	11 609	13 443	115,80
74. Já. 1.	Jászberény	10 250	2 123	12 373	13 484	108,98
75. Já. 2.	Jászapáti	9 163	669	9 832	10 551	107,31
76. Já. 3.	Szolnok	15 399	1 467	16 866	19 152	113,55
77. Já. 4.	Szolnok	16 367	1 746	18 113	20 466	112,99
78. Já. 6.	Mezőtúr	10 841	757	11 598	13 521	116,58
79. Já. 7.	Kunhegyes	13 639	817	14 456	15 951	110,34
80. Já. 8.	Karcag	12 461	716	13 177	14 210	107,84
81. Ko. 1.	Tatabánya	23 289	2 580	25 869	28 434	109,92
82. Ko. 2.	Tata	15 216	1 777	16 993	18 739	110,27
83. Ko. 4.	Komárom	16 389	1 440	17 829	20 024	112,31
84. Ko. 5.	Esztergom	15 470	1 911	17 381	18 772	108,00
85. Nó. 1.	Salgótarján	14 945	1 798	16 743	20 635	123,25
86. Nó. 2.	Pásztó	14 840	779	15 619	18 509	118,50
87. Nó. 3.	Szécsény	10 199	722	10 921	12 801	117,21
88. Nó. 4.	Balassagyarmat	12 122	1 359	13 481	14 526	107,75
89. Pe. 1.	Szob	11 633	1 697	13 330	14 208	106,59

410

A 131 választó-kerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
90. Pe. 2.	Vác	13 228	1 915	15 143	16 425	108,47
91. Pe. 3.	Dunakeszi	15 131	2 500	17 631	19 243	109,14
92. Pe. 4.	Gödöllő	18 846	2 851	21 697	23 504	108,33
93. Pe. 5.	Aszód	10 920	990	11 910	12 813	107,58
94. Pe. 6.	Nagykáta	15 095	1 430	16 525	18 210	110,20
95. Pe. 7.	Monor	18 006	2 426	20 432	22 536	110,30
96. Pe. 8.	Érd	20 693	3 194	23 887	26 460	110,77
97. Pe. 9.	Budaörs	14 635	3 143	17 778	19 346	108,82
98. Pe. 10.	Pilisvörösvár	15 355	3 822	19 177	20 753	108,22
99. Pe. 11.	Szentendre	13 785	3 461	17 246	18 973	110,01
100. Pe. 12.	Szigetszentmiklós	18 253	5 608	23 861	24 593	103,07
101. Pe. 13.	Ráckeve	16 729	2 527	19 256	21 145	109,81
102. Pe.14.	Dabas	12 476	1 238	13 714	15 161	110,55
103. Pe.15.	Cegléd	14 630	1 630	16 260	18 078	111,18
104. Pe. 16.	Nagykőrös	9 593	1 036	10 629	11 350	106,78
105. So. 1.	Kaposvár	13 517	1 304	14 821	16 262	109,72
106. So. 2.	Kaposvár	14 836	1 336	16 172	18 536	114,62
107. So. 3.	Siófok	12 289	1 094	13 383	15 410	115,15
108. So. 4.	Balatonboglár	11 901	1 117	13 018	14 419	110,76

411

A 131 választó-kerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
109. So. 5.	Marcali	10 622	863	11 485	13 174	114,71
110. So. 6.	Nagyatád	11 329	867	12 196	14 735	120,82
111. Sz. 2.	Nyíregyháza	17 696	1 549	19 245	20 615	107,12
112. Sz. 3.	Tiszavasvári	12 109	621	12 730	14 531	114,15
113. Sz. 4.	Nagykálló	10 577	453	11 030	11 414	103,48
114. Sz. 5.	Baktalórántháza	11 337	591	11 928	13 748	115,26
115. Sz. 6.	Nyírbátor	10 130	600	10 730	12 206	113,76
116. Sz. 7.	Kisvárda	12 765	1 038	13 803	15 426	111,76
117. Sz. 9.	Mátészalka	10 959	548	11 507	12 741	110,72
118. Sz. 10.	Fehérgyarmat	10 722	340	11 062	12 542	113,38
119. To. 1.	Szekszárd	15 460	2 773	18 233	19 565	107,31
120. To. 2.	Paks	12 197	1 472	13 669	15 394	112,62
121. To. 3.	Bonyhád	9 938	1 008	10 946	11 658	106,50
122. To. 4.	Dombóvár	8 600	869	9 469	10 566	111,59
123. To. 5.	Tamási	8 967	672	9 639	10 721	111,23
124. Va. 2.	Szombathely	10 391	1 672	12 063	13 101	108,60
125. Va. 4.	Sárvár	11 791	1 100	12 891	13 777	106,87
126. Ve. 1.	Ajka	13 115	2 202	15 317	16 368	106,86
127. Ve. 5.	Várpalota	13 903	2 264	16 167	17 247	106,68

412

A 131 választókerület sorszáma (a főváros, és a megyék kezdőbetűivel)	Választókerületi központ	MSZP listás szavazatok	SZDSZ listás szavazatok	MSZP+SZDSZ listás szavazatösszeg	MSZP támogatta jelölt szavazatai a 2. fordulóban	Arányuk az MSZP + SZDSZ listás szavazatösszeg egészéhez viszonyítva
128. Ve. 7.	Veszprém	12 449	2 032	14 481	16 023	110,65
129. Za. 1.	Zalaegerszeg	14 649	1 670	16 319	17 865	109,47
130. Za. 2.	Nagykanizsa	14 814	2 159	16 973	19 283	113,61
131. Za. 3.	Keszthely	11 487	1 405	12 892	14 051	108,99

2. táblázat: Fidesz–MDF-jelöltek szavazathiánya három választókerületi központ településén, és a három választókerületben – a párt listás eredményéhez képest, ahol a választókerületi központok SZDSZ-es polgármesterei indultak – 2002 1. forduló

Települések; majd választókerületek egésze	Fidesz-MDF listája	Fidesz-MDF jelöltje (1. forduló)	Hiány a jelöltnél
Kalocsa	3 604	2 655	949
Balmazújváros	4 595	3 194	1 401
Szekszárd	8 222	7 023	1 199
Kalocsa (Bács 7.)	13 684	11 217	2 467
Balmazújváros (Hajdú- 8.)	10 385	8 029	2 356
Szekszárd (Tolna 1.)	14 881	13 044	1 837

413

3. táblázat: 24 MSZP által támogatott vesztes jelölt eredménye a 2002-es 2. fordulóban, akiknek támogatottsága visszavetítve elérte az első forduló abszolút többségét; mellettük a Fidesz–MDF-jelöltek győztes szavazatszámai, illetve az új érvényes voksok különbsége – minden esetben az arány az első forduló érvényes szavazataihoz viszonyít – (utolsó oszlop)

Vk. sorszáma	Választókerületi központ	II. ford. MSZP–SZDSZ jelölt	Aránya az első forduló érvényes voksaihoz	Fidesz–MDF jelölt	Aránya az első forduló érvényes voksaihoz	Az új érvényes voksok különbsége	Aránya az első forduló érvényes voksaihoz	Érvényes voksok 1. forduló
Baranya 6.	Siklós	15 737	51,21	18 076	58,83	3 085	10,04	30 728
Baranya 7.	Szigetvár	13 073	55,44	13 219	56,06	2 713	11,51	23 579
Bács 8.	Kiskunhalas	12 603	50,15	16 682	66,38	4 155	16,53	25 130
Bács 10.	Bácsalmás	12 773	52,53	14 431	59,35	2 887	11,87	24 317
Békés 2.	Gyula	17 443	53,12	17 719	53,96	2 323	7,07	32 839
Békés 4.	Szeghalom	12 401	51,13	14 843	61,19	2 988	12,32	24 256
Csongrád 2.	Szeged	20 524	51,42	21 937	54,96	2 545	6,38	39 916
Győr 4.	Mosonmagyaróvár	17 743	51,88	19 143	55,98	2 689	7,86	34 197
Hajdú 5.	Berettyóújfalu	14 497	53,97	15 215	56,64	2 850	10,61	26 862
Hajdú 6.	Püspökladány	14 061	54,14	14 454	55,66	2 545	9,80	25 970
Hajdú 8.	Balmazújváros	12 367	51,38	13 237	54,99	1 533	6,37	24 071
Pest 2.	Vác	16 425	50,79	17 057	52,74	1 142	3,53	32 340
Pest 4.	Gödöllő	23 504	50,27	24 634	52,68	1 378	2,95	46 760
Pest 6.	Nagykáta	18 210	50,10	21 469	59,06	3 330	9,16	36 349
Pest 13.	Ráckeve	21 145	53,61	21 809	55,29	3 512	8,90	39 442
Pest 15.	Cegléd	18 078	52,80	19 820	57,89	3 662	10,70	34 236

414

Vk. sorszáma	Választókerületi központ	II. ford. MSZP–SZDSZ jelölt	Aránya az első forduló érvényes voksaihoz	Fidesz–MDF jelölt	Aránya az első forduló érvényes voksaihoz	Az új érvényes voksok különbsége	Aránya az első forduló érvényes voksaihoz	Érvényes voksok 1. forduló
Somogy 2.	Kaposvár	18 536	53,87	18 751	54,50	2 879	8,37	34 408
Somogy 6.	Nagyatád	14 735	53,20	15 587	56,28	2 625	9,48	27 697
Szabolcs 3.	Tiszavasvári	14 531	52,98	14 766	53,84	1 871	6,82	27 426
Szabolcs 5.	Baktalórántháza	13 748	50,89	17 100	63,29	3 831	14,18	27 017
Szabolcs 7.	Kisvárda	15 426	53,25	16 144	55,73	2 602	8,98	28 968
Tolna 1.	Szekszárd	19 565	53,08	20 207	54,83	2 915	7,91	36 857
Veszprém 1.	Ajka	16 368	50,57	17 922	55,38	1 926	5,95	32 364
Veszprém 5.	Várpalota	17 247	52,06	17 257	52,09	1 376	4,15	33 128

415

4. táblázat

Választókerületi sorszám/forduló	Választó-kerületi központ	Fidesz-MDF lista	szavazat-arány	Fidesz-MDF egyéni jelölt	Aránya az 1. forduló érvényes szavazatihoz viszonyítva	MSZP+ SZDSZ lista Szavazat-összeg	Aránya az 1. forduló érvényes szavazatihoz viszonyítva	Érvényes szavazatok az 1. fordulóban
1. ford. Győr 3.	Győr	17 464	44,86	15 466	39,73	17 868	45,9	38 930
1. ford. Vas 1.	Szombathely	13 912	44,91	13 881	44,81	14 248	45,99	30 978
2. ford. Békés 1.	Békéscsaba	14 500	38,64	**18 991**	**50,61**	**17 960**	**47,86**	37 523
2. ford. Békés 6.	Orosháza	14 185	39,97	**18 550**	**52,27**	**16 809**	**47,36**	35 489
2. ford. Borsod 11.	Szerencs	11 605	37,19	**16 967**	**54,37**	**15 405**	**49,37**	31 205
2. ford. Heves 2.	Pétervására	10 337	40,17	**14 166**	**55,05**	**12 687**	**49,3**	25 732
2. ford. Heves 6.	Füzesabony	8 896	37,95	**12 031**	**51,33**	**11 609**	**49,53**	23 439
2. ford. Jász 1.	Jászberény	9 577	38,74	**13 273**		**12 373**	**50,05**	24 720
2. ford. Jász 7.	Kunhegyes	11 225	39,19	**14 730**	**51,42**	**14 456**	**50,47**	28 645
2. ford. Komárom- 2.	Tata	13 664	39,92	**17 612**	**51,46**	**16 993**	**49,65**	34 225
2. ford. Komárom 5.	Esztergom	13 743	39,95	**17 535**	**50,98**	**17 381**	**50,53**	34 397
2. ford. Pest 3.	Dunakeszi	13 415	37,37	**17 881**	**49,81**	**17 631**	**49,11**	35 900
2. ford. Pest 7.	Monor	16 206	38,74	**21 863**	**52,26**	**20 432**	**48,84**	41 838
2. ford. Pest 9.	Budaörs	14 357	38,85	**18 864**	**51,05**	**17 778**	**48,11**	36 951
2. ford. Somogy 1.	Kaposvár	11 885	40,5	**14 900**	**50,78**	**14 821**	**50,51**	29 343
2. ford. Tolna 4.	Dombóvár	7 758	41,06	**10 295**	**54,49**	**9 469**	**50,11**	18 895

416

5. táblázat: 16 választókerület, ahol a kormányváltók többségi 50% feletti szavazatarránnyal vitték el mandátumot az 1. vagy 2. fordulóban
De ahol ez a többség az MSZP+SZDSZ listás részarányból, illetve a II. fordulós Fidesz–MDF-szavazatok viszonylatában – önmagában nem értelmezhető, tehát munkáspárti Centrum-szavazókat feltételez a kormányváltó jelölteknél

Választókerületi sorszám/forduló	Választó-kerületi központ	Fidesz-MDF lista	szavazat-arány	Fidesz-MDF egyéni jelölt	Aránya az 1. forduló érvényes szavazatihoz viszonyítva	MSZP+ SZDSZ-lista szavazat-összeg	Aránya az 1. forduló érvényes szavazatihoz viszonyítva	Érvényes szavazatok az 1. fordulóban
1. ford. Győr 3.	Győr	17 464	44,86	15 466	39,73	17 868	45,90	38 930
1. ford. Vas 1.	Szombathely	13 912	44,91	13 881	44,81	14 248	45,99	30 978
2. ford. Békés 1.	Békéscsaba	14 500	38,64	**18 991**	**50,61**	**17 960**	**47,86**	37 523
2. ford. Békés 6.	Orosháza	14 185	39,97	**18 550**	**52,27**	**16 809**	**47,36**	35 489
2. ford. Borsod 11.	Szerencs	11 605	37,19	**16 967**	**54,37**	**15 405**	**49,37**	31 205
2. ford. Heves 2.	Pétervására	10 337	40,17	**14 166**	**55,05**	**12 687**	**49,30**	25 732
2. ford. Heves 6.	Füzesabony	8 896	37,95	**12 031**	**51,33**	**11 609**	**49,53**	23 439
2. ford. Jász 1.	Jászberény	9 577	38,74	**13 273**		**12 373**	**50,05**	24 720
2. ford. Jász 7.	Kunhegyes	11 225	39,19	**14 730**	**51,42**	**14 456**	**50,47**	28 645
2. ford. Komárom- 2.	Tata	13 664	39,92	**17 612**	**51,46**	**16 993**	**49,65**	34 225
2. ford. Komárom 5.	Esztergom	13 743	39,95	**17 535**	**50,98**	**17 381**	**50,53**	34 397
2. ford. Pest 3.	Dunakeszi	13 415	37,37	**17 881**	**49,81**	**17 631**	**49,11**	35 900
2. ford. Pest 7.	Monor	16 206	38,74	**21 863**	**52,26**	**20 432**	**48,84**	41 838
2. ford. Pest 9.	Budaörs	14 357	38,85	**18 864**	**51,05**	**17 778**	**48,11**	36 951
2. ford. Somogy 1.	Kaposvár	11 885	40,50	**14 900**	**50,78**	**14 821**	**50,51**	29 343
2. ford. Tolna 4.	Dombóvár	7 758	41,06	**10 295**	**54,49**	**9 469**	**50,11**	18 895

417

Adatbázisaink forráshelyei

Nemzeti Választási Iroda honlapja: valasztas.hu (2015. 06. 06.
[OVB]: Az Országos Választási Bizottság közleménye az országgyűlési képviselők 2002. évi választásának eredményéről. *Magyar Közlöny*, 2002, 59. sz.
Szabó Lászlóné (összeáll.), *A 2002. évi országgyűlési képviselő-választás hivatalos végeredménye.* Budapest, 2002, BM Országos Választási Iroda, Választási füzetek 88.
Országos Választási Iroda (közrebocsátó), *IV. rész – Függelék („Az egyéni jelöltállítás áttekintő adataitól" – „A bejegyzett pártol listájáig [2002]").* In: Böhm Antal–Gazsó Ferenc–Srumpf István–Szoboszlai György (szerk.), *Parlamenti választások 2002. Politikai szociológiai körkép.* Budapest, 2003, MTA Politikai Tudományok Intézete–Századvég Kiadó, 583–915.
[OVB]: Az Országos Választási Bizottság közleménye az országgyűlési képviselők 2006. évi választásának eredményéről. *Magyar Közlöny*, 2006, 56. sz.: 2. kötet.

Irodalomjegyzék

Ágh Attila: *Fidesz-világ vége. = Hogy volt? Országgyűlési választások 2002.* Szerk. Csulák András–Dési János, La Ventana, Budapest, 2002, 228–253.
Buják Attila–Karácsony Ágnes: *Narancsos bukta.* 168 *óra*, 18(2006)/15, 7–10. – 2006. IV. 13,
Debreczeni József: *Orbán Viktor.* Osiris, Budapest, 2002.
Debreczeni József: *Arcmás.* Noran-Libro kiadó, Budapest, 2009.
[Giró-Szász András] – Politikai Elemzések szerkesztőség [nevek nélkül]: *Interjú Giró-Szász Andrással, a Századvég Politikai Elemzések tudományos munkatársával politikai szakértővel, a Századvég Politikai Elemzések Központjának tudományos munkatársával. = A 2002-es országgyűlési választások elemzése.* Szerk. Kuglics Gábor In Politikai elemzések, 2/2002/4. július, 81–89.
[Hiller István] *Felzárkóztatni a megyét.* Kelet-Magyarország, 53(2006)/88, 5. – 2006. IV. 14.
Hovanyecz László: *Olcsó igazság, drága hazugság. „Békebeli" beszélgetés a Gerbaud-ban.* Illetve szerző nélkül [„Hírösszefoglalónk"]: *Teadélután Göncz Árpádnál*. Népszabadság, 60(2002)/87, 5. [mindkét cikk egy oldalon]. – 2002. IV. 15.
Hubai László: *Területi eltérések a 2002. évi parlamenti választásokon. = Magyarország politikai évkönyve 2002-ről. Szerk:* Kurtán Sándor–Sándor Péter–Vass László, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány, [Budapest], 2003, II. kötet, 1000–1026.
Hubai László: *Választási geográfia a 2006. évi parlamenti* választásokon. *Magyarország politikai évkönyve 2006-ról.* Szerk. Sándor Péter–Vass László–Tolnai Ágnes, [Budapest], 2007, II, 931–962.
Navracsics Tibor: *Az első magyar miniszterelnöki kampány sajátosságai. = Magyarország politikai évkönyve, 2002-ről.* Szerk. Kurtán Sándor–Sándor Péter–Vass László, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány, [Budapest], 2003, II. kötet, 1325–1337.
Pungor András–Sebes György (interjú): *Hiller István: előnyünk van, de történetnek még nincs vége. Népszava*, [évfolyam nélkül] (2006)/89, 8. – 2006. IV. 17.
Réti Pál: *Majdnem táltos.* HVG, [évfolyam nélkül] 2002/17, 8.

418

Révész Sándor: *A múlt köde, 1998–2002. Negyvennyolc hónap a közelmúltból.* Népszabadság könyvek, Budapest, 2006.
Szerző nélkül [„Hírösszefoglaló"]: *Baloldali találkozó Göncznél. „Békebeli vasárnap" ellenzéki politikusokkal, közéleti személyiségekkel*. Magyar Nemzet, 65(2002)/87, 3. – 2002. IV. 15.
Szerző nélkül [„Hírösszefoglalónk"]: *Az MSZP-t támogatja a Centrum és a Munkáspárt* Népszabadság, 60(2002)/87, 4. – 2002. IV. 15.
Szerző nélkül: *Fókuszban. Parlamenti választások: ellenzéki győzelem. Fordulat és reform.* HVG, [évfolyam nélkül] (2002)/17, 6–10. – 2002. április 27.
Szoboszlai György: *Polarizálódó pártstruktúra a választási rendszer tükrében. = Parlamenti választások 2002. Politikai szociológiai körkép.* Szerk. Böhm Antal–Gazsó Ferenc–Srumpf István–Szoboszlai György, MTA Politikai Tudományok Intézete–Századvég Kiadó, Budapest, 2003, 26–49.
Tóth Gergely Áron: *Az MSZP választási kampánya.* In: Kuglics Gábor, A 2002-es országgyűlési választások elemzése. Politikai elemzések II. évfolyam 4. szám 2002. július, 38–52.
Tölgyessy Péter: *Borús ég alatt. = Magyarország politikai évkönyve 2002-ről.* Szerk. Kurtán Sándor–Sándor Péter–Vass László, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány, [Budapest], 2003, [a tanulmány szövege az évkönyvhöz tartozó CD-mellékletben található meg].
Wiener György: *A 2002. évi országgyűlési választások. = Magyarország politikai évkönyve 2002-ről.* Szerk. Kurtán Sándor, Sándor Péter, Vass László, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány, [Budapest], 2003, II. kötet: 1213–1234.
Wiener György: *Szavazási hajlandóság és választási eredmény Budapesten. = Parlamenti választások 2002. Politikai szociológiai körkép.* Szerk. Böhm Antal, Gazsó Ferenc, Srumpf István, Szoboszlai György Budapest, 2003, MTA Politikai Tudományok Intézete–Századvég Kiadó, 225–242.

419

EKERT MÁRIA

Választás, döntés vagy hívás, hivatás?

A papi és szerzetesi élet vonzereje

> „– Kérem, mondja el, miért választotta a papi hivatást.
> – Nem én választottam. Ha én választottam volna, akkor egy funkció lenne, vagy munka, esetleg egyfajta állás a megélhetésért. De ez nem az. És ez nem valamiféle ideológiai állítás. Ez hívás, hivatás, sürgetés. Belenyúlt a Jóisten az életembe, és a családom életébe is ilyen módon. Ez tényleg hívás, és komolyan kell venni, hogy ez az alapja. Jézus is mondja: nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket."

A tudományos és a hétköznapi beszédben is sokszor szóba kerül a munka, illetve a hivatás közötti különbség. Mi az, amit az ember csak állásnak, munkának tekint, és mikor mondható el, hogy az a tevékenység, amelyet folytat – hivatásává válik.

Számos foglalkozást, szakmát és életmódot tekintünk hivatásnak, legyen az tanári, orvosi, ápolói, illetőleg valamilyen szociális ágazatban betöltött pozíció. A házasságról, a gyereknevelésről és a papi, szerzetesi életről is hasonlóan beszélünk.

Jelen tanulmány középpontjában a szerzetesi és a papi hivatás áll, azon belül is elsősorban azt vizsgálom meg, hogy mi vezérli, mi motiválja a szerzetesi hivatást választókat erre a pályára. Illetve az a fő kérdés, hogy hétköznapi értelemben mi magunk dönthetünk-e ezen hivatások valamelyike mellett. Ha megkérdezünk egy szerzetest, illetőleg egy papot, hogy miért lépett erre az útra – Révai Edit egyébként ezt több kutatásában is megerősítette, és a fenti interjúrészlet is jól érzékelteti –, elsősorban azt fogja hangsúlyozni, hogy meghallotta a Jóisten hívását, és szerinte nem ő választotta ezt az életmódot, életpályát, hanem sokkal inkább ő választatott ki.

A szociológiában különösen Max Weber foglalkozott a hivatás szó értelmezésével. Ez a fogalom a politikáról, a vallásról és a tudományról szóló munkáiban is előkerül. Az ő műveinek segítségével próbálom a tanulmány elején megragadni, hogy Weber miként határozza meg a hivatás fogalmát a különböző kontextusokban, valamint felfedezhető-e kapcsolat a szerzetesi hivatással, és ha igen, akkor milyen.

A tanulmány második felében a szerzetesség társadalmi funkcióit, történetét vázolom fel, amely annak megértésében segíthet, hogy azt, aki manapság, vagy a korábbi évtizedekben, évszázadokban egyházi pályára lépett, mi motiválta ebben. Ez alapján Révay Edit kutatásait segítségül híva tárgyalom, hogy

420

manapság milyen ösztönzői, motivációi lehetnek annak, aki az Úrnak szenteli az életét, és ezek a motivációk az idők folyamán változtak-e.

Max Weber hivatásfogalmai

Az általános iskolában, amikor a tanárok/tanítók szóba hozzák a munka és a hivatás fogalmát, már a kisiskolás is érzi, hogy a hivatás valami magasztosabb, mondhatni transzcendens elemekkel is átitatott fogalom a munkához képest, úgy is mondhatjuk, hogy egyfajta szent erővel rendelkezik egyes emberek életében.

Munka és hivatás

A hivatás mindenképpen olyan tevékenység, amely igényel egyfajta belső, intenzív motivációt, hajlamot (tehetséget), amelynek célja van és egy életen át tart. Továbbá magában hordozza az alázatot és a szolgálatot, illetve a jó értelemben vett szenvedélyességet, valamint a személy alárendelődését a tevékenységének, feladatának.[1] Maga a fogalom jelentése alapvetően nem tartalmazza (bár nem is zárja ki, de erről a későbbiekben), hogy ennek a tevékenységnek gazdasági haszna van, illetve mivel egy életen át tartó időtartamot feltételez, nem feltétlenül követeli meg a pontos, rövid távú tervezést, mert az elhivatott személy minden pillanatát áthatja hivatásának gondolata. A hivatás végzése nem külső kényszer, hanem belső motiváció hatására történik, éppen ezért ezen cselekvés örömmel töltheti el azt, aki végzi, és környezetében minden apró jelenségben saját hivatását látja.

A munka fogalmában viszont megvan minden, ami nem alapvető feltétele a hivatásnak, valamint nem zárja ki, de hiányzik belőle, hogy egy életre szól, külső kényszerítő elemeket tartalmaz (például: meg kell élni valamiből), és nem feltétlenül szerez örömet annak végzése.[2] Nem feltétlenül hatja át a munkát végző személy minden pillanatát. A munkának határozott időtartama van (egy nap, 8 óra), ami alatt általában a megtervezett feladatokat el kell végezni. Munkahelyet többször változtathat az ember élete folyamán.

A munka és a hivatás fogalmáról a fenti fejtegetés azt látszatot keltheti, hogy ez a két fogalom egymás ellentéte, de ideális esetben ezek egymás kiegészítői is lehetnek. Hiszen egy orvos, egy tanár, illetve egy mérnök amellett, hogy a beteggyógyítást, a gyermeknevelést/oktatást, egy-egy műszer megterve-

---

[1] Ezzel szemben a munka fogalma az emberek szükségleteinek kielégítésére irányuló, tudatos, célszerű, tervszerű (termelői) tevékenység, tennivaló, feladat, kenyérkereset (Magyar értelmező kéziszótár a *munka* fogalmáról).

[2] Weber, Max: *A politika mint hivatás.* in: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris, Budapest 1998b, 156.

421

zését a hivatásának érzi, sőt, pénzt is keres vele. Erre megvan a kiszabott munkaidő, a napi pontos tervezés, de megvan ezekben a tevékenységekben az belső késztetés, az alkotás vágya is, ami a mindennapi gondolatokat áthatja, és ráadásul ezt a munkát akár szenvedéllyel is végezheti. És ezen a ponton térnék át Max Weber hivatásfogalmára, amelyben a munka és hivatás valamilyen szinten összeolvad.

Weber: a politika, a tudomány és a vallás mint hivatás

Max Weber életművében három területen ír a hivatás fogalmáról: ez a politika, a tudomány és a vallás. Ebben a tanulmányban részletesebben a tudós és a hívő hivatásáról írok bővebben, de mivel a szerzetesi élet motivációja áll a tanulmány középpontjában, néhány szóban érinteni kell a politikát is mint hivatást.

Hivatás a politikában

Weber a politika fogalmán mindenképpen vezető tevékenységet ért, elsősorban az állam – mint politikai szervezet – vezetését, illetve annak befolyásolását.[3] Weber szerint a modern államot a sajátos eszközével, a fizikai erőszak birtoklásával definiálhatjuk. Ez nem egy normális vagy egyetlen eszköze, a múltban a nemzettségektől kezdve több szervezet is teljesen természetes és normális eszköznek tekintette a fizikai erőszakot. De ma „az állam az az emberi közösség, amely egy bizonyos területen belül a legitim fizikai erőszak monopóliumára (sikerrel) tart igényt. A jelenkor sajátossága ugyanis az – Weber szerint –, hogy bármely más szervezetek fizikai erőszakhoz való jogát csak akkor ismerik el, ha az állam a maga részéről engedélyezi az alkalmazását: az állam számít az erőszakhoz való „jog" egyedüli forrásának."[4] Az uralom fenntartásához szükséges egyrészt az emberi cselekvés engedelmes beállítódására, valamint azokra a dologi javakra, amelyek alkalomadtán szükségesek az erőszak alkalmazásához: igazgatási személyzet és a dologi eszközei.[5]

Aki politizál, hatalomra tör, mint más célokat szolgáló eszközre, vagy a hatalomra „önmagáért", a belőle fakadó presztízs érzésének élvezetéért.

Az állam az emberek közötti, a legitim erőszak eszközére támaszkodó uralmi viszony. Fennállása megköveteli, hogy az alávetett emberek engedelmeskedjenek a mindenkor uralmon lévők tekintélyének. Az uralmon lévők három indokkal birtokolhatják a legitim fizikai erőszakot: az első a szokáserkölcs tekintélye: a tradicionális uralom, amelynek alapja az „örök tegnap", ez

[3] *Uo.*, 157.
[4] *Uo.*
[5] *Uo.*, 158.

422

időtlen idők óta tartó érvényessége, és a betartására való megszokott beállítódás szentesíti ezt a fajta uralomtípust.

A második, a kegyelmi adomány (karizma) tekintélye, amelyet a próféta, vagy a kiválasztott hadvezér, a népszavazással hatalomra kerülő uralkodó, a nagy demagóg és a politikai pártvezér gyakorol. A vezető ezt személyes odaadása, kinyilatkoztatásai, hősiessége által éri el a hatalmat.

A harmadik a racionális uralom, amely a legalitáson, a tételes jog érvényességébe és a racionálisan megalkotott szabályokra épülő tárgyi „illetékességbe" vetett hiten alapul. Ezt az uralmat a modern „államhivatalnok" és a hatalom összes többi, ebből a szempontból hozzá hasonló hordozója gyakorolja.[6]

Weber leszögezi, hogy ez a három uralmi típus, tiszta típus, amely a valóságban ritkán fordul elő. De a hivatás szempontjából a legérdekesebb uralom a karizmatikus. A karizmatikus uralom fenntartása egyedül az uralmon lévő személyes „karizmájától" függ, egyedül ő számít az emberek belső elhivatottságú vezetőjének, mert az emberek nem félelemből vagy megszokásból engedelmeskednek neki, hanem azért, mert hisznek benne. Ő maga is az ügynek él, „művén munkálkodik". A hívek odaadása, személyének és személyes tulajdonságainak szól.

Weber azt állítja, hogy a politikát kétféleképpen teheti valaki hivatásává: politikából, vagy a politikáért él. Aki a politikáért él, az általa gyakorolt hatalom birtoklását élvezi, vagy az általa képviselt ügy szolgálata kölcsönöz értelmet az életének. A politikából mint hivatásból az él, akinél ez tartós megélhetési forrás, a politikáért viszont az, akinél erről szó sincs. Aki a politikáért él, annak szüksége van elegendő magántőkére ahhoz, hogy független legyen attól a vagyontól, amelyre a politikán keresztül tehet szert. A hivatásos politikus nem kényszerülhet arra, hogy a politikai teljesítményéért fizetséget kapjon. Elsősorban az „ügy" lebeg a szeme előtt, nem a gazdasági haszonszerzés.[7]

Hivatás a tudományban

Webernél a tudomány művelésének, hivatássá válásának kulcsa a szenvedélyesség, a megszállottság. A tudomány – mint hivatás – művelésében a siker a specializálódásban, a szakosodásban rejlik, mert csak így élhet a tudósban a tudat, hogy valami különlegeset csinált. A tudósnak a saját szakterületén szenvedéllyel kell dolgoznia, mert e nélkül nem alkalmas erre a pályára, Weber szerint. A szenvedély ugyanakkor előfeltételezi az ihletet. Ahhoz, hogy valaki értelmeset alkosson, jó ötletre van szüksége, de ezt nem lehet rendelésre kicsikarni. Az ötlet csak kemény munkával születhet meg, de egyik sem helyettesítheti a másikat. „Az ötlet nem helyettesíti a munkát. Viszont a munka épp-

[6] *Uo.,* 158–159.

[7] Weber, Max: *A tudomány mint hivatás*. In: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1998a, 133–134.

423

úgy nem pótolhatja vagy csikarhatja ki az ötletet, mint ahogy a szenvedély sem. De mindkettő – s főleg a kettő együtt – előcsalja az ötletet."[8]

Ahhoz, hogy valakinek a tudomány területén ihletett pillanatai legyenek, szüksége van tehetségre. A tudományos életben csak annak lehet „személyisége", aki az ügyet szolgálja, a tudós élményekkel legitimálja magát: az a kérdés egy tudósnál: hogyan érje el, hogy olyasmit mondjon, amit eddig még senki más.

Weber ebben a tanulmányban azt is elmagyarázza, hogy a tudomány hivatása mit jelenthet az emberiségnek. Weber ezt Platón barlanghasonlatával próbálja megmagyarázni. Amíg Platónnál a leláncolt barlanglakók csupán árnyakat látnak, nem a való életet, és a való életbe csak a filozófus tudja őket elvezetni, mert ő az igazi tudást, a napfényt, ezáltal az igaz létet ragadná meg, addig a tudományban, napjainkban pont az ellenkező folyamat zajlik; a tudományos tudás tele van mesterségesen generált absztrakcióval, amely a világtól elrugaszkodott. A valóságos realitás pedig az életben van.[9] A tudós feladata lesz, hogy a társadalmat a fény felé vezesse, küldetése, hogy a látszat képződményeket, tévhiteket eloszlassa.[10] A tudósnak rendelkeznie kell az önzetlen józansággal, amely abban segít, hogy tényszerűen ismertesse meg az általa vezetett hallgatókkal az önálló gondolkodás képességét. A cél az, hogy a hallgatók merjék megkérdőjelezni az ideológiák és a társadalmi intézmények által kőbe vésett normákat, hogy megtanítsák nekik a tudós alapfeladatát: folyamatosan meg kell újulnia, a tudományt újabb felfedezések felé kell irányítania. Ami a legfontosabb, ezt nem külső kényszerrel, hanem a hallgatók belő motivációjának felébresztésével.[11]

A vallásos hivatás

A vallásos hivatástudat talán a leglényegesebb a tanulmány központi kérdésének kibontásához. Az előző alfejezetekben megpróbáltam érzékeltetni a munka és hivatás közötti határvonalat, de Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művében, Lutherre hivatkozva sokkal inkább vegyíti a kettőt, és hosszasan kifejti a reformáció utáni hivatástudat kialakulását a protestánsok körében. Bár igaz, a tanulmány katolikus szerzetesek hivatásválasztásával foglalkozik, sőt, a lutheri bibliafordításból vett hivatásfogalmat vizsgálva, el is ítéli a szerzetesek társadalomból kivonuló viselkedését, de ugyanakkor pont a reformáció hatására sikerült a Katolikus Egyháznak elindulnia a megújulás

[8] *Uo.,* 139.

[9] Süge, Csongor: *A tudós és a hívő hivatástudata. Összehasonlító elemzés Max Weber: A tudomány mint hivatás* és *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* c. munkái alapján. Forrás: http://www.tpfk.hu/web/suge.csongor/publikaciok/Weber_2009.pdf (2015. 05. 10.).

[10] *Uo.*

[11] Weber, 1995, 72.

424

útján, kijavítania a korábbi hibákat, amely során új típusú szerzetesrendek alakultak, amelyek már az alapításukkor figyelembe vették a reformáció alatt a Katolikus Egyház szemére vetett sérelmeket, de erről részletesebben a következő fejezetben írok.

A munka és a hivatás összekapcsolódása Luther nevéhez köthető, éppen ezért túlnyomóan a protestáns felekezetű népek körében terjedt el, hogy belecseng a német „Beruf", hivatás szóba egyfajta vallásos képzet.[12]

A katolikus népek körében, de a klasszikus ókorban sem volt ismerős, hogy a hivatás egy egész életre szóló állás, körülhatárolt munkaterület. Weber ezt a jelenséget kizárólag a bibliafordításokból származó újraértelmezéseknek tulajdonítja, és a fordító, azaz Luther saját értelmezésének. Nem volt ismeretlen az ókorban sem a világi munka megbecsültsége, az újfajta hivatásértelmezés újdonsága a világi hivatáson belüli kötelességtudat megbecsülése volt, vallásos jelentőségűvé tette ez által a világi munkát is.[13] Luther tradicionalista módon értelmezi a hivatás fogalmát. Hangsúlyozza az Istennel szembeni feltétlen kötelességet, amelyet adott helyzet feltétlen elfogadásával azonosít. Az embernek el kell fogadnia az isteni elrendelést, és „alkalmazkodnia" kell hozzá.[14] Luthernél az Isten által elrendelt hivatást személyes haszonszerzés nélkül kell űzni.

A lutheri hivatásfelfogást is túlhaladta a kálvinista szellemiség. A kálvinista szellem középpontjában a predestináció elvének elfogadása áll, amely azt jelenti, hogy az „üdvözülés Isten kiismerhetetlen döntésének eredménye".[15] A kálvinista életvezetés pontosan erre a kiismerhetetlenségre alapozza a tanait. Először is a hívő nem kételkedhet az isteni döntésben, kiválasztottnak kell tartania magát, el kell vetnie az összes kételyét, hiszen, ha kételkedik a kiválasztottságában, akkor elégedetlen a hitével. Az ember minden egyes nap szubjektív bizonyosságot kell, hogy nyerjen saját kiválasztottságáról és annak igazolásáról. Másrészt az effajta bizonyosság megszerzése nem más, mint a fáradhatatlan, aszketikus munkavégzés. Az evilági munka alkalmas volt rá, hogy a vallásos szorongást levezesse.[16] Az angol puritanizmus hivatásfelfogásában az időfecsérlés válik a legfőbb bűnné, a legfőbb érték a hivatásszerű munka következetes és rendületlen gyakorlása volt.[17] Egy kálvinista számára az élet leglényegesebb kérdése a saját kiválasztottságáról való megbizonyosodás volt.[18]

---

[12] Weber, 1995, 72.
[13] *Uo.,* 86, 88.
[14] Némedi, Dénes: *Klasszikus szociológia 1890–1945.* Napvilág Kiadó, Budapest, 2010, 213.
[15] Weber, *A protestáns etika...,* 118–119.
[16] Süge, *I. m.*
[17] Weber, Max: *A protestáns etika...*
[18] Révay, Edit: *Újrainduló szerzetesrendek egy megújuló társadalomban.* Magyar Egyházszociológiai Intézet, Státus Kiadó, Budapest–Csíkszereda, 2003. 18.

425

A munka és hivatás közötti különbségtétel tehát a lutheri és kálvini megfogalmazásban értelmetlenné válik, mert bármely munka, amely Istennek tetsző életvitelt eredményez, hivatássá válhat. De ugyanakkor Weber Lutherre hivatkozva hangsúlyozta, hogy a hétköznapi munka hivatásszerű űzése főleg a protestáns vallási tanokban volt jellemző. De ennek ellenére a reformáció után alakultak olyan szerzetesrendek, amelyek tudatos tevékenységgel vettek részt a társadalmi munkában, nem vonultak el kolostorba, vagy éppen a pusztába.

A szerzetesi élet motivációjának vizsgálatához azonban mindhárom hivatástípus fontos. A belépő jelöltnek/újoncnak, el kell fogadnia a rend vezetőjét, el kell ismernie annak karizmáját, és a legitim erőszakhoz való jogát – feltétel nélkül. Továbbá – és ez már függ a szerzetesrend céljaitól –, fontos, hogy a rend szabályait és tanítását, a tanítói rendnél az egyes tudományágakat magas szinten adják tovább a következő generációknak, ezzel biztosítva a rend utánpótlását. A vallásos hivatás pedig nem más, mint Isten akaratának feltétel nélküli elfogadása, és az aszkézis megléte egyetlen szerzetesrend életéből sem hiányzik, csupán nemcsak a munkatevékenység áll a középpontban, hanem az élet egyéb területein is önmegtartóztatást vár el a rendtagoktól.

Hivatás a szerzetesrendekben és az egyházban

Az előző fejezetből kiindulva kijelenthetjük, hogy a hivatás nagyon összetett fogalom, és sokféle lehet, de mindenképpen egy életen át tartó tevékenység, amely sokszor egybeeshet a munkával, a hobbitevékenységekkel, továbbá sok lemondást (aszkézist), alázatot igényel, ami különböző az egyes típusokban. A hivatás megválasztása mindig belső motiváció alapján történik, a hivatás gyakorlása pedig mindig valamilyen felsőbb, rajtunk túlmutató cél érdekében valósul meg egy meghatározott értékrend mentén.

A most következőkben megvizsgálom, hogy a szerzetesrendeken belül hogyan érvényesül az előző fejezetben meghatározott hivatás. Az érdeklődés középpontjában van, hogy szociológiai szempontból pontosan milyenek a szerzetesrendek, illetve milyen belső motiváció, milyen típusú elhivatottság van azokban az emberekben, akik egy életre ezt a pályát választották.

Általában a szerzetességről

Szociológiai szempontból a szerzetesrend mindenképpen speciális társadalomszerveződési forma. Funkciója, bár alapjaiban megmaradt, az elmúlt századok folyamán sokat változott.

A szerzetesrendek számos aspektusból értelmezhetőek, de a legáltalánosabb meghatározás a következő: azokat a férfiakat és nőket nevezzük szerzeteseknek, akik az egyházban intézményesült vallási közösségekben, rendek-

426

ben élnek, és a közös életre, a szegénység, a tisztaság, az engedelmesség megtartására köteleződtek el. Szerzetesek lehetnek: papok, laikus testvérek és nővérek.[19]

Társadalmi szerepük

A szerzetesrendek legtöbbször ott alakultak, ahol valamilyen társadalmi és profán eszközökkel megoldatlannak tűnő probléma volt.[20] Sokféle szolgálatot és feladatot láttak és látnak el a mai napig. Kiveszik részüket az oktatásból, a betegápolásból, igyekeznek felkarolni azokat az embereket, akik valamilyen okból kifolyólag a társadalom perifériájára sodródtak. A szerzetesrendek a tevékenységüknek másodlagos szerepet adtak. A legfontosabb a közösség érték- és normarendszerének megtartása. Ezért fordulhat elő gyakran, hogy a szerzetesközösségek változtatnak a tevékenységi körükön, és minden változást az aktuális társadalmi szükségletekkel hoznak összhangba.[21] Az új rendek alapításának is az az egyik oka, hogy a társadalmi szükségletek egyre sokrétűbbekké váltak, a rendek között is megindult a feladatatok mentén történő differenciálódás. A rendek közötti különbség jelentkezhet a szervezet belső felépítésében, sőt, még az ugyanolyan funkciót ellátó rendek is különbözőképpen szerveződhetnek, dolgoznak.

Minden szerzetesrend valamilyen formában (kolostorba tömörül-e vagy sem, hordanak-e szerzetesruhát vagy sem, milyen tevékenységet folytatnak stb.) jelzi, hogy „elkülönül a társadalomtól".[22] De Révay Edit szerint ez nem jelent sem lázadást, sem kivonulást, mert az elkülönülésük csupán fizikai jellegű, és nem is törvényszerű. Sokkal inkább alternatív társadalomszerveződési formának tekinthető, mert önkéntesen választható, és számos formája létezik.[23] Pont az önkéntesség és a személyes motiváció miatt nem lehet kizárólagosan karcerszervezetként (börtönként, fegyházként) értelmezni a rendeket – Révay Edit szerint.[24]

Végül a rendek amellett, hogy bekapcsolódnak a társadalom életébe, ellentársadalmi funkciót is ellátnak, amely az általuk elfogadott és a társadalom által természetesnek tartott normák ütközéséből jön létre. Olyan ellentársadalmi szerepet töltenek be, amellyel tükröt tartanak az uralkodó rend elé, feladatot látnak el a társadalom életében, valamint radikálisan egyszerű életformájukkal alternatívát kínálnak. Amikor az állam és az egyház összefonódása

---

[19] Révay, Edit: *Újrainduló szerzetesrendek egy megújuló társadalomban.* Magyar Egyházszociológiai Intézet, Státus Kiadó, Budapest–Csíkszereda, 2003. 18.
[20] *Uo.,* 24.
[21] *Uo.,* 25.
[22] *Uo.,* 26.
[23] *Uo.,* 27.
[24] Révay Edit: *Virtuózok? Rabok? Szerzetesek? = Studia religiosa: Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szerk. Máté-Tóth András, Jahn Mária, B&T, Bába Kiadó Szeged, 1998.

427

idején az egyház ellentársadalmi funkciója elhalványult, a szerzetesközösségek továbbra is megőrizték az ellentársadalmi szerepüket, amellyel ők, bár megmaradtak az egyház részének, mégis kifejezték tiltakozásukat, és sokszor emiatt tudtak segítségére lenni az egyháznak a belső megújulásban.[25]

Rövid történeti áttekintés – a szerzetesrendek változása az egyes történeti korszakokban

A szerzetesség normarendszerének megértéséhez vissza kell nyúlni az őskeresztény közösségekhez, hiszen az aszkézis és a radikális elköteleződés már a keresztény ókorban is nyomon követhető, és a szekularizált, modern/posztmodern korban is, bár némi változás után, de fennmaradtak.

A keresztény ókor szerzetesei

Nem csupán a keresztény vallásokban, hanem többek között a buddhizmusban, illetve az iszlámban is megtalálhatóak a szerzetesi élet alapformái. A keresztény szerzetestípus abban különbözik a többitől, hogy a középpontjában Jézus Krisztus van. Ő határozza meg a szerzetesség célját, küldetését, életvitelét (szegénység, tisztaság, engedelmesség 3-as fogadalma), amelyet megtartva közelítenek Jézushoz, mint legfőbb eszményhez.

Az első keresztény közösségek körében nem volt rendkívüli dolog az aszkézis, amelyet annak reményében gyakoroltak, hogy a szenvedés hasznára van-e a léleknek, és segíti-e őket az üdvözülésben. Mivel nem volt kirívó dolog az aszkézis, nem is kellett elkülönülniük a keresztény közösségtől. Ez a helyzet akkor változott meg, amikor a kereszténység államvallássá lett, az egyre gazdagodó egyházban egyre ritkább lett a szigorú aszkézis. Azoknak viszont, akik továbbra is szigorú önmegtartóztatásban akartak élni, vállalniuk kellett az elkülönülést. Az elkülönült tagok (remeték) magukban éltek, nem volt kialakult szabályrendszerük. Ekkor sokszor előfordultak túlkapások, és az aszkézisben rekordok megdöntésére törekedtek[26]

Szerzetesség a középkorban

Nyugaton először Hispániában és Galliában alakult ki szerzetesség, eleinte nők körében. Ezek a nők nagyrészt a társadalom vezető rétegeiből jöttek, hozományból, szövésből, fonásból tartották fenn magukat. A VI. században a szerzetességnek egy új formája terjedt el, az abban a korszakban szokásos visszaélések miatt (gyrovágus és sbarita élet: szabályok és elöljáró nélkül kisebb csoportokban saját kedvük szerint éltek). A Szent Benedek által kialakított új szerzetesforma vonzónak bizonyult. A szerzetesek magánvagyona a közösségé lett, együtt dolgoztak, imádkoztak, közösen étkeztek a monostorban,

[25] Révay, *Újrainduló szerzetesrendek...,* 27–28.
[26] Révay, *Újrainduló szerzetesrendek...,* 33–34.

428

amit nem hagyhattak el.[27] Legfontosabb a Regula és az apát lelki vezetésének elfogadása volt. A középkorban a női apátságok felügyeletét mindig a férfi rendre bízták. A XIII. századtól a fellendülő kereskedelem hatására megnövekedtek a társadalmi egyenlőtlenségek, a monasztikus közösségek erre nem voltak felkészülve, hiszen a várostól távol éltek. Az új társadalmi szükségleteket a hagyományos monasztikus szerzetesség tehát nem tudta kielégíteni, nem sikerült kellő mértékben kivennie a részét a lelkipásztori munkából. Ekkor alakultak meg a koldulórendek (ferencesek, domonkosok, ciszterek), amelyeknek tagjai minden vagyonukat elhagyták, kiléptek a rendház falai közül, és hirdették az evangéliumot.[28]

A reformáció után

A reformáció alatti vallási küzdelmek miatt a szerzetesség egy új formája alakult ki, amely eltért a korábbi monasztikus és kolduló életformától is. Az újfajta szerveződés legsikeresebb rendje a jezsuiták voltak. Teljesen eltértek a korábbi szervezetektől. A legfontosabb a szolgálat lelki fegyelme volt a rendben, mindent ennek rendeltek alá, de nem zsolozsmáztak, sokan közösségi házakban sem éltek. A női rendek is megpróbáltak eltérni a monasztikus életformától, de ők sokkal több akadályba ütköztek (Angolkisasszonyok/Congregatio Jesu szerzetesrend[29]).[30]

A legújabb kor szerzetesei

A francia forradalom, és az azt megelőző felvilágosodás, racionalizmus a kora újkorban alakult apostoli rendek virágkorának végét jelentette. A társadalom egyre inkább elfordult a keresztény értékektől. Magyarországon is, II. József korában, csak azok a rendek tudtak fennmaradni, amelyeknek a tevékenységi köre megegyezett azzal, amit az állam szükségesnek tartott. A szerzetesség válságidőszaka a XIX. századig tartott, amikor 600 új katolikus szerzetesközösség jött létre, és ezeknek a közösségeknek a 80%-a ma is létezik.[31] A XIX. században alakult rendek, ide értve már a női közösségeket is, a rájuk jellemző tevékenységek és intézmények köré összpontosítottak.[32] Igyekeztek elhagyni a monasztikus formákat, olyan feladatokat vállaltak, amelyeket megkövetelt a korszellem: oktatás-nevelés, szociális tevékenységek. Az ekkor alakult női társaságok nem feltétlenül kapcsolódtak a férfirendekhez. A hangsúlyt a rendek a növekvő társadalmi egyenlőtlenségek enyhítésére fektették.

---

[27] *Uo.,* 35.
[28] *Uo.,* 36.
[29] Lásd: Nigg, 1986., Klug, 1925.
[30] Révay, *Újrainduló szerzetesrendek...,* 38.
[31] *Uo.,* 40.
[32] *Uo.,* 41.

429

Szerzetesintézmények a II. világháború után

A XX. század második felében az egyházak sorsa eltérő volt Nyugat- és Kelet-Közép-Európában. Míg Nyugaton, a demokratikus országokban szabadon élhettek a közösségek, Keleten szigorúan korlátozták, betiltották, illetve feloszlatták azokat.

A korszakban az egyház életében a legnagyobb mérföldkő a II. Vatikáni Zsinat volt, amely gyökeres megújulást indított el az egyházon belül, amelyben a szerzetesek is segítségére voltak az egyháznak. A zsinat negyedik ülésszakán hoztak határozatot a szerzetesi élet megújításáról[33], amelyet két úton képzeltek el: egyszerre kell visszafelé tekinteniük a „szerzeti élet inspirációira és egészséges hagyományaira", ugyanakkor nézzenek előre is, és alkalmazkodjanak a kor követelményeihez. E között a két irány között folyamatosan meg kell teremteni a szintézist. Minden közösségnek vissza kell térnie az alapító eszméhez, hogy azt egyre inkább megismerje, és annak szelleme legyen irányadó a megújulásban, hogy ne szigetelődjenek el az egyház életétől. [34]

A megújulás Nyugaton azonnal elkezdődött, de Keleten csak a diktatúrák bukása után kezdődhetett el a változtatás.[35]

Magyarországon az államszocializmus évtizedei alatt a szerzetesrendeket három csoportra lehetett osztani.

A feloszlatás alatt három férfi és egy női szerzetesrend működhetett tovább, de azok is szigorú felügyelet alatt. A második csoportba a feloszlatott, de illegalitásban tovább működő szerzetesrendek tartoztak, amelyek kapcsolatot tartottak az elöljáróikkal, és tudtak újoncozni is. A harmadik csoportba a feloszlatott és ellenállni nem tudó rendek tartoztak, amelyek nem tudták vállalni az illegális működést, és az újoncozást sem.[36] A szerzetesrendek betiltásának volt egy nem szándékolt következménye is. A polgári állásokba, állami munkahelyekre való felvétellel katolikus egyházi személyek a társadalom és az élet olyan területeire is elkerültek, ahol addig az egyház alig volt jelen.[37]

A nyugati társadalmakban ezzel ellentétben számos új szerzetesrend alakult. A II. Vatikáni Zsinat hatására nagy hangsúlyt fektettek a szerzetesség megújítására. Az egyik legfontosabb kitétel, hogy ne szigetelődjenek el az egyház életétől.

---

[33] Dr. Szántó Konrád: *A katolikus Egyház története II.* Ecclesia, Budapest, 1988, 663–666.

[34] Hevesi János, dr. Solymos Szilveszter: *Határozat a szerzetesi élet korszerű megújításáról. „Perfectae Caritatis". Magyarázat = A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. Harmadik kiadás.* Szerk. dr. Cserháti József – Dr. Fábián Árpád, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 257.

[35] Révay, *Újrainduló szerzetesrendek...,* 43.

[36] *Uo.,* 44–45.

[37] Tomka Miklós, Révay Edit: *Papok, férfi szerzetesek, apácák. = Táradalmi riport* Szerk. Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György, TÁRKI, Budapest, 1998, 216–234.

430

A II. Vatikáni Zsinat tulajdonképpen megerősítette a jezsuiták azon törekvését, hogy Jézus apostolaihoz hasonlóan ne szigetelődjenek el a társadalomtól, illetve az elkülönülés jelei ne legyenek láthatóak rajtuk, hiszen így sokkal könnyebben tudtak reagálni a társadalmi problémákra, és a segítségnyújtás is könnyebb volt. Ezzel tulajdonképpen valamelyest elhalványul Luthernek az a kifogása, amely szerint a szerzetesek világtól való elvonulását önző tettnek minősíti, hiszen kiveszik részüket a világi munkából is.

A szerzetesi magatartás: hivatás és foglalkozás egy életen át

Max Weber a szerzetességre vallási virtuózokként tekint, amelynek csúcspontja a szüzességük megélése, és ez adhatja a személyes karizmát, amelyet mindig bizonyítani kell, hogy folyamatosan a birtokában van-e még. A virtuózok célja, hogy mindent a kitűzött célnak rendel alá, és tökéletesek legyenek abban, amit a legfontosabbnak ítélnek meg. A szerzetesek elkülönülése abban is megnyilvánul, hogy olyan dolgokról mondanak le, amelyek a társadalom más tagjai számára normaszerűek, a legfontosabb, hogy mindezt önként, és nem külső kényszer hatására teszik.[38] Felvetődik a kérdés, hogy miért lesz ma ezek után még valaki szerzetes, mi motiválja, hogy erre a sok lemondással járó pályára lépjen.

A szerzetesi hivatással kapcsolatban nagyon fontos megjegyezni, hogy a szónak több értelme van. Fichter szerint annak a személynek van hivatása, „aki teljes időben, és különös módon az egyházért való munkálkodásnak szenteli az életét.[39] Ezt Fichter szigorúan hivatásnak nevezi (calling, vocation), és nem foglalkozásnak (job, profession). A szerzetesek a hivatást Istentől kapott személyes hívásnak, küldetésnek tekintik, és ennek a megbízatásnak igyekeznek eleget tenni. Ugyanakkor számos mérhető jele van a hivatás gyakorlásának, például a szerzetesi utánpótlás kinevelése. Mcorry különbséget tesz a hivatás szubjektív és objektív aspektusa között. A szubjektív aspektus nem más, mint a természetfeletti, szent meghívás az Isten és az egyház szolgálatára. Objektív aspektusa ezzel szemben egészségi, intellektuális és személyiségjegyekben megnyilvánuló alkalmasság, amelyet a hivatalosan kinevezett elöljáró erősít meg. A legfontosabb személyiségjegyek a jelöltnél, a hivatás érzésén kívül, a nagy teherbírás, a kiegyensúlyozott személyiség és a jó alkalmazkodó képesség.[40]

---

[38] Révay, *Újrainduló szerzetesrendek...,* 18.
[39] Révay Edit: *A szerzeteshivatás motivációi — avagy a boldog részedettek. = Közösségteremtők: Tisztelgés a magyar vallásszociológusok nagy nemzedéke előtt.* Szerk. Pusztai Gabriella, Lukács Ágnes, Debrecen University Press, Debrecen, 2014, 153.
[40] *Uo.,* 153–154.

431

Az egyházi pályára lépés motivációi

Fichter megállapítja, hogy aki egyházi pályára lép, az kezdetben csak próbálkozik. Feltevődik a kérdés, hogy a szerzetes-, illetve a papjelöltek milyen környezetből jöttek, ki az, aki ösztönözheti őket a szerzetesi hivatás vállalására. Fichter a kutatásában azt vizsgálta, hogy mi a jelölt gazdasági státusa és életkora, hogyan befolyásolja, ki ösztönzi leginkább a szerzetesi hivatásra. Általában a bátorítók sorrendje: pap, anya, apa, szerzetes nővér. A nagyon alacsony gazdasági státusúaknál és a fiataloknál a legmeghatározóbb és legösztönzőbb szerepe az anyának van.[41]

Révay Edit magyarországi kutatásaiban a család társadalmi hátterét, a belépés előtti várakozásokat vizsgálta. Leszögezi, hogy a második világháborúig a papi-szerzetesi hivatás egyik lehetséges motivációja a társadalmi felemelkedés egyetlen lehetséges útja volt. De manapság egyre több útja-módja van a társadalmi felemelkedésnek, a szekularizált világ is átalakította a vallásról alkotott képet, így különösen érdekes vizsgálni, hogy milyen új ösztönzői lehetnek a szerzetesi hivatásnak.

A szerzetesek a visszaemlékezéseikben gyakran emlegették, hogy már egészen kicsi koruk óta érezték a hívást és a vágyat, hogy az Urat szolgálják. Sokuknál a hívás felismerése csak felnőttkorban jelentkezik, sokak elnyomják magukban, sokak azonnal igent mondanak rá, de az biztos, ha igazi hívásról van szó, az időről időre megismétlődik, és döntésre hívja őket.[42]

Az Istentől jövő hívás a legritkább esetben mutatkozik meg természetfeletti tapasztalásban, a legtöbb esetben a hétköznapok történései adnak apró jeleket, amelyek segítenek a döntésben.

A szerzetesi pályára lépést Révay Edit 2012-es kutatása szerint leginkább az Istentől jövő hívás motiválja, ezt követően a szerzetbe lépők a választott rend küldetését tekintik a soron következő legfontosabb feladatuknak. A harmadik motivációs cél a másoknak való segítségnyújtás.[43]

A kívülálló személyek számára, akik fontolgatják a rendbe való belépést, a legfontosabb hivatásébresztő cselekedet a hitelesség, a másokért adott élet, az őszinte közösségi élet. A fiatalok számára sokat jelent a közösség nyújtotta biztonság.

A szerzetesi pálya választása mindig egyéni és személyes motiváción alapul, minden eset egyedülálló, hiszen Istentől jövő személyes hívásra mondanak igent az erre kiválasztottak, de ennek ellenére Révay Edit szerint mégis van három jellegzetessége a Rendek felé vezető útnak. Nem hagyható figyelmen kívül a belépni szándékozó családi háttere, vallásossága és az előképzettsége. További befolyásoló tényező lehet, a belépők életkora, iskolai végzettsé-

[41] *Uo.,* 156.
[42] *Uo.,* 165.
[43] *Uo.,* 165.

432

ge, lakhelye. Révay Edit 1997-es kutatásának eredménye azt támasztja alá, hogy az idősebb szerzetesek a kevésbé fejlett településekről jöttek, és csak elvétve Budapestről, ami a társadalmi felemelkedés szándékát igazolja. A fiatalabb szerzeteseknél pedig pont vidékről jöttek kevesebben. 2012-ben ismét fordulat következett be, mert vidékről ismét megnövekedett a szerzetesi pályára készülők száma, és Budapesten ismét kisebb lett az arányuk. Révay Edit ezt azzal magyarázza, hogy vidéken köztudottan, a mai napig sokkal erősebb a vallásosság, jobban tartják a vallási hagyományokat, mint a nagyvárosokban, Budapesten.[44]

A 2012-es felmérésben az is látszik, hogy a belépők iskolai végzettsége és a szülőké is magasabb, mint korábban, amiből arra lehet következtetni, hogy a hivatásválasztás független attól, hogy valakinek gyengébb a társadalmi státusa vagy sem, és az egyházi pálya választása már nem a társadalmi felemelkedéshez kötődik.[45]

A szerzetbe lépők családi hátterére jobbára ma is jellemző, hogy sokgyermekes családokból jönnek, de 1997-ről 2012-re megnőtt az egykék aránya a rendekben. A család vallásgyakorlása, vallási mintakövetés is nagy befolyásoló tényező lehet. Itt jól látszik a generációs különbség. Míg az idősebb korosztály jórészt olyan családból jött, amelyben a szülők (apák több mint kétharmada, az anyák 85%-a) egyháziasan vallásos. A fiatalabb generáció tagjainál viszont már sokkal kisebb arányú, hogy egyháziasan vallásosak a szülők, mert érzékelhető a szekularizáció miatti átalakuló vallásgyakorlás, és nem hagyományosan, hanem úgymond a maga módján vallásosak a családok. Ennek ellenére a gyerekek sokszor odatalálnak egy-egy szerzetesrendhez. A szülők vallásossága nagy befolyást gyakorol a következő generáció, a gyermekeik vallásosságára, nagyon lényeges kérdés, hogy otthonról milyen mintákat hoznak a szerzetbe lépésük előtt.[46] Azokat, akik hagyományos, egyháziasan vallásos családból származnak, és maguk is részt vettek hitoktatáson, nagyban befolyásolja a belépés előtti elvárás, és sokkal reálisabban állnak hozzá a szerzetesi élethez. Őket nem éri meglepetés, amikor találkoznak a rend és a közösségi élet valóságával.

Összegzés

A tanulmányt a hivatás és munka szavak értelmezésével kezdtem el, amelyből már kitűnt, hogy a hivatás olyan foglalkozás, amely egy életre szól, és nem külső kényszerítő erő, hanem belő motiváció hatására lépnek a „kiválasztottak” erre az útra.

[44] *Uo.,* 160.
[45] *Uo.,* 162.
[46] *Uo.,* 163–164.

433

Max Weber három hivatástípust különböztet meg a politika, a tudomány és a vallás terén. Mind a három terület kapcsolatban állhat a szerzetesi hivatással. A politikai hivatás abban az értelemben, hogy a rendek hierarchikus felépítésűek, a vezetőknek és a tagoknak bizonyítaniuk kell, újra, meg újra, hogy rendelkeznek a megfelelő karizmával, hogy elöljárói, vagy csupán tagjai legyenek a rendnek. Weber szerint a szerzeteseknél a legfontosabb karizma a tisztaság, a szüzesség megléte, ezért nevezi Weber a szerzeteseket vallási virtuózoknak. A tudományos hivatás pedig oly módon köthető a szerzetesi hivatáshoz, hogy az egyház és a rend szabályait tudni kell, folyamatosan képezniük kell magukat a rendtagoknak, és ami a rendek fennmaradásának egyik legfontosabb feltétele, biztosítaniuk kell az utánpótlást, és ezt csak a rendben tanult normákkal, szabályokkal és vallási műveltséggel tehetik meg, és amit egyes rendek magasabb fokon, egyetemi, főiskolai szinten is továbbadhatnak a jövő generációjának.

A vallási hivatás egyértelműen kapcsolódik a szerzetesi hivatáshoz mindkét értelemben, ahogy Weber Lutherre hivatkozva használja. Egyszerre hív Isten a munkára, ugyanakkor az üdvösségre is. A szerzetesi hivatásnak is lehetnek objektív (személyiségjegyek, teherbírás, stb.), és szubjektív valódi, belső személyes ösztönzés egy éltre szóló küldetésre Istentől.

Az évszázadok során a szerzetesrendek számos változáson mentek keresztül, amelyek különösen abban az irányban mutattak, hogy a társadalomból elvonuló, kolostorban élő rendek nem alkalmasak az aktuális társadalmi gondok megfelelő kezelésére, mégpedig azért, mert nem részesei a hétköznapi problémáknak. A reformáció, és különösen a II. Vatikáni Zsinat után viszont már egyfajta elvárás volt a szerzetesrendektől, hogy ne elvonultan, hanem a társadalom életébe bekapcsolódva próbáljanak segítséget nyújtani.

A szerzetbe lépés motivációi az idők során átalakultak. A mai kutatások szerint a második világháború előtt egyértelműen azt lehetett mondani, hogy a szerzetesi, a papi pálya választása a társadalmi felemelkedés egyetlen csatornája volt, de mára a kérdőíves felmérésekből kiderül, hogy már nem így van, mert a szerzetbe lépők szüleinek és a jelölteknek maguknak is magasabb az iskolai végzettségük. Sokkal több lehetőségük van a társadalmi felemelkedésre, mint korábban. Jelenleg még mindig a legnagyobb befolyásoló erővel bír, ha a család hagyományos vallásgyakorló, és ha több testvér van, mert a többgyermekes családokban gyakoribb, hogy valaki az egyházi pálya felé érez hivatást, ráadásul a rendszeres vallásgyakorlás, és részvétel az egyház életében sokkal reálisabb képet fest a szerzetesi életről, és a kezdeti várakozásokat jobban igazolja a valóság.

A tanulmány elején feltett kérdésre, hogy a szerzetesi pálya döntés-e vagy hívás, úgy lehetne felelni, hogy mindenképpen egy szabad akaratból hozott döntés. Annak a döntése, hogy a személyes, belső, időről időre ismétlődően előtörő motiváción alapuló hívásra igent vagy nemet mond-e a kiválasztott személy, és nem külső kényszer miatt határoz így.

434

Irodalomjegyzék

Hevesi János, dr. Solymos Szilveszter: *Határozat a szerzetesi élet korszerű megújításáról. „Perfectae Caritatis". Magyarázat = A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. Harmadik kiadás.* Szerk. dr. Cserháti József – Dr. Fábián Árpád, Szent István Társulat, Budapest, 1986.

Némedi, Dénes: *Klasszikus szociológia 1890–1945.* Napvilág Kiadó, Budapest, 2010.

Révay Edit: *Virtuózok? Rabok? Szerzetesek? = Studia religiosa: Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szerk. Máté-Tóth András, Jahn Mária, B&T, Bába Kiadó Szeged, 1998, 114–119.

Révay, Edit: *Újrainduló szerzetesrendek egy megújuló társadalomban.* Magyar Egyházszociológiai Intézet, Státus Kiadó, Budapest–Csíkszereda, 2003.

Révay Edit: *A szerzeteshivatás motivációi – avagy a boldog rászedettek. = Közösségteremtők: Tisztelgés a magyar vallásszociológusok nagy nemzedéke előtt.* Szerk. Pusztai Gabriella, Lukács Ágnes, Debrecen University Press, Debrecen, 2014, 151–169. Forrás: http://mek.oszk.hu/13200/13202/13202.pdf (2015. 06. 07.).

Süge, Csongor: *A tudós és a hívő hivatástudata. Összehasonlító elemzés Max Weber: A tudomány mint hivatás* és *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* c. munkái alapján. Forrás: http://www.tpfk.hu/web/suge.csongor/publikaciok/Weber_2009.pdf (2015. 05. 10.).

R. Szántó Konrád: *A katolikus Egyház története II.* Ecclesia, Budapest, 1988.

Tomka Miklós, Révay Edit: *Papok, férfi szerzetesek, apácák. = Táradalmi riport.* Szerk. Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György, TÁRKI, Budapest, 1998, 216–234. Forrás: http://www.tarki.hu/adatbank-h/kutjel/pdf/a870.pdf (2014. 12. 30.)

Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Cserépfalvi, Budapest, 1995.

Weber, Max: *A tudomány mint hivatás*. In: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1998a, 127–155.

Weber, Max: *A politika mint hivatás.* In: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris, Budapest 1998b, 156–210.

435

EGERESI ZOLTÁN

Híd szerepből központi állam: a török külpolitikai kapacitások átalakulása

Bevezetés

Törökország környezetében az utóbbi két és fél évtizedben három konfliktuszóna alakult ki, így a Nyugat-Balkán, a Kaukázus és a Közel-Kelet, melyek országai ugyan változó intenzitással, de a belpolitikai bizonytalanságoktól kezdve a nyílt háborúig terjedően különböző mértékben destabilizálódtak (elég csak az Iszlám Államra gondolni).

Jelen tanulmányban elsősorban a 2002-ben hatalomra került iszlamista vezetés, az Igazság és Felemelkedés Pártja (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP) által alakított kormányok külpolitikájával foglalkozunk. 12 év hosszú idő a külpolitikai folyamatok szempontjából, hiszen az ország külpolitikája az 1. Erdoğan-kormány (2003–2007) óta sokat változott, prioritásai módosultak, emiatt főleg egy rövidebb időszakra fókuszálunk. Ez pedig a jelenlegi kormányfő (2009 és 2014 között külügyminiszter), Ahmet Davutoğlu külügyminiszteri kinevezésével veszi kezdetét, aki 2009 májusában került a külpolitikai apparátus élére, s aki aktívan kezdte el átalakítani azt. Látni fogjuk, hogy az utóbbi évek során Ankara sokkal professzionálisabbá vált a soft power eszközök alkalmazásában.

A dolgozat kulcseleme a Joseph Nye nevéhez kötődő hard power és soft power fogalompár, s azok érvényesítése a külpolitikában. Ezen módszertani kereten belül kíván egy átfogó képet adni Ankara külkapcsolatairól, szisztematikusan bemutatva a hard power és a soft power terén használt eszközöket.

A tanulmány a már említett változásokra reflektálva kívánja felvázolni a török külpolitikai törekvéseket, illetve azt a külpolitikai, geopolitika környezetet, amelyben az ország igyekszik ezeket realizálni. Ezután a szerző az erőforrásokkal, s az ezekre épülő képességekkel foglalkozik. Az elemzésben kulcsszerepet kapnak az intézmények, amelyek a török soft powert alkotják. Természetesen a soft powerből fakadóan ez egy rendkívül széles kör, így szelektálni kellett, s a terjedelmi korlátok miatt azonban csak a szerző által legfontosabbnak ítélt szerepelnek részletesebben.

436

Erőforrások: gazdaság, lakosság, rokon népek és geopolitika

A külpolitikai aktivitás elképzelhetetlen az erőforrások kihasználása nélkül. Ebben kulcsszerepet játszik a török gazdaság sikeressége, amely már több mint egy évtizede lendületes ütemben növekszik. Ennek a folyamatnak az uniós csatlakozási tárgyalások megkezdése jelentős lökést adott, hiszen ez elősegítette a külföldi működő tőke beáramlását, miközben a stabil bankrendszer és neoliberális gazdaságpolitika is a gazdaságélénküléshez vezetett. A 2008–2009-es válságot az ország különösebb megrázkódtatás nélkül átvészelte (noha 2009-ben az ország GDP-je 4,7 százalékkal csökkent, 2010-ben már kimagasló mértékben, 9,2 százalékkal bővült, emiatt az ún. visszapattanó államok közé szokás sorolni).[1] S bár az utóbbi években a növekedés lendülete lassulni látszik, európai összehasonlításban még mindig jelentősnek mondható, 2013-ban 4 százalék[2] volt.

1. táblázat: Törökország és szomszédjai összehasonlítása. Forrás: Világbank (2012) *2010-es adat

	Törökország	Azerbajdzsán	Bulgária	Görögország	Grúzia	Irán	Örményország	Szíria	Ciprus
Terület (ezer km^2)	783	86	111	132	69	1 648	30	185	9
Lakosság (millió fő)	74	9,3	7,3	11,9	4,5	76,4	2,9	22,4	1,1
GDP (milliárd USD)	789,3	66,6	50,9	248,9	15,7	552,4	9,9	73,6	22,7
GDP/fő (USD)	10 666	7 165	6 976	22 441	3 506	7 228	3 351	1 700*	26 070

Ehhez társul a viszonylag nagy lakosság (napjainkra mintegy 75-76 millió fő) révén létrejövő erős belső piac, amely az életszínvonal növekedése által nagyobb keresletet is jelent. A török népesség azonban nemcsak a határon belül jelenik meg erőforrásként, hanem a diaszpóra- és kisebbségpolitika révén a külhoni törököket is eléri a török állam.

A török külpolitikát egy további erőforrás is befolyásolja, nevezetesen a közel 100 milliós török nyelvű népesség, amely alatt nemcsak a közép-ázsiai

[1] Szigetvári Tamás: *Törökország gazdasági átalakulása és külgazdasági expanziója*. Külügyi Szemle. (2013)/1, 27.

[2] Turkish growth to be hit by rate hikes, exchange rate – IMF. http://in.reuters.com/article/2014/04/08/imf-turkey-idINL6N0N01VZ20140408 (2015. 05. 30.)

437

országokat, illetve Azerbajdzsánt, hanem az Oroszország és a Közel-Kelet néhány államában élő (lásd türkmének Irakban) törökajkú népességet is. Az identitásalapú közösség a török vezetés számára lehetővé tette, hogy egy országcsoporton belül aktívabb, dominánsabb szerepet töltsön be, különösen az 1990-es évek elején, amikor a frissen függetlenné váló közép-ázsiai államok útkeresésben voltak, s ekkor „Nagybácsiként" (*Ağabey devlet*) jelenhetett meg Törökország.[3]

Végezetül Törökország geostratégiai elhelyezkedését kell kiemelnünk, mivel az alapvetően határozza meg a külpolitikai lehetőségeit. Mint említettük, az ország saját percepciói szerint is egy biztonságpolitikailag ingatag, válságokkal szabdalt régióban helyezkedik el. Ez paradox módon kedvez a nagyhatalmi álmoknak, hiszen érintettségéből kifolyólag Törökországnak hozzá kell járulnia a válságok megoldásához. Sajátos földrajzi elhelyezkedése – hidat alkotva Európa és Ázsia határán – ráadásul szintén kedvez a politikai felértékelődésének.

Ez a kedvező földrajzi elhelyezkedés ráadásul jó alkupozíciót biztosít számára a Közel-Kelet és a Kaukázus felől érkező kőolaj és földgázvezetékek építésében, hiszen a legtöbb terv azzal számol, hogy az ország területén áthaladva valósul meg (lásd a mára elhalt Nabucco-tervet vagy a Déli Áramlatot felváltó „Török-áramlat"), így például a transzanatóliai vezeték megépítése. Mivel a közel-keleti, illetve kaukázusi országok európai piacra jutása Törökországon keresztül történik (bár vannak ezzel ellentétes törekvések), emiatt, mint látni fogjuk, Ankara igen jó pozícióban van a kedvező nyersanyagárak kiharcolása terén.

Ambíciók és célok

A török külpolitikai prioritások feltérképezéséhez több dokumentum áll rendelkezésre. Egyrészt a jelenlegi kormányprogram, amelyet a 2011-es választásokra fogadtak el, s igen ambiciózusan Törökország 2023 vízió nevet kapta.[4] Emellett át kell tekinteni a Külügyminisztérium honlapját, illetve egy török külpolitikáról szóló műben nem lehet megkerülni Davutoglu több tucat kiadást meglátott könyvét, a *Stratégiai mélységet* (*Stratejik derinlik*).

A kormányprogram címéből is látható, hogy a program nem is négy évre, hanem egyenesen tizenkettőre szólt. A külpolitikai célkitűzéseket illetően – teljes összhangban az eddig leírtakkal – az országnak a jelenleginél sokkal jobb pozíciókat kíván kiharcolni: *„Ez az ideál azon nyugszik, hogy Törökország a globális*

[3] Fatih Yalçınkaya: *Türkiye ve Orta Asya devletleri arasındaki siyasi ve diplomatik ilişkiler – hükümet üstü kuruluşlar (1992–2002). = Türk Dış Politikasında Orta Asya ve Ortadoğu,* szerk. Fahri Türk, Paradigma Akademi, Isztambul. 2013, 30.

[4] AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu. http://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon#bolum_ (2015. 05. 29.)

438

erőegyensúly fontos szereplőinek egyikévé váljon, illetve a régióban a béke és stabilitás iránt elkötelezett és azon dolgozó országok számát növelje."

Az ország külpolitikai céljainak megismeréséhez érdemes megtekinteni a Külügyminisztérium honlapját, amely rövid összefoglalót ad ezekről (Török külpolitika szinopszisa).[5] Ennek központi kérdése a biztonság, s az az igény, hogy az ország regionális biztonságszolgáltatóvá váljon: *„valójában Törökország egy olyan vezető országgá vált, amely törekszik a béke és prosperitás terjesztésére a régióján belül, a stabilitás és biztonság megteremtésére, és segít megteremteni azt a rendszert, amely elvezet a virágzáshoz, az emberi fejlődéshez és a tartós stabilitáshoz."* Ezenkívül a szinopszis tartalmazza azt a kitételt, hogy Törökország az Európai Unió tagjává kíván válni, illetve támogatja a NATO-bővítését is. Szintén megjegyzi, hogy az ország nemcsak a szomszédos térségekben kíván aktív külpolitikát folytatni, hanem távolabb, más kontinenseken is. A bilaterális kapcsolatok mellett pedig a multilaterális fórumokon is aktív kíván lenni, így az ENSZ-ben illetve a G20-ban.

A szinopszis többi részével együtt áttanulmányozva a török külpolitika főbb célkitűzéseiről az alábbiakat állapíthatjuk meg: 1) Törökország a regionális biztonságra és a 2) gazdasági kapcsolatok fejlesztésére törekszik. Ezeket a külpolitikai prioritásokat fogta össze a Davutoğlu által használt „zéró probléma a szomszédokkal" szlogen, amely 2009-től kezdődően nagyfokú külpolitikai nyitással és új eszközök – lásd mediáció – használatával zajlott. Az akadémiai karriert maga mögött tud, sokáig Erdoğan külpolitikai tanácsadójaként dolgozó külügyminiszter majd miniszterelnök a jelenlegi török geostratégiai gondolkodás Bibliájának számító *Stratejik derinlik (Stratégiai mélység)* című könyvében kifejti, hogy Törökországnak aktívabb szerepre kell törekednie kihasználva geostratégiai és (geo)kulturális, történelmi adottságait.

Bár jelen tanulmányban a Joseph Nye által használt hatalom és képességdefinícióból indultunk ki, a török külpolitika felméréséhez át kell tekintenünk a könyvben Davutoğlu által felvázolt tényezőket, amelyek révén érthetőbbé válik az ország aktivitása a vele szomszédos régiókban, különösen a Közel-Keleten. A külügyminiszter szerint egy ország nemzetközi kapcsolataiban megnyilvánuló erejét (*güç*) az állandó adottságaira (*sabit verileri*) és a potenciális adottságaira (*potansiyel verileri*) épülő egyenlet határozza meg. Az állandó adottságok közé sorolja a történelmet (*tarih*), a földrajzot (*coğrafya*), a népességet (*nüfus*) és a kultúrát (*kültür*), míg a potenciális adottságok esetében megkülönbözteti a gazdasági képességet (*ekonomik kapasite*), a technológiait (*teknoloji kapasite*) és a katonait (*askeri kapasite*).[6] Ezek mellé rendeli a stratégiai gondolkodásmódot (*stratejik zihniyet*), a stratégiai tervezést (*stratejik planlama*) és a po-

[5] Synopsis of the Turkish Foreign Policy http://www.mfa.gov.tr/synopsis-of-the-turkish-foreign-policy.en.mfa (2015. 06. 07.)

[6] Ahmet Davutoğlu: *Stratejik Derinlik*. Küre, Isztambul, 2010, 17.

439

litikai akaratot (*siyasi irade*). Ezek együttesen alkotják azt az egyenletet, amely meghatározza az ország erejét, az alábbi formában:

Erő = [(történelem + földrajz + népesség + kultúra) + (gazdasági képességek + technológiai képességek + katonai képességek)] × (stratégiai gondolkodás × stratégiai tervezés × politikai akarat)[7]

Davutoğlu ezt az elméleti keretet vezeti végig a könyvén.

A *Stratégiai mélység*ben zónákra osztotta az országot körülvevő régiókat, meghatározott célokat és eszközöket rendelve az azokban folytatandó külpolitika számára. A könyv fontos volt abból a szempontból, hogy ugyan megtartotta a NATO- és EU-s elköteleződést, azonban a történelmi, földrajzi, kulturális predesztináltság miatt nyitott a muszlim országok, a Közel-Kelet felé is, ami az addigi kemalista külpolitikának kevésbé képezte részét. A török ambíciókat kifejezve Davutoğlu a korábbi „híd szerepet" elvetve meghirdette a központi állam (*merkez ülke*) koncepcióját, emellett pedig egész sor kifejezést alkotott (illetve régieket alkalmazott újra) a török külpolitika újszerűségének hangsúlyozására (értsd: a branding), mint a ritmikus diplomácia, többdimenziós külpolitika, nyilvános diplomácia.[8]

Kapacitások és képességek

Hard Power

Hadsereg mint kényszerítő eszköz

Az anyagi források növekedése lehetővé tette, hogy olyan, jellemzően a hard power témakörébe rendelt képességek is fejlődjenek, mint a hadsereg. A konfliktuszónák gyűrűjében lévő ország számára kulcsfontosságú, hogy ne csak olyan hadserege legyen, amely képes a belső problémákkal – az elmúlt tíz évben jellemzően a kurd terrorszervezet, a PKK jelentette fenyegetés –, de akár külföldi missziók végrehajtására is, illetve megfelelő elrettentő erőt képviseljen az esetleges Törökország elleni támadások visszatartására.

Ez utóbbit erősen befolyásolja, hogy Törökország 1952 óta a világ egyik legerősebb katonai szövetségének, a NATO-tagja, ami a kollektív védelemnek köszönhetően mind ez idáig szavatolta az ország határainak védelmét. Az elrettentés mérésére nincs megfelelő objektív rendszerünk, azonban beszédes, hogy az országot nem érte szimmetrikus háborús támadás az utóbbi évtizedekben sem.[9]

---

[7] *Uo.*

[8] Ezekről a kifejezésekről lásd részletesebben: Yeşiltaş – Balcı, 2010, 9–34. (2010/2011)

[9] Ahmet Davutoğlu török külügyminiszter szerint az ország nem biztonságfogyasztó, hanem éppen térségének stabilitásához járul hozzá. A török véleményről lásd bővebben: Ahmet Davutoğlu: *Transformation of NATO and Turkey's Position*. Perceptions. (2012)/1, 7–17.

440

A számok talaján állva tudjuk, hogy Törökország rendelkezik a NATO második legnagyobb létszámú hadseregével. 2012-ben a hadsereg öt fegyvernemének szolgálók összlétszáma a tartalékosokkal és a mintegy 100 ezer főt kitevő paramilitáris egységekkel együtt 990 ezer fő volt. A SIPRI szerint 2012-ben a világ 15. legnagyobb katonai költségvetésével rendelkező állama,[10] s az erre fordított kiadások összege (2013-ban 37,562 milliárd török líra, a GDP 2,39 százaléka)[11] felülmúlja a legtöbb szomszédos országét, kivételt valószínűleg csak Irán képez, amelynek katonai kiadásairól azonban még kevésbé állnak rendelkezésre megbízható adatok.

Ezzel párhuzamosan jelentős fejlődés indult a török hadiiparban, amely immár nemcsak a hazai igények minél szélesebb körű kielégítésére törekszik, hanem a nemzetközi piacokon is meg kívánja vetni a lábát. A futó projektek közül a legfontosabb a saját harckocsi kifejlesztése, az Altay tank, melynek a tervek szerint hamarosan elkezdik a sorozatgyártását.

A hadsereg fenyegető, kényszerítő eszközként való „bevetésének" a legjobb példáját az 1998-as szír konfliktus adja. Az Abdullah Öcalan vezetése alatt álló kurd katonai szervezet, a PKK megalakulásától kezdve jelentős támogatásban részesült Szíriától, amely nemcsak pénzt juttatott neki, hanem bázisokat is biztosított számára. A PKK ezt kihasználva egyre komolyabb akciókat hajtott végre, amely az 1990-es évekre destabilizálta Kelet-Törökországot, ahol szükségállapotot vezettek be és állandósultak az aszimmetrikus hadviselést folytató szervezet és a török fegyveres erők közötti harcok. Mivel diplomáciai eszközökkel Ankara nem volt képes rávenni a szír vezetést arra, hogy felhagyjon a szervezet támogatásával, ezért komolyabb lépésre szánták el magukat: 1998 szeptemberében Atilla Ateş, a szárazföldi erők parancsnoka bejelentette, hogy a „türelem a végéhez közeledik," majd ezt követően több török vezető is hasonlóan nyilatkozott, ami de facto háborús fenyegetést jelentett Damaszkusz számára.[12] Ennek hatására végül a szír vezetés visszakozott. A török kényszerítés megtette hatását: Adanában megállapodás született, s Öcalannak még az év folyamán el kellett hagynia Damaszkuszt, akit 1999 elején a kenyai görög nagykövetségen sikerült elfognia a török titkosszolgálatnak.

Gazdaság, földrajz és víz

Az erőteljes gazdasági nyitást folytató, új piacok megszerzésére törekvő Törökország gazdasági szankciók bevezetésére kevéssé vállalkozhat. Sőt, a kőolajban és földgázban szegény ország jelentős mértékű behozatalra szorul, ami

[10] SIPRI: The countries with the highest military expenditure in 2012. http://www.sipri.org/research/armaments/milex/Top%2015%20table%202012.pdf (2015. 05. 29.)

[11] Nurhan Yenitürk: *Measuring Turkish Military Expenditure*. SIPRI Insights on Peace and Security. (2014)/1, 12.

[12] Kaan Gaytancioğlu: *Türkiye-Suriye ilişkileri (1946–2012) = Türk Dýş Politikasýnda Orta Asya ve Ortadoğu* szerk. Fahri Türk. Paradigma Akademi: Isztambul. 2013, 91–93.

441

komoly energiafüggőséget eredményez. Mindkét nyersanyagból több mint 90 százalékos az ország függősége. A legfontosabb partnerek 2012-ben a kőolajbeszerzés terén Irán (35%), Irak (17%), Szaúd-Arábia (13%) és Oroszország (10%) voltak,[13] míg földgázból szükségleteinek 54 százalékát Oroszországból, 18 százalékát Iránból és 9 százalékát Azerbajdzsánból szerezte be.[14] A fentebbi arányok alapján érthető, hogy Ankara mind Moszkvával, mind Teheránnal jó kapcsolatok kiépítésére törekszik.

Tehát míg az energiafüggősége miatt Törökország meglehetősen kiszolgáltatott, illetve az új piacok megszerzése miatt kevésbé vethet be gazdasági kényszerítő eszközöket, addig geostratégiai elhelyezkedését kihasználva már képes gazdasági előnyöket kicsikarni. Törökország szinte megkerülhetetlenné vált a tőle keletre elterülő országok európai piacra történő lépésének, különösen a kőolaj és földház tekintetében (Baku–Tbilisi–Ceyhan kőolajvezeték stb.)

Törökország további nagy aduja a vízkészlete. Köszönhetően annak, hogy a Közel-Kelet két nagy folyama, a Tigris és az Eufrátesz az ország keleti tartományaiban erednek, az ország közvetve jelentős szerepet játszik Szíria és Irak vízellátásában. Amikor az 1960-as évektől megindult ezeken a folyókon a duzzasztógátak építése, mind Damaszkusz, mind Bagdad fenyegetést látott a török lépésben, mivel attól tartottak, hogy ezáltal Ankara megfoszthatja őket a vízkészletük jelentős részétől. Emiatt 1987-ben Szíria és Törökország már megegyezést írt alá, melyben az utóbbi vállalta, hogy évente 500 köbméter/másodperc vizet garantál,[15] ezt 1994-ben az ENSZ-nél is regisztrálták. Ennek ellenére továbbra is konfliktusforrás maradt a vízkérdés.

Soft Power

Erőforrásokból képességek

Összességében az előző oldalakon említett erőforrások közül – a politikai akarat mellett – a gazdaság lendületes bővülése járult hozzá az aktívabb külpolitikához. Ezt az intézményi infrastruktúra változását eredményezte, amely kétirányú folyamatot jelentett: 1) a már létező intézmények szervezeti bővülését, és 2) új intézmények felállítását. Az előbbire kiváló példát szolgáltat a külkapcsolatokért felelős Külügyminisztérium, amely mind jelentősebb összegeket kapott a költségvetésből.

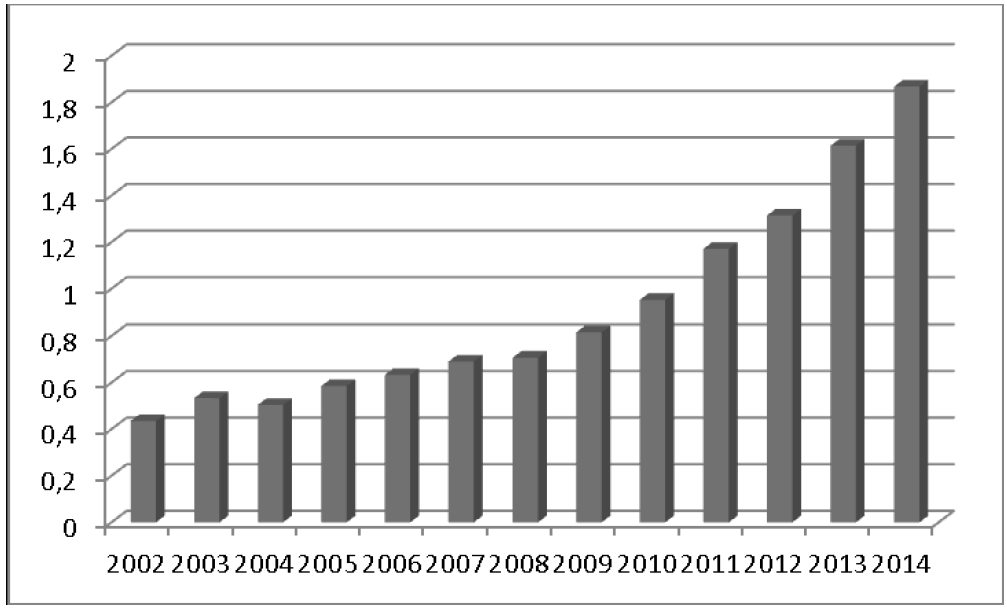
---

[13] Turkey. IEA. 2013. http://www.iea.org/publications/freepublications/publication/2013_Turkey_Country_Chapterfinal_with_last_page.pdf (2015. 05. 30.)

[14] Uo.

[15] Maden, 2011, 35. http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011113_inceleme2.pdf (2015. 06. 02.)

442



1. diagram. A Külügyminisztérium költségvetésének változása 2002 és 2014 között, milliárd YTL. Forrás: Resmi Gazete, Külügyminisztérium, saját gyűjtés

A minisztériumra fordított összegek növekedésével párhuzamosan az ott dolgozók száma is emelkedett, illetve felgyorsult az eddig „elhanyagolt" régiókban az ország diplomáciai képviseleteinek felállítása. Míg a 2000-es évek elején a külügyi szolgálatban lévők száma nem érte el az 1500 főt, addig ez 2014 áprilisára 2183-ra nőtt. A kirendeltségek esetén hasonló dinamikát láthatunk: azok száma a 2002-es 163-ról 2013-ra 221-re emelkedett (129 nagykövetség, 80 főkonzulátus, 11 állandó kirendeltség és egy kereskedelmi iroda). A mintegy 58 új nagykövetség, illetve főkonzulátus nagyobb része Afrikában, Ázsiában és Dél-Amerikában nyílt. Igen látványos volt az előretörés az előbbi kontinensen, ahol a 2002-ben még csak 12 nagykövetség és 2 főkonzulátus működött, addig számuk 2013-ban 35 nagykövetségre és 4 főkonzulátusra növekedett. Ezzel Törökország 2013-ban a hetedik legtöbb kirendeltséggel rendelkező állam lett, s maga mögé utasított olyan országokat, mint Spanyolország, Németország és Japán.[16]

Ebből a változásból természetesen nem következik az, hogy az új diplomáciai missziók révén Törökország a világ legbefolyásosabb országává vált vol-

[16] 10 yılda 58 yeni temsilcilik: Türkiye'nin yurtdışındaki temsilcilik sayısı 221'e çıktı. http://www.kdk.gov.tr/sayilarla/10-yilda-58-yeni-temsilcilik/41 (2015. 06. 05.)

443

na, azonban 1) egyszerre jelzi az ország elkötelezettségét az aktívabb (kül)politikai jelenlét iránt, illetve 2) kiépül egy olyan intézményrendszer, melynek révén könnyebbé válik az állami célok elérése, így például a gazdasági jelenlét erősítése, lobbizás olyan országokban, ahol korábban egyáltalán nem számolhattunk semmiféle török jelenléttel.

A külkapcsolatokat közvetett módon befolyásoló Vallási Ügyek Elnöksége, közismert nevén a Diyanet, amely elsődlegesen a hazai mecsetek fenntartásáért felelős, de külpolitikai téren is aktív (így konferenciák szervezése, külföldi mecsetek fenntartása, imámok küldése stb.) is hasonló fejlődésen ment keresztül.[17] Az intézmények megerősítésére másik kiváló példa a török hírügynökség, Anadolu ajansı, amelynek 2020-ra a világ első 5 hírügynöksége közé kell kerülnie, s a tervek szerint ekkorra mintegy 11 különböző nyelven jelenteti meg híreit.[18]

Az intézményalapításra szintén több példát lehet hozni, így létrejött a Yunus Emre kulturális központok hálózata, vagy az uniós csatlakozási tárgyalások koordinálására külön minisztériumot hoztak létre, több százmillió lírás költségvetéssel. Szintén ehhez a hullámhoz tartozik az elsősorban a külföldön élő törökökkel, de a rokon népekkel is foglalkozó Külhoni Törökök és Rokon Népek Elnöksége (*Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı* – YTB).

Nyilvános diplomácia

A nyilvános diplomácia a török külpolitika felértékelődött Ankara számára, ezen a területen az utóbbi években erőteljes intézményesülési folyamatot látunk. Ennek bemutatása előtt röviden utalnunk kell arra, hogy definíciónk szerint a nyilvános diplomácia az államoknak egy adott ország közvéleményének megnyerésére, befolyásolására és tájékoztatására irányuló gyakorlatát jelenti.[19] Jelen tanulmányban a nyilvános diplomáciát kissé szélesebb fogalmi alapokra helyezve kifejezetten a Törökországról szóló diskurzus befolyásolására szolgáló eszközrendszerként fogom fel: ez egyszerre lehet az agenda-setting és az attraction eszköze.

Ebbe elvileg elég széles eszköztár tartozhat, így a kulturális intézetektől a diplomaták nyilatkozatain keresztül a parlamenti baráti bizottságokig szinte mindent idesorolhatunk, azonban fogalomdefiniálásunk szerint csak a kifejezetten a diszkurzív tér alakítására szolgáló intézményekkel foglalkozunk, így a

---

[17] Lásd bővebben: Burak Gömüş: *Diyanet Işleri Başkanlığın Orta Asya Politikası = Türk Dış Politikasında Orta Asya ve Ortadoğu,* szerk. Fahri Türk, Paradigma Akademi, Isztambul. 2013, 45–82. és Şenol Korkut: *The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia after the Cold War.* Acta Slavica Iaponica. (2010)/28, 117–139.

[18] Anadolu Ajansı Kürtçe yayına başlıyor. http://www.gazeteciler.com/roportaj/anadolu-ajansi-kurtce-yayina-basliyor-64805h.html (2015. 05. 26.)

[19] Nagy Lilla: *Nyilvános diplomácia – értelmezések.* Grotius, 2008. http://www.grotius.hu/doc/pub/MHGOPL/86%20nagy%20lilla.pdf (2015. 05. 29.)

444

Nyilvános Diplomáciai Koordinációs Központtal, illetve a Yunus Emre Kulturális Intézetekkel.

Kifejezetten a public diplomacy gyakorlására hoztak létre 2010-ben[20] egy külön intézményt, a miniszterelnökség alá rendelt Nyilvános Diplomáciai Koordinációs Központot (*Kamu Diplomasi Koordinatörlüğü* – KDK). A szervezet elsősorban Törökországban aktív, hiszen a lakossághoz igyekszik közelebb vinni a török külpolitikát, valamint a szakmai fórumként szolgál, mivel rendszeresen rendeznek szakértők bevonásával konferenciákat, találkozókat. A KDK tevékenysége három kategóriára osztható:

1. Egyetemi programok, amelyek a fiatalok, kutatók és szakértők bevonásával igyekszik bemutatni a török külpolitika célkitűzéseit, eredményeit és az előtte álló célkitűzéseket.
2. Politikai kapcsolatok kiépítése, amely elsősorban a nemzetközi közösség megnyerésére fókuszál. Ennek lényege, hogy vagy nemzetközi konferenciákon, vagy pedig egy országban, egyetemi partnerekkel együttműködve mutatják be a török külpolitikát. A célközönség ezúttal is az értelmiség.
3. A szervezet a médiakapcsolatokkal is foglalkozik, mind a hazai, mind a külföldi tudósítóknak igyekszik megfelelő információkat szolgáltatni Törökországról. Ennek megfelelően rendszeresen rendeznek az országban lévő külföldi újságírók számára sajtótájékoztatókat egy-egy releváns ügyben.

Szintén a közvélemény befolyásolására létrehozott kulturális intézetek hálózata is nagy fejlődésen ment keresztül 2007 után Törökországban. Ekkor alapították meg a neves 13–14. századi, török nyelven író szúfi költőről, Yunus Emréről elnevezett alapítványt, amely egy mára már több tucat fiókintézményből álló kulturális intézet hálózatot hozott létre.

Profiljukból fakadóan az intézetek elsősorban török nyelvoktatást biztosítanak az oda látogatóknak, illetve a török kultúrával kapcsolatos programokat szerveznek, ezáltal is megismertetvén a célország társadalmát Törökországgal. Ugyanakkora török diaszpóra identitásának megőrzésében is szerepet játszanak. Jelenleg több mint 30 kulturális intézet működik világszerte,[21] köztük Magyarországon.

Fejlesztési és humanitárius segélyezés

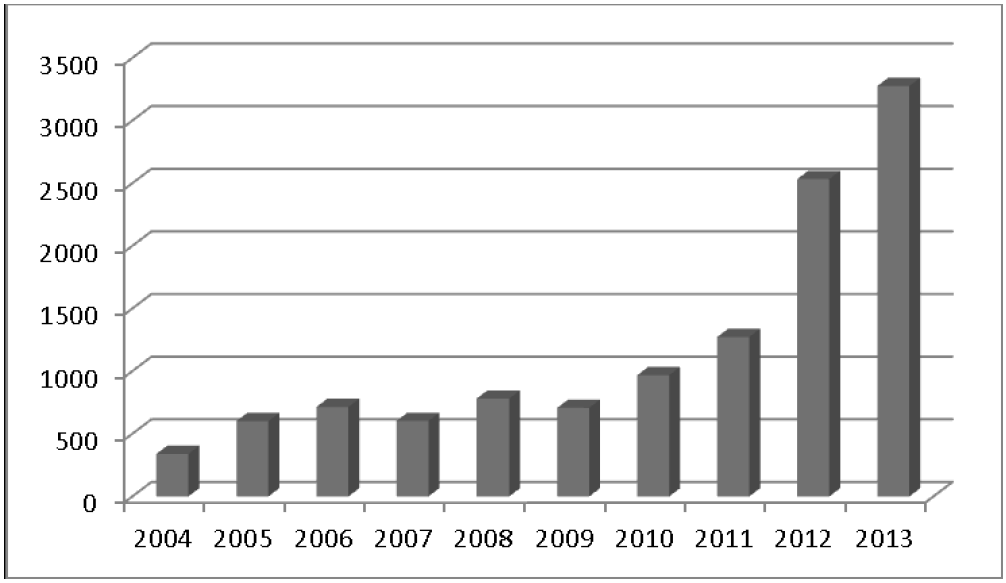
Az utóbbi évek folyamán a török fejlesztési és a humanitárius segélyezés,[22] mint eszköz is nagy hangsúlyt kapott a török külpolitikában. Az előbbinek

[20] KDK, http://www.kdk.gov.tr/kurumsal/kurulus/7 (2015. 05. 29.)
[21] Yunus Emre Enstitü: Kurumsal, http://yee.org.tr/turkiye/tr/kurumsal (2015. 05. 31.)
[22] A kétféle segélyezés közötti különbségről lásd bővebben: Paragi Beáta et al.: *Nemzetközi fejlesztési segélyezés*. Budapest, TeTT Consult, 2007, 166–167.

445

egyik fő – de nem egyetlen – aktora a Török Együttműködési és Fejlesztési Elnökség (*Türk Işbirliği ve Kalkınma Idaresi Başkanlığı* – TIKA), amelyet még 1992-ben hoztak létre a közép-ázsiai török államok támogatására, s ezáltal Ankara pozícióinak erősítésére. 2002 után az intézmény a Külügyminisztérium alól átkerült a Miniszterelnökséghez, illetve ezzel párhuzamosan a költségvetése is növekedésnek indult, s megugrott a külföldi kirendeltségek száma is: 2002-ben még összesen 12 külföldi irodát működtetett, addig ez 2011-ben 25-re, 2012-ben pedig 30 fölé emelkedett.[23] A kezdeti, közép-ázsiai jelenlét után a szervezet irodákat nyitott Délkelet-Európában, az utóbbi években pedig Afrikában jelentek meg a TIKA-irodák.[24]

A török fejlesztési segélyezésre (*Official Development Assistance* – ODA) fordított összegek is látványosan emelkedtek az utóbbi években. A GNI-n belüli arány is növekedett, a 2002-es 0,04 százalékról 2013-ra 0,42 százalékra.



2. diagram. A török ODA növekedése, millió dollár. Forrás: OECD

2012-ben a legtöbb segély Egyiptomba került, amely 503,6 millió dollárt kapott. Ez hatalmas változást jelent, ha figyelembe vesszük, hogy az előző években jellemzően 100-170 millió dollár közötti támogatásban részesült az „első

[23] TIKA: Hakkında, http://www.tika.gov.tr/tika-hakkinda/1 (2015. 05. 31.)

[24] A szervezet a hagyományosnak számító fejlesztési feladatok – iskola- és kórházépítés, felújítás, csatornázás, egyéb infrastrukturális beruházások – végzésén túl a volt oszmán területeken (főleg a Balkánon) projekteket hajtott végre a régi mecsetek, oszmánkori hidak, épületek felújítása terén.

446

helyezett" Afganisztán és Pakisztán.[25] A nagyarányú növekedésben – különösen annak fényében, hogy az előző években Egyiptom még csak nem is szerepelt a tízes lista alján sem – közrejátszott, hogy Mubarak 2011. februári bukásával, illetve a Szaid Murszi megválasztásával egy az AKP-hoz hasonló iszlamista párt, a Muszlim Testvériség került hatalomra, amivel Ankara igyekezett szoros kapcsolatot kiépíteni.

A fejlesztési segélyezéshez képest általában nagyobb médianyilvánosságot kapó humanitárius segélyek terén is egyre aktívabb lett állam[26] és a török lakosság is.[27] Ennek a legfőbb állami aktorai Külügyminisztérium és a Miniszterelnökség valamint a kvázi-kormányzati szervezet, a Török Vörös Hold (*Türkiye Kızılayı*). Az utóbbi 2012 több mint 5 milliárd dollárnyi segélyt osztott szét.[28]

Diaszpóra és kisebbségpolitika

Noha a diaszpóra- és kisebbségpolitika elsősorban a nemzetpolitika témakörében szokott felmerülni, azonban jelen esetben két tényező indokolta a tanulmányban történő szerepeltetését. Egyrészt a diaszpóra jelentős mértékben alakíthatja egy másik ország közvéleményét 1) közvetve (lásd török bevándorlók integrációjából eredő problémákat Németországban, mely erősen rányomja bélyegét az uniós csatlakozásról kialakult diskurzusra), 2) közvetlenül a médiába kerülő szereplők (emigráns vagy ott született újságírók és kutatók) révén. Másrészt a diaszpóra tagjai döntéshozói pozíciókba kerülve valamint lobbi csoportokat alkotva – elvileg legalábbis – szintén Törökország javára szolgáló intézkedéseket hozhatnak (lásd török származású képviselők jelenléte a nemzeti vagy az európai parlamentben).

Nem véletlen, hogy külön diaszpóra stratégiát dolgozott ki a Török Külgazdasági Kapcsolatkért felelős Hivatal (DEIK),[29] amely nemcsak a külföldön élő törökség gazdasági támogatására számít, hanem a politikaira is. Ehhez nyilvánvalóan szükséges volt egy olyan rendszer kiépítése, amely lehetővé teszi a külhoni törökség befolyásolását. Nyilvánvalóan a török diaszpóra és a határon túli kisebbségek identitásának megőrzésének igénye alapvetően a nemzetpolitikához tartozik, azonban ez összekapcsolódik akár teljesen profán

---

[25] CPA donor, OECD 2014, http://webnet.oecd.org/dcdgraphs/CPA_donor/ (2015. 06. 01.)

[26] Turkey's Humanitarian Assistance: The Fourth Largest Donor State. http://uscpublicdiplomacy.org/blog/turkey%E2%80%99s-humanitarian-assistance-fourth-largest-donor-state (2015. 06. 01.)

[27] Andrea Binder – Ceyda Erden: *From dwarf to giant – Turkey's contemporary humanitarian assistance.* Conference Paper. 2013. http://www.gppi.net/fileadmin/media/pub/2013/binder-erten_2013_event_turkey-humanitarian-perspectives.pdf (2015. 05. 28.)

[28] *Uo.* 6.

[29] Dünyada Diaspora Stratejileri ve Türk Diasporası için Öneriler. DEIK 2011. http://www.deik.org.tr/2886/D%C3%BCnyada_Diaspora_Stratejileri_ve_T%C3%BCrk_Diasporas%C4%B1_i%C3%A7in_%C3%96neriler.html (2015. 06. 01.)

447

belpolitikai érdekekkel (a diaszpóra jelentős része állampolgár is, így nem mindegy, hova szavaz ez a több milliós közösség).

Ezáltal közvetve a török diaszpóra és kisebbségek védelmére, aktivizálására létrehozott intézmények török puhahatalmi eszközökké válnak. Ebben kulcsszerepet játszik a vallási ügyekért felelős Diyanet, amely alapítványokon keresztül, így például Németországban a Török-Iszlám Vallásügyi Egyesület révén (*Diyanet Işleri Türk-Islam Birliği* – DITIB),[30] több száz mecsetet működtet Nyugat-Európában, illetve imámok küldésével koordinálja a hitéletet.

Továbbá a Külhoni Törökök és Rokon Népek Elnökségének (*Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı* – YTB) 2010-es létrehozása révén ez a diaszpóra-politika is egységesült, s keretet kapott. Az intézmény nemcsak a külhoni törökök kulturális programjaiért felelős, de a rokon népekkel (közép-ázsiai török köztársaságok, balkáni muszlimok) is kapcsolatot tart fenn. Külön említést érdemel, a diaszpóra stratégiában azok csoportja, akik nem török származásúak, azonban tartós kapcsolatba kerültek a török kultúrával azáltal, hogy az országban éltek vagy tanultak (*yakınlık diasporası*). Fontos hangsúlyozni, hogy a török külpolitika ezeket az embereket is fontos célcsoportnak tartja, mivel ők is hozzájárulhatnak az ország pozitívabb megítéléséhez (egyéb előnyök mellett). A „külföldiek" felé történő nyitás legfontosabb jele a törökországi ösztöndíj-lehetőségek számának növelése (YTATB vagy a TÜBITAK által), amely hozzájárult az utóbbi évtized folyamán a Törökországban tanuló hallgatók számának ugrásszerű emelkedéséhez.

Nemzetközi szervezetek

Törökország nemzetközi súlyának növelése érdekében Ankara mindig is igyekezett több nemzetközi szervezetbe tagságot nyerni. Ezt a stratégiát követi a világ majd' minden országa, hiszen ennek révén nagyobb befolyásra tehet szert, illetve részesülhet a nemzetközi szervezet által termelt „javakból." Az AKP-kormányok egyik legnagyobb külpolitikai sikere a nem állandó ENSZ BT-tagság megszerzése volt 2008-ban.[31] Még tagként 2010-ben nagy port kavarva Brazíliával együtt megoldási javaslatot terjesztett elő az iráni kérdés megoldására.[32] Ez az időszak a török közvetítő politika „virágkorát" is jelentette egyben, amely Davutoğlu kinevezésével vette kezdetét,[33] s az arab tavaszig tartott.

---

[30] Lásd: Zeynep Yanaşmayan: *Role of Turkish Islamic Organization in Belgium: The Strategies of Diyanet and Milli Görüs*. Insight Turkey (2010)/1, 139–161.

[31] A törökök megválasztásáról lásd bővebben: Berdal Aral: *Turkey in the UN Security Council: Its Election and Performance*. Insight Turkey. (2009)/4, 151–168.

[32] Erről lásd bőveben: N. Rózsa Erzsébet: *A török–brazil–iráni megállapodás, avagy elkerülhetők-e az ENSZ BT Iránnal szembeni újabb szankciói?* Magyar Külügyi Intézet Gyorselemzések (2010)/5.

448

Ki kell emelni Törökország és a közép-ázsiai, illetve más török államok, autonóm területek közötti kapcsolatokat. Ugyan ez a kulturális-identitásbeli közösségre épül, azonban Ankara ezt az erőforrást politikai céljai eléréséhez használhatja fel. Továbbá Ankara ezen török államok közül megpróbált domináns pozíciót kiépíteni, amihez több intézményt hozott létre (illetve támogatta a létrehozásukat), melyek a kulturális fórumon kívül politikai, döntéshozatali találkozókat is szolgáltatnak. Az első ilyen szervezet az 1993-ban létrehozott a Török Kultúra Nemzetközi Közösségének (*Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı*, TÜRKSOY) szervezete volt. 2008-ban hozták létre a nemzeti parlamentek közötti együttműködés előmozdítására a Török Nyelvű Országok Nemzetgyűlését (TürkPA). Ezt követte a Török Nyelvű Országok Együttműködési Tanácsának (*Türk Dili Konuşan Ülkeler ışbirliği Konseyi,* TÜRKKON) létrehozása, amely nemcsak politikai együttműködési fórum, hanem a többi, pántörök intézmény számára is ernyőszervezet kíván lenni. A TÜRKKON-nak alárendelve alapították meg 2011-ben Kazahsztánban a Török Nyelvű Országok Üzleti Tanácsát, illetve 2012-ben a tudományos együttműködés illetve kutatások előmozdítására szolgáló Török Akadémiát.[34]

Konklúzió

E tanulmány nem kívánja eldönteni azt a kérdést, hogy a török külpolitika sikeresnek tekinthető-e, vagy igazak-e azok a vádak, hogy erőforrásaihoz képest túlterjeszkedett, vagy pedig megbukott-e a zéró probléma a szomszédokkal politikája. Nem lehet egyértelmű választ adni ezekre a kérdésekre, mivel ezek nemcsak a rendelkezésre álló képességektől, hanem a politikai döntéshozatal helyességéről, illetve a befolyásolni kívánt ország belpolitikai, Törökországtól sokszor független történéseitől is függ.

Ehelyütt inkább csak olyan tényezőkre, illetve „eredményekre" kívánok rámutatni, amelyek könnyebbé teszik a külpolitikai változások, valamint az ezeket előidéző eszközök eredményességének értékelését.

1. Törökország fontosságának megítélése megnövekedett a közel-keleti arab társadalmakon belül. Mivel a „közel-keleti nyitás" tekinthető az utóbbi évek AKP-kormányainak legnagyobb politikai projektjének, míg a 2005-ös uniós csatlakozási tárgyalások megkezdése után a nyugati, illetve Nyugat iránti érdeklődés jelentősen alábbhagyott, emiatt a Közel-Keleten elért eredmények a legrelevánsabbak a külpolitika értékelésénél. A különböző arab országokban folytatott közvélemény-kutatások

[33] Davutoğlu véleményét a mediációról lásd: Ahmet Davutoğlu: *Turkey's Mediation: Critical reflections from the field.* Middle East Policy. (2013)/1, 83–90.
[34] Alçınkaya, *I. m.*.

449

Törökország megítélésének jelentős javulásáról számolnak be, különösen a 2010-es évek elejéig.[35]

2. A 2011 elején kezdődő „arab tavasz" idején Törökország sikeresen került a nemzetközi közösség érdeklődésének homlokterébe, amelyet főleg a „török modellre" épülő diskurzus tematizált. Valószínűleg a térség politikájára gyakorolt befolyás valószínűleg ekkor érhetett a csúcsára, hiszen abban az évben megindult az iszlamista szervezetek menetelése a hatalomba (Tunézia és Egyiptom), illetve a Líbiában sikeresen és időben „váltott" partnert a török vezetés, így a háború ellenére a török érdekek kevésbé sérültek. A diszkurzív térben nagyon erősen érvényesült a török modell jelszava, már 2011 tavaszától, amely a legtöbb helyen az iszlamista pártok demokratikus hatalomra kerülését, illetve az ország gazdasági-politikai modernizációját prognosztizálta. Ennek a korszaknak emblematikus jele volt, amikor a Time magazin címlapjára került Recep Tayyip Erdoğan miniszterelnök. Ekkor úgy tűnt, hogy egy stabilabb régió fog létrejönni, amelyben Törökországgal baráti rezsimek fognak hatalomra kerülni úgy, hogy ezek a török politikai-gazdasági támogatás fejében partnerei lesznek Ankarának.
3. A kedvezőtlen 2012–2013-as régiós változások miatt (Murszi bukása Egyiptomban, elhúzódó háború Szíriában) e török külpolitika sikerességének megítélése visszájára fordult.[36] Ezt főleg Szíria kapcsán szokás hangsúlyozni. Ankara Szíriában is ugyanazt a taktikát követte, mint Líbiában: a török érdekeltségek védelme miatt igyekezett egyensúlyozni a diktátorok és a felkelők között, s több hónapon keresztül a helyzet békés rendezésére sarkallta Aszadot. Ez csak akkor változott meg, amikor Ankara 2011 végén úgy ítélte meg, hogy a felkelők fognak győzni, s sok más országhoz hasonlóan kihátrált az addig szövetséges diktátor mögül. Napjainkra már nyilvánvalóvá vált, hogy az Aszad rezsim nem bukott meg, s a korábbi döntés miatt Szíriában a török külpolitika zsákutcába került. A kiépült intézményrendszer ellenére a Közel-Keleten is csökkent az állam támogatottsága.
4. Végezetül fontos megjegyezni, hogy a török külpolitikáról szóló vitában, melyet főleg a közel-keleti helyzet tematizál, kevéssé jelennek meg olyan területek, ahol szintén jelentős nyitás zajlott, illetve zajlik. Itt gondolhatunk a Balkánra, ahol kiválóan épülnek a kapcsolatok, vagy Afrikára, ahol jelentős diplomáciai offenzíva játszódik le.

[35] Altunışık, 2010. http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/Arap%20Dunyasinda%20Turkiye%20Alg%C4%B1s%C4%B1_06.2010.pdf (2015. 06. 01.)

[36] Akgün et al. 2013. http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/03122013120651.pdf (2015. 06. 01.)

450

Irodalomjegyzék

Kamu Diplomasi Koordinatörlüğü: *10 yılda 58 yeni temsilcilik: Türkiye'nin yurtdışındaki temsilcilik sayısı 221'e çıktı*. Forrás: http://www.kdk.gov.tr/sayilarla/10-yilda-58-yeni-temsilcilik/41 (2015. 06. 01.)

Ahmet Davutoğlu: *Transformation of NATO and Turkey's Position*. Perceptions. (2012)/1, 7–17.

Ahmet Davutoğlu: *Stratejik Derinlik*. Küre, Isztambul, 2010.

Ahmet Davutoğlu: *Turkey's Mediation: Critical reflections from the field.* Middle East Policy. (2013)/1, 83–90.

AKP: AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu. http://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023- siya si-vizyon#bolum (2015. 06. 01.)

Aleksandra Jarosiewicz: *Southern Gas Corridor managed by Azerbaijan and Turkey*. OSW. 2012. http://www.osw.waw.pl/en/publikacje/osw-commentary/2012-07-18/souther n-gas-corridor-managed-azerbaijan-and-turkey (2015. 06. 01.)

Anadolu Ajansı: Kürtçe yayına baºlıyor. http://www.gazeteciler.com/roportaj/anado lu-ajansi-kurtce-yayina-basliyor-64805h.html (2015. 06. 01.)

Andrea Binder – Ceyda Erden: *From dwarf to giant – Turkey's contemporary humanitarian assistance.* Conference Paper. 2013. http://www.gppi.net/fileadmin/media/pub/20 13/binder-erten_2013_event_turkey-humanitarian-perspectives.pdf (2015. 05. 28.)

Berdal Aral: *Turkey in the UN Security Council: Its Election and Performance*. Insight Turkey. (2009)/4, 151–168.

Burak Gömüş: *Diyanet Işleri Başkanlığın Orta Asya Politikası = Türk Dış Politikasında Orta Asya ve Ortadoğu,* szerk. Fahri Türk, Paradigma Akademi, Isztambul. 2013, 45–82.

OECD: CPA donor, 2014 http://webnet.oecd.org/dcdgraphs/CPA_donor/ (2015. 05. 30.)

DEIK: *Dünyada Diaspora Stratejileri ve Türk Diasporası için Öneriler.* 2011. http://www. deik.org.tr/2886/D%C3%BCnyada_Diaspora_Stratejileri_ve_T%C3%BCrk_Diasp oras%C4%B1_i%C3%A7in_%C3%96neriler.html (2015. 06. 02.)

Fatih Yalçınkaya: *Türkiye ve Orta Asya devletleri arasındaki siyasi ve diplomatik ilişkiler – hükümet üstü kuruluşlar (1992-2002). = Türk Dış Politikasında Orta Asya ve Ortadoğu,* szerk. Fahri Türk, Paradigma Akademi, Isztambul. 2013, 25–43.

Julia Benn at al.: *Getting closer to the core – measuring country programmable aid*. OECD Development Brief. 2012. 1. sz. http://www.oecd.org/dac/aid-architecture/4556 4447.pdf (2015. 05. 29).

Kaan Gaytancioğlu: *Türkiye-Suriye ilişkileri (1946–2012) = Türk Dış Politikasında Orta Asya ve Ortadoğu,* szerk. Fahri Türk. Paradigma Akademi: Isztambul. 2013, 83–121

Kamu Dilomasi koordinatörlügü: Kurulu? http://www.kdk.gov.tr/kurumsal/kurulus/7 (2015. 06. 01.)

Kemal Kirişci: *The transformation of Turkish foreign policy: The rise of the trading state.* New Perspectives on Turkey. (2009)/40, 29–57.

Ministry of Foreign Affairs: Main Issues (of the Turkish Foreign Policy) http:// www.mfa.gov.tr/sub.en.mfa?395d59f6-c33c-4364-9744-cff90ec18a3e (2015. 05. 27.)

Meliha Benli Altunışık: *Arap Dünyasında Türkiye algısı.* TESEV. 2010. http://www. tesev.org.tr/assets/publications/file/Arap%20Dunyasinda%20Turkiye%20Alg%C4 %B1s%C4%B1_06.2010.pdf (2015. 06. 02.)

451

Mensur Akgün et al.: *Ortadoğu'da Türkiye Algısı*. TESEV. 2013. http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/03122013120651.pdf (2015. 06. 02.)
Murat Yeşiltaş – Ali Balcı: *AK Parti Dönemi Türk Dış Politikası Sözlüğü: Kavramsal Bir Harita*. Bilgi. (2011)/4, 9–34.
N. Rózsa Erzsébet: *A török–brazil–iráni megállapodás, avagy elkerülhetők-e az ENSZ BT Iránnal szembeni újabb szankciói?* Magyar Külügyi Intézet Gyorselemzések (2010)/5.
Nagy Lilla: *Nyilvános diplomácia – értelmezések.* Grotius, 2008. http://www.grotius.hu/doc/pub/MHGOPL/86%20nagy%20lilla.pdf (2015. 05. 29.)
Nurhan Yenitürk: *Measuring Turkish Military Expenditure*. SIPRI Insights on Peace and Security. (2014)/1.
Paragi Beáta et al.: *Nemzetközi fejlesztési segélyezés*. Budapest, TeTT Consult, 2007.
Şenol Korkut: *The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia after the Cold War*. Acta Slavica Iaponica. (2010)/28, 117–139.
SIPRI: *The countries with the highest military expenditure in 2012*. http://www.sipri.org/research/armaments/milex/Top%2015%20table%202012.pdf (2015. 05. 28.)
BBC: *Somalia famine: Turkish PM Erdogan visits Mogadishu.* http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-14588960 (2015. 05. 29.)
Ministry of Foreign Affairs: *Synopsis of the Turkish Foreign Policy,* http://www.mfa.gov.tr/synopsis-of-the-turkish-foreign-policy.en.mfa (2015. 05. 26.)
Szigetvári Tamás: *Törökország gazdasági átalakulása és külgazdasági expanziója*. Külügyi Szemle. (2013)/1, 22–38.
TIKA: Hakkında http://www.tika.gov.tr/tika-hakkinda/1 (2105. 05. 29.)
Tuğba Evrin Maden: *Türkiye-Suriye ili°kilerinde Suyun Rolü.* ORSAM. 2011. 35. http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011113_inceleme2.pdf (2015. 05. 30.)
Turkey's Humanitarian Assistance: The Fourth Largest Donor State. http://uscpublicdiplomacy.org/blog/turkey%E2%80%99s-humanitarian-assistance-fourth-largest-donor-state (2015. 06. 01.)
Yunus Emre Enstitü: Kurumsal, http://yee.org.tr/turkiye/tr/kurumsal (2015. 05. 29.)
Zeynep Yanaşmayan: *Role of Turkish Islamic Organization in Belgium: The Strategies of Diyanet and Milli Görüs*. Insight Turkey (2010)/1, 139–161.

452

GABRIELLA GÖNCZI

The first five centuries of the Hungarian higher education

Abstract

In this paper I present the first 500 years of Hungarian higher education and the foundation of our universities in the period from the early Middle Ages to the end of the First World War. At the beginning of this period, only 150–200 students attended to the country's first, relatively short-lived university, but five centuries later almost hundredfold of students attended to universities in Hungary. On the following pages I'm going to review the mean episodes of the period between 1367-1917, focusing on the development of higher education institutions.

Hungarian universities during the Middle Ages

Hungary's first university opened during the reign of Louis the Great, in 1367. By that time nearly 30 universities operated in Europe, and three of them (in Central Europe) were newly founded (Prague, 1348; Krakow, 1364; Vienna, 1365). In the Central European region, the social and economic conditions favorable for founding universities emerged 150 years later than in West Europe and Italy. Some of the universities operated without any kind of charter of endowment, as a free group of students and teachers (e.g. Padua or Oxford), some of them were founded by the Pope (Cahors) or the king (Naples, Cambridge). In the latter cases – as in the case of the University of Pécs – the sovereign had to ask the pope's permission.

The basic training was the completion of the *facultas artium*, where the seven *artes liberales* were studied. After completing *artes*, the students received their licentiatus and decided if they would continue their education in one of the faculties: law (*decreta*), medicine (medicina) or theology.

453

The medieval university's faculties were structured by the following scheme:

Faculty of Medicine	Faculty of Law	Faculty of Theology
Faculty of Philosophy		

Source: Mészáros–Németh–Pukánszky

The founding of the University of Pécs was assigned by Pope Urban V in his bull dated on September the first, 1367 at Viterbo.[1] However, the pope didn't permit the university to launch a faculty for theology, so the university began its operation with only three working faculties, and hence it didn't have the title of *universitas*: it was called *Studium Generale.* It was not uncommon in the region: the University of Vienna or Kraków also lacked the permission to run the faculty of theology. The chancellor of the University of Pécs, the Bishop of Pécs (William of Koppenbach) held the rights to question the candidates, to award the master and doctoral degrees to the candidates, and at the exams, he or his vicar took the chair. After his death, the university lost its main supporter, and started to deteriorate, and, during the reign of Sigismund, finally ceased to exist.

Sigismund of Luxemburg (r.: 1387–1437) has founded a new university at the kingdom's capital, Buda, and assigned Lukács Szántai, the prevost of Óbuda, to get the papal approval. Pope Boniface IX has assigned the charter of endowment for the new university at 1396 October, and granted to the University of Óbuda the right to teach all the four faculties. Later, in 1403, Sigismund forced the university to shut down, because he suspected that it had a hand in a plot against him. But the university was allowed to continue its work in 1410. It's worth to mention as a curiosity that seven teachers from the University of Óbuda took part at the era's most important event, the Council of Constance (1414–1418). After 1419, we don't have any evidence about the university's work; probably Sigismund did not care about it, and the country did not need any more mundane intellectuals. The students had to go to the clerical, medical or law faculties to Vienna or Prague: at the turn of the XV–XVIth centuries, the universities accepted 150–200 students from Hungary, whom had their own national associations (*natio*) and independent monetary funds (*bursa*), from which they could help their less successful fellow students.

Hungary's third university was founded almost 50 years later by the humanist king Matthias (r.: 1458–1490). In his request to Pope Paulus II, he stressed out the huge distances between the keen students of the country and the nearest universities, and also mentioned the country's poverty. The papal bull dated on 19th of May, 1465 allowed Matthias to found a new university at the place of his choice, and also allowed the university to launch all the fac-

[1] Petrovics István: A középkori pécsi egyetem és alapítója, *Aetas* (2005) 20. évf. 4. sz. 30.

454

ulties, and to grant the teachers regular salaries. The university was modeled after the University of Bologna, and János Vitéz, the bishop of Esztergom – and the university's appointed chancellor – would have like to establish the institution at his hometown, Esztergom, but István Gmaintl, a rich, but childless citizen of Pozsony, has left his fortune to Matthias' treasury, so finally the university was opened at Pozsony in 1476. The university's golden age was around 1467–1470, but then the relation of Matthias with the chancellor broke down, and the University of Pozsony was on the way to ruin. After the death of János Vitéz (1472), the university's well-known teachers left the city, and after the reign of Matthias, it was officially shut down.

In short, we can claim that in the late Middle Ages Hungary tried to keep in step with the European higher education, but the first three universites were not really successful. On the other hand, the Church's monastic and capitular schools were highly successful: at the capitular Church of Esztergom in the XVth century, the education matched to the well-known Western universities. These schools mainly offered clerical training, but together with the seminarists (later at separated classes), the students studied rudimentary knowledge (e.g. reading, singing). The schools also offered secondary and higher education in the fields of theology, medicine and law.

Higher education in the early modern age

In the 16th century, after the Ottoman victory at Mohács and the occupation of Buda by the Turkish troops, Hungary was divided into three sections: western and northern part was Kingdom of Hungary (ruled by the Habsburgs), the central part was labelled as Ottoman Hungary, and – after 1541 – the Eastern Hungarian Kingdom, developing the Duchy of Transylvania. Due to the struggle between the forces of Reformation and the Counter-Reformation, the Hungarian higher education had been changed. In the Duchy of Transylvania and Kingdom of Hungary, the Catholic and Protestant public school networks grew stronger, where (at least at the protestant schools) the elementary, the advanced and the university education took place at the same institution. These institutions were called „colleges" by the Calvinists, but the Lutherans also called them lyceums, whereas the Jesuits called them academies. The Protestant institutions weren't completely separated from the rest of the educational work, and they have not offered academic degrees, and the schools were highly different in regard to their subjects and the quality of education. In the case of Catholic schools (or academies), mainly because the regulations compiled by the Jesuit order in 1599, the academic training and the advanced studies were much more strictly separated. The three-year-long advanced training was followed by a three-year-long training in philosophy, and a four-year-long training in theology. Their other important improvement was the separation of the classes, where the students had been taught by adult teachers – just nowadays.

455

Jesuit Colleges' Structure

Year	Level	Knowledge
4 years	academic	theology
3 years	acedemic	philosophy
5. year	secondary school	advances poetics, rhetorics
4. year	secondary school	basic poetics and rhetorics
3. year	secondary school	latin grammatic
2. year	secondary school	latin grammatic
1. year	basic	latin grammatic

Source: Mikola György

John Sigismund, the first Prince of Transylvania (1570–1571) understood the need for a Jesuit university, but his plans were failed, so the first university at Kolozsvár was founded by his successor, István Báthory (r.: 1571–1586). The university was founded at an abandoned Franciscan monastery by the Jesuits. Báthory asked pope Gregory XIII for a charter of endowment, and the university of Kolozsvár finally opened its gates in 1581 with two faculties: theology and philosophy. The university received the charter from the pope one year later. The university was operated by Jesuits, but it was opened for non-Catholic students too. But this university was short-lived though: it only existed for fourteen years (between 1581 and 1588, and eight more years after the death of Báthory, between 1595 and 1603).

Transylvania's second university was founded by Gábor Bethlen at Gyulafehérvár in 1620. The university was supposed to be a real academy, based on foreign academic standards, but eventually only the faculty of theology was established. Beside the higher education, the university offered basic and intermediate courses as well. The establishment's most famous teacher was János Csere Apáczai, who was banished from the university because of his Presbyterian views, and was exiled to Kolozsvár. Shortly before the death of Bethlen, serious land properties were given to the university by him, therefore the academy could continue its work for three and a half centuries. Though the Tatars had destroyed Gyulafehérvár in 1658, the academy's teachers and students had been saved by the new prince, Mihály Apafi (r: 1661–1690). The academy's staff were moved to Nagyenyed in 1662, and the university had become one of the most important Hungarian-speaking institution in Transylvania.

One of the most erudite thinkers of his age, Péter Pázmány also stressed the importance of a new Hungarian university. Pázmány finished his studies at a Jesuit institute at Rome, and after the completion of his training, he also worked at the Jesuit university in Graz. In 1616, Pázmány became the leader

456

of the Hungarian Catholic Church, and he signed the founding charter of the University of Nagyszombat at the 12th of May, 1635. As a founder of the university, he also granted a sum of 100 000 forints to the institution. The university started its work with two faculties: humanities and theology, and followed the customs of the Jesuit universities. This university was finally more stable than its predecessors: in 1667, the legal faculty was founded, and in 1769 a faculty of medicine completed the classic model of a university with four faculties – for the first time in the history of Hungary. The university's successors, such as the Eötvös Loránd University, are still in operation. 600–1000 students attended to the university, two-third of them studied at high school, the rest of them receiving higher-education. The university stayed at Nagyszombat until 1777, when Maria Theresa (r.: 1740–1780) moved it to the castle at Buda. Later Joseph II (r. 1780–1790) ordered the university to move to Pest.

The age of Enlightenment

From the middle of the 18th century, the emerging western citizenship was bound to break the feudalistic barriers of personal dependence and was destined to reach its financial and intellectual freedom. The rulers of the Habsburg Empire tried to grant this freedom without the destruction of the feudalistic base of the Empire. For the Habsburgs, the education was important to strengthen the Empire and to improve its political, financial and military effectivity. According to the philosophy of the Enlightenment, the aim of education was to create a good subject, to train the people to serve the common good, thus it empowered the ruler to settle the conditions of teaching, the sources of education, and the people involved in the process (teachers, students, clerks and so on).

The reforms of Maria Theresa were introduced by rather one-sided decisions: at a decree dated on 16th of July, 1769, she subjected the whole Hungarian education to royal prerogative. The ecclesiastical schools were taken over by the government, including the Catholic university of Nagyszombat, formerly ran by Jesuits. Also in this year, the government started to list the elementary schools, and had formed a board to control the educational administration. In 1777, the ruler published her decree concerning the educational administration, the *Ratio Educationis*. The decree was constructed by Hungarian and Austrian professionals at court of Vienna, in Latin.

The decree's novelty was that it aimed to create a uniformed educational system in the whole Empire – controlled by the government. The Kingdom of Hungary was divided into nine educational regions, with the main towns of Pozsony, Buda, Besztercebánya, Kassa, Győr, Pécs, Ungvár, Nagyvárad and Zágráb (the number of regions was later reduced to six by Joseph II). The districts were led by civil servants, who had controlled all of the schools in their

457

regions. The school-inspectors were also civil servants, controlled by the region's general directors. The *Ratio Educationis* didn't create new school types, it only preserved – and demanded – the institutional structures of the 17-18th centuries. The basic level of education contained elementary training with one, two or three teachers. After completing the basic education, the students could move on to the next level: the three-year-long advanced training, or the five-year-long training which also included the former training. The students could apply to the training at the age of ten, and they could complete it by the age of fifteen; after that, they could take part of a two year long training in humanities, and one could continue his training in the higher education in the fields of law, medicine or theology. The educational work was regulated by uniformed specifications (in the spirit of the Enlightenment), referring to the students' social positions, interests and individual potentials. The edict also regulated the schools' organizational, personnel and financial possibilities. For example, the so-called Royal Catholic Gymnasiums and Academies were funded by the Educational Fund, the structure took over the resources of the banned Jesuit order, but the civil parishes also had to fund their elemental and secondary schools.

During the reign of Joseph II (r.: 1780–1790) the educational reforms continued: the edict of the emperor dated at 1794 prescribed that all of the free educational work should be ceased, and anyone who would like to study at any school, should pay the fee for his education. The edict's real goal was to take back the students to work, who chose to attend to an university, instead of strengthening the agriculture, trade or industry. Besides, the university could use the tuition fees to grant scholarship to the less fortunate, but more talented students. The feudal tenants needed to be excellent in their ranks to move into a higher level, the students of the citizenship needed to have eminent ranks (or to be in the first class), and the students of noble birth had to repeat their school year, if they had classified in the third grade. The edict ordered the compulsory teaching of German at every level, but eventually the emperor withdrawed this rule due to the national protest.

The second *Ratio Educationis* were made during the reign of Francis II (r. 1792–1835), in 1806. The acceptance of the edict was not unambiguous, and not wholly positive, but it was an effort to cure the problems of the first edict. This decree aimed to simplify the structure of the subjects of instruction and the steps of edification. It also ordained that the public schools should teach every nation's people in its own language – especially the Hungarians. „We have to insist – as the edict's 40th paragraph says – that the Hungarian language should be taught gradually, as the students gradually evolving in other subjects". The language of middle and higher education was still Latin until 1844, though. The basic structure of education remained intact: after completing the elementary school, the students could carry on their training in lyceums, and after that, at universities (if they qualified themselves). At the

458

lyceums, the students attended to a two-year-long basic training in humanities, but these schools were independent from the lyceums. Higher education was offered by two types of institutions: the academies and the university, which was called by now the Royal University of Pest, offering legal, theological and medical training, and from 1782 and 1787, architectural and veterinary training.

On the whole, we can claim that in this era, a multi-level educational system was built by the active role of the ruler and the state, and this system could be considered as the base of the contemporary higher education in Hungary. The cores of this system were the Protestant idea of man and society, the faith in institutional training and the fundamental role of schools in the people's lives and in society. This idea completed itself in the philosophy of Enlightenment, thinking education as a tool to advance the common good and personal happiness, and as such, belonging to the duty of the state and the public. The universal timetable of the public education allowed every children to study (though it was not compulsory by then), and enabled them to attend to elementary schools, where vernacular teachers taught them, regardless of their denominational affiliations. The more talented children could continue their education at high schools or universities, where the poor were helped by stipends. At the universities, besides the philosophical and theological training, state officials were trained, not to mention the legal, medical (and veterinary) and engineering studies.

The training of the schoolmasters took place at Sámuel Tessedik's school in Szarvas. Tessedik's school later inspired baron György Festetics to open an agricultural school at Keszthely – the institution was the predecessor of the agricultural academy of Magyaróvár, founded in 1818.

Universities at the 19th century

The Hungarian educational policy in the 19th century was still influenced by the Austrian model. In November of 1849, the Austrian Organizationsentwurf had been introduced in Hungary, and with this new decree, a lot of organizational changes were made. The high schools had been transformed into 8-class-schools (instead of the former institutions with 6 classes). In this structure, the first four classes were considered pre-high schools, and the last four classes were called advanced high schools. The progress of industry changed the economic and social needs, and by answering to these demands, modern six-grade schools were founded to prepare the students for taking jobs in the industry. The finalization of the high school was the mandatory maturity test, also a prerequisite to gain access to an university.

During the 1850's, the university of Pest also made some changes. The university introduced the new Austrian academic regulations which made the faculty of philosophy equal in rank with the other three faculties (legal, medi-

459

cine, theological), and the training period in this faculty were also raised to three years, similarly to the aforementioned faculties. These regulations destroyed the preparatory role of the faculty of philosophy: from then, the students could train to be scientists and teachers. From 1852–1853, tutorial groups were introduced in the higher education in Pest – the firsts of them were about history and classical philosophy, and they were planned for student-teachers.

An another structural reform of the university was handed by József Eötvös on the 7th of April, 1870. The decree included the freedom to learn from the earlier (1848) decree, and also claimed the teachers to be unmovable, and it granted their rights to choose their own subjects, to determine scientific contest, to improve the tutorial system, and it granted the rights to choose the university's leadership democratically.

In the same time, Eötvös also initiated the founding of a new university in Kolozsvár. His plan failed, though; the University of Kolozsvár was later founded in September, 1872, and was acclaimed by Ágoston Trefort. The decree was signed by the Parliament, and the ruler gave his assent to the 19th and 20th statutes of 1872, in which the foundation and funding of the new university were announced. The university started its work one month later with four faculties (the faculty of humanities, the faculty of sciences, the faculty of law and the faculty of medicine). Later, the university moved to Szeged in 1921, and changed its name to Ferenc József Tudományegyetem. The next two universities were founded in 1912, when the Parliament accepted the 36th statute of the year; they were based at Debrecen and Pozsony.

The József University at Buda was another significant institution besides the university of Pest; the institution gained the rank of university in 1871 (formerly it worked as a polytechnics). The university provided trained engineers for the roaring industrial development, and it worked as a highly efficient scientific workshop with such highly approved scientists like Gusztáv Rados (in the field of mathematics), Kálmán Szily, Donát Bánki (in physics and chemistry), Frigyes Schulek or Alajos Steindl (in architecture). Regarding the technical college's achievements, the university was entitled to grant the doctoral title in 1901. Hungary's another technical school, the school of forestry and mining of Selmecbánya was gained the rank of university in 1904, later moved to Sopron.

The agricultural training in Hungary was much more underdeveloped. In the higher educational institution at Mosonmagyaróvár (founded by Albert Casimir, Duke of Teschen) offered a two-year-long training in agriculture in Latin (later German). The agricultural university of Vienna separated from the school in 1872 (today known as Universität für Bodenkultur), and the institution was granted the university title in 1874 as the Hungarian Royal Agricultural Academy of Magyaróvár. By the initiation of Ágoston Trefort, the agricultural training was relaunched at the university of Keszthely and the newly

460

founded high schools of Kassa, Debrecen and Kolozsvár in 1869. The latter high schools were made universities by the reforms announced by Ignác Darányi, the minister of agriculture in 1906.

The other problem besides the backwardness of agricultural training was the lack of economical training, an issue that was bemoaned by the influential circles amongst the economic and trading spheres. The first proposal of these changes was made at the Hungarian Agricultural Association (Magyar Gazdaszövetség)'s congress in 1900, at Kolozsvár, and in 1912, the Parliament discussed the question of the founding of a new university of economics. The Technical University launched a postgraduate program two years later, and in 1916, a Department of Economics was made by the university.

Hungary's first college of music, the Royal Hungarian Conservatory was founded on 14th of November, 1875. Its president was Ferenc Liszt, and its first director and its first professor was Ferenc Erkel.

Hungary's first academy of fine arts was founded in 1871, and was called National Royal Hungarian Academy of Drawing and Teacher's Training. The univeristy trained art teachers and future artists. The students were trained in a broad range of foundation subjects in the three-years-long training period, and received a comprehensive practice in training. The university of industrial arts (the Műfaragászati Tanműhely) was founded in 1880 on the initiative of Kelety. The university became independent six years later. The training of art teachers and artists were separated in 1897. The master-school of painting in Budapest were renewed in 1883 (the school was ran by Gyula Benczúr), and in 1897 a second art school was launched led by Károly Lotz. The sculptural school of Alajos Stróbl started its career in the same year. In 1908, these schools were attached to the National Royal Hungarian Academy of Drawing and Teacher's Training, and the resulting institution was called Hungarian Royal University of Fine Arts.

The Royal Hungarian Ludovica Defense Academy was founded in 1872, which was practically the resurrection of an academy, founded in 1808, but – because of various causes – scarcely operated since then. From 1872, the academy ran a cadet school, but also worked as a military college, and from 1890, it also offered post gradual training for higher military officers. The institution was granted the rank of military college in 1897.

Beside the aforementioned universities and colleges, there were almost 70 denominational theological and law schools. The number of students also increased: in 1867 only 4 830 students attended to the country's universities, whereas in 1917 their number increased to 18 033.

After the first World War, Hungary's most prominent figure in the field of education was Kuno Klebelsberg, who ran the ministry of education from 1922 to 1931. During his ministry, the universities of Kolozsvár and Pozsony moved to Szeged (some part of them were moved to Pécs), and the works at the university of Debrecen, which were stopped because of the war, were re-

461

launched. The teacher training's system was reorganized, and a new institution was founded at Szeged: the National College of Teacher Training. In 1925, the University of Physical Education was founded, and in 1928, the institution for the education of handicapped children was established.

To sum up the whole, one can claim that at the end of the 19th century, and at the beginning of the 20th century, Hungary's higher education was in a massive upward trend, both in terms of the number of universities and in the number of students. The calculated development regarding to the development of higher education resulted in a well-articulated, well-thought system of education which could satisfy the era's social and cultural demands, and also established the basics of the contemporary higher educational system.

	1867	1877	1887	1897	1907	1917
Science	1	2	2	2	2	4
Technical	1	1	1	2	2	2
Agricultural	0	1	1	1	5	5
Trade and Business	0	0	1	1	4	5
Art	0	2	2	3	3	3
Military	0	1	1	1	1	1
Theological	41	45	49	52	46	42
Law	12	12	12	10	10	8
Higher Education	55	64	69	72	73	70
Altogether	**4 830**	**6 721**	**7 141**	**8 777**	**14 431**	**18 033**

Source: Kelemen Elemér

References

Fehér Katalin: II. József közép- és felsőoktatáspolitikája a korabeli sajtó tükrében, *Magyar Könyvszemle,* 114. évf. 4. sz. 1998.

Kelemen Elemér – Kardos József: *A magyar felsőoktatás évszázadai,* Nemzeti Tankönyvkiadó, 2000

Petrovics István: A középkori pécsi egyetem és alapítója, *Aetas,* 20. évf. 4. sz. 2005.

Mészáros István – Németh András – Pukánszky Béla: *Neveléstörténet*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

Mészáros István: Az *iskolaügy története Magyarországon 996–1777 között*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.

Szögi László: A magyar felsőoktatás kezdetei, *A természet világa,* 1996/1. reprinted in: Nagy László (ed.): *Báthory István emlékezete,* Zrínyi Kiadó.

462