

MISKOLCI EGYETEM



DOKTORANDUSZOK FÓRUMA

Miskolc, 2011. november 8.



BŐLCÉSZETTUDOMÁNYI KAR
SZEKCIÓKIADVÁNYA

Kiadja a Miskolci Egyetem Tudományos szervezési és Nemzetközi Osztály
Kiadásért felelős: Dr. Dobróka Mihály rektorhelyettes
Szerkesztette: Garadnai Erika és Podlovics Éva Livia doktoranduszhallgatók
Nyomda: ME Sokszorosító Üzeme
Üzemvezető: Kovács Tibor
Nyomdaszám: ME. Tu-95/2012.

TARTALOM

KLASSZIKUS SZÖVEGTUDOMÁNY SZEKCIÓ

Papp Ingrid

Ismeretlen adatok a lélekaluvás magyarországi történetéhez 7

Martis Zsombor

Czeglédi István kassai prédikátor társadalmi kapcsolatairól
műveinek előszavai alapján..... 13

Garadnai Erika

Olvasói bejegyzések Sámbar Mátyás *Három üdvösséges kérdésének*
1672-es kiadásában 21

Nagy Ágoston

„A falusi nótárius a diaetát le írta, az egész világgal koczódik abba...”

A viselet és az idegenség toposzainak eszmetörténeti kontextusai Gvadányi
politikai röpirataiban 30

Husztai Tímea

Kemény Zsigmond és a Pesti Hírlap 39

Barna László

Szabó Lőrinc fordítói elvei a német nyelvből fordított prózái alapján 47

Simon Gábor

A német hadműveleti naplók kialakulásának története
(Kutatási nehézségek és módszertani kérdések)..... 57

JELENTÉSELMÉLET ÉS HERMENEUTIKA SZEKCIÓ

Buczkó Zsuzsanna

A normativitás felfüggesztésének problémája

Sören Kierkegaard filozófiájában..... 65

Podlovics Éva Livia

A lelkiismeret hívása 72

Vig András

Egy lehetséges kivezető út a dualizmusból: élő rendszerek viselkedésének
fenomenológiája..... 77

Soós Ádám Levente

Az eltűnt idő nyomában című regény esztétikájának

filozófiai horizontja (Az alvó Albertine)..... 84

Virovecz Katalin

Wilhelm Dilthey gadameri megítélésének főbb aspektusai..... 92

András Vig

Deleuze's interpretation of immanence..... 99

KLASSZIKUS SZÖVEGTUDOMÁNY SZEKCIÓ

A szekció elnöke

Prof. Dr. Kecskeméti Gábor intézetigazgató egyetemi tanár

ISMERETLEN ADATOK A LÉLEKALUVÁS MAGYARORSZÁGI TÖRTÉNETÉHEZ*

A halál minden ember osztályrésze, amiről létrejött egy több évezredes tapasztalattal rendelkező és folyamatosan változó, történetileg és kulturálisan meghatározott beszédmód.¹ Mivel a halál mindenkit érint, az elmúlásban az egyetemesség és egyediség szoros összefonódását figyelhetjük meg, ennek ellenére különbözőképpen jelenik meg minden ember életében.² A keresztény teológiában fontos szerepet kaptak az üdvtörténet eseményei az ember megteremtésétől a feltámadásig, amik „mindvégig a testtel és a testben történnek”.³ A halál pillanatában a test és a lélek szétválik, s ez kérdéseket vet fel közös sorsukkal kapcsolatban. Az ókeresztény egyházatyák úgy vélekedtek, hogy az ember teremtése „testben és lélekben egyszerre” valósult meg, ezért a feltámadást a Szentírásban Krisztus által kinyilatkoztatott, testben és lélekben való feltámadásként értelmezték.⁴ A keresztények számára a halál nem a véget jelenti, hanem egy kiindulópontot, amely a múltban elkövetett eredendő bűn következménye, ezért kell halállal fizetnie minden embernek.⁵ Pál apostoltól származik a megfogalmazás, amelyben a bűn és halál összefonódásáról beszél, s ez nagy hatást gyakorolt a nyugati keresztényekre.⁶ Alap gondolata az, hogy az első emberpár bűnbeesésének következménye a halál, amely az eredendő bűn által minden ember osztályrésze. Az ember fizikai elmúlása a feltámadás előfeltétele is, ami újabb kérdéseket vet föl a test és a lélek viszonyával kapcsolatban.

Dolgozatomban először is eszmetörténeti összegzést adok arról, hogy az egyházak hogyan vélekedtek a lélek halál utáni állapotáról, a helyről, ahol tartózkodik, és az időről, ami a halál és a feltámadás között telik el, majd egy konkrét gyászbeszédet mutatok be, amely ellentmond a megszokott hagyománynak.

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ D. TÓTH Judit, *A test ontológiája a halálban: A halott test Nüsszai Szent Gergely teológiájában*, StudLitt, 2011/1–2, 5–18.

² CSEJTEI Dezső, *Filozófiai metszetek a halálról: A halál metamorfózisai a 19–20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*, Bp., Pallas Stúdió–Attraktor, 2002, 15.

³ *Uo.*, 15.

⁴ D. TÓTH, *i. m.*, 7.

⁵ CSEJTEI, *i. m.*, 15.

⁶ *Uo.*, 15.

A lélekaluvás kérdése a keresztyény egyházaknál

Több bibliai szöveghely tanúskodik arról, hogy a test elválik a lélektől, és a megdicsőültek lelkei közvetlenül a mennyországba, a gonoszok lelkei a pokolba jutnak. A katolikus egyház dogmarendszerében az örök kárhozatra ítélt emberi lelkekre vonatkozó tanítételek összeegyeztethetetlenek voltak a jóságos Isten mindenható képével, ezért tanításaikba beemelték a purgatóriumot és a keresztletlenek limbusát, amelyet az emberek szabad akaratával és a hit erejével próbáltak magyarázni. A katolikus egyház jól ismert felfogása az apostoli hitvallás szövegében is megjelenik: Ábrahám kebelére jutottak a szentek lelkei és ott várták meg Krisztust, aki feltámadását követően alászállt a pokolba és kitérta a mennyek kapuját.⁷ Tehát a Jézus Krisztus előtt elhunyt patriarchák és szentek lelkei a limbus patruban várták meg a feltámadást és a mennybe jutást. A dogmarendszer fontos hittételét alkotja a szentek kultusza és segítségül hívása, ami szoros kapcsolatban áll a lélek halál utáni állapotának kérdésével. A katolikus hittételeket a reformáció idején kialakuló új egyházak a Bibliától idegen találmányoknak tartották és számos kritika fogalmazódott meg ellenük.⁸ Az egyházaknak a hitviták alkalmával saját kialakított dogmarendszerük alapján nyilatkozniuk kellett nemcsak a lélek halál utáni állapotáról, de a helyről is, ahol a lelkek tartózkodnak, és az időről, ami eltelik a halál és a feltámadás között.

Kálvin János nem változtat a hit általi megigazulás tételén, viszont összekapcsolja azt az isteni kegyelemmel.⁹ Úgy véli, hogy a hit csak részben vihetné véghez a megigazulást, mivel csak belső ereje által segíthetné elő azt, ez azonban tökéletlen.¹⁰ Megigazulni annyit jelent, mint az isteni kegyelemből „Isten előtt igazzá lenni”.¹¹ Az ember nem a hite és cselekedetei által, hanem isteni kegyelemből állhat meg Isten színe előtt. A *Psychopannychia* című művében az anabaptisták lélekaluvási tanával hadakozik, kifejtve, hogy a lélek a halált követően éber állapotban várakozik a mennyország előcsarnokában, és Ábrahám kebelében pihennek meg Isten választottai.¹² Ezzel szemben az anabaptisták hitüket többek között Ezdrás és Dániel könyvére alapozták, amelyekkel bizonyítani próbálták, hogy a test halálakor a lélek is meghal, vagy egy álmhoz hasonló öntudatlan állapotban várakozik az utolsó ítéletre. Kálvin az anabaptisták tévedéseit azzal magyarázza,

⁷ A. MOLNÁR Ferenc, *Az apostoli hitvallás halottaiból szava és ami körülötte van* = A. M. F., *A legkorábbi szövegművek: olvasat, értelmezés, magyarázatok, frazeológia*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2005, 158.

⁸ KÁLVIN János *Institutioja*, szerk. VICTOR János, Bp., Kossuth Nyomda, 1995, 101.

⁹ *Uo.*, 101.

¹⁰ *Uo.*, 102.

¹¹ *Uo.*, 102.

¹² KÁLVIN János *Művei*, szerk. CEGLEDI Sándor, Pápa, Főiskolai Könyvnyomda, 1908, 15.

hogy félreértelmezik a lélek és az élet, az alvás és a megnyugvás kifejezéseket, amelyeket a Bibliából vett példázatokkal próbálnak alátámasztani.¹³ A lélek átmeneti halálának tanát tévedésnek tartja, amit azzal indokol, hogy az Istentől származó halhatatlan léleknek a paradicsom előcsarnokában készített közös lakást az Úr, ahol a feltámadás eljöveteleig Krisztus főpapi tisztséget tölt be, és az emberi lelkek megnyugvást találnak.

Luther Márton ezzel szemben megszorításokkal bár, de elfogadta a lélekaluvással kapcsolatos nézeteket. Ezzel azonban egyetlen célja az volt, hogy a szenteknek a katolikus egyház dogmarendszerében megfogalmazott kultuszát és a lelkek túlvilági helyére (a purgatóriumra, a pokolra) vonatkozó tantételeit kétségbe vonja.¹⁴ Ha a szentek álomhoz hasonló állapotban vannak, akkor semmiféle befolyásuk nincsen az evilági dolgokra és hiábavaló a segítségül hívásuk. A halál és a feltámadás között egy időintervallumot jelöl meg, amelyben a lelkek olyan helyre kerülnek, amely az élők számára ismeretlen, és nem érintkezhetnek semmilyen módon az élőkkel.¹⁵ Krisztus feltámadásakor az idő megsemmisül és elérkezik a végítélet napja. A 16. század folyamán viták sora bontakozott ki annak eldöntésére, hogy hová kerülnek a lelkek a halál után. Ez a reformáció egyetemes problémája, amely szoros kapcsolatban állt a búcsú körüli vitákkal.¹⁶

Lucrum ex morte

Trencsénben 1639-ben megjelent egy gyászbeszédgyűjtemény, amely a Boček család elhunyt tagjai fölött elmondott gyászbeszédet tartalmazta.¹⁷ A gyűjtemény harmadik, *Lucrum ex morte* kezdetű gyászbeszédét Adam Wolfius, az alsó-motesicei evangélikus prédikátor mondta el a család egyetlen fia, Benjamin temetésén. Lelkipásztori működéséről legkorábbi ismert adatunk 1636-ból származik, amikor Illésházy Gáspár alsótesici birtokán volt lelkész.¹⁸ Később, 1648-ban a Trencsén megyei Szoblahón tevékenykedett. Életéről az utolsó ismert adatunk,

¹³ *Uo.*, 20.

¹⁴ RÉVÉSZ Imre, *Méliusz és Kálvin: Viszonyuk a Stancaro elleni harcban, a szentháromságtani küzdelemben és némely másodrendű teológiai vitakérdésekben*, Kolozsvár, Minerva Nyomda, 1936 (Erdélyi tudományos füzetek, 85), 40–46.

¹⁵ ÁCS Pál, *A szentek aluvása: Dévai Mátyás és a Patrona Hungariae-eszme protestáns bírálata = Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, szerk. BITSKEY István, OLÁH Szabolcs, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004 (Bibliotheca Studiorum Litterarium, 31), 99.

¹⁶ *Uo.*, 101.

¹⁷ RMK II, 546 – RMNy 1799.

¹⁸ RMK II, 480 – RMK II, 507 – RMNy 1754.

hogy 1661-ben Forgách Mária udvari lelkésze volt.¹⁹ A Benjamin Boček fölött megtartott halotti beszéd alkalmat adott a prédikátornak a lélekaluvással kapcsolatos nézetei kifejtésére Platón és az egyházatyák szentenciáinak felhasználásával.

A szónok Platón szavait idézve kezdi vázolni a lélekaluvással kapcsolatos érveit: „In splendido Caeli in lacteo, inquam circulo Heroum animas locat, hogy a fényes égben, a Tejútrendszer kerületén vannak a dicső emberi lelkek.”²⁰ Majd az esszénusok hitével kapcsolatban mondja el, hogy szerintük a lélek a halál után az óceán mögött van, ahol a lelkeknek jó helyük van, és semmiféle negatív hatás nem érheti őket. Ez a megfogalmazás úgy is értelmezhető, hogy a lélek különválik a testtől, amely a földre visszatért, de a lelkek élnek, azonban semmilyen hatás nem éri őket és a külvilággal nem érintkeznek. Az esszénusok egy ókori zsidó közösség tagjai voltak, akik szigorúan aszkétikus életet éltek és közülük kerültek ki az első keresztények. Lemondtak a földi élet külsőségeiről és a platonikus hagyományhoz hasonló szemléletet vallottak. A platonikus szemlélet szerint a léleknek meg kell szabadulnia mindentől, amellyel a testiséghez kötődik.²¹ Ezt követően hasonlóan mond Wolfius is Szent Ágostont idézve: „azaz, hogy Tempus, quod inter hominis mortem, et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis retinet receptaculis. Abban az időben, amely az ember halála és a jövőbeli feltámadása között van, a lélek eldugott helyen tartózkodik.”²² Míg a prédikátor az esszénusoknál kizárólag a helyről beszél, addig Szent Ágostonnál már az időről is, ami eltelik a halál és a feltámadás között. Wolfius egy időintervallumot jelöl meg a testi halál és a feltámadás között, amiben a lelkek olyan helyre kerülnek, amely az élők számára ismeretlen, és nem érintkezhetnek semmilyen módon az elhunytakkal. A Szent Ágostontól származó idézetből nem derül ki, hogy milyen állapotban várakozik a lélek az eldugott helyen, azonban könnyen lehet, hogy az idézett helyen az idő múlását nem a holtak lelkeire, hanem csak a vitézkedő anyaszentegyház tagjaira kell vonatkoztatnunk.

A gondolatmenet ezután két ókeresztény egyházatyája egy-egy olyan megállapításával folytatódik, amelyről a későbbiekben kiderül, hogy a szónok tévesnek tartja őket. Az Aranyszájú Szent Jánostól származó idézet ezt mondja: „Licet anima maneat, vel millies sit immortalis, sicut reuera est, absque carne tamen, non accipiet

¹⁹ RMK II, 480 – RMK II, 507 – RMNy 1754.

²⁰ „W jasném Nebi dim, w Mličném Nebeském okršlku duše lidi slawnych byti prawi.” (RMK II, 546 – RMNy 1799). A latin idézeteket követő magyar szöveg a biblikus cseh szöveg fordítása. Az evangélikus prédikátor parafrázeált, adaptált formában adja meg a latin szöveget, ezért a cseh szöveg csak helyenként mutat egyezést a latin szöveggel.

²¹ D. TÓTH, *i. m.*, 9.

²² „W tom času kteryž mezy smrti čloweka a budaucym wzkršsenim jest dusse lidské w mystech skrytych messkaji.” (RMK II, 546 – RMNy 1799).

bona illa ineffabilia, hogy hogyha az ember lelke ezerszer halhatatlanabb lenne, mint amilyen, de test nélkül a jövő korban a kimondhatatlanul jó dolgok nem teljedhetnek ki.²³ Hasonlót mond Szent Ágoston: „Post illam vitam parvam, nondum eris ubi erunt sancti, quibus dicetur. Venite benedicti, hogy ez után a rövid földi élet után nem leszel, ember, ott, ahová azok a szentek mennek, akiknek az mondatik: Gyertek áldottak!”²⁴

A szónok elmondja, hogy a hitetleneket meghagyja hitükben és a zsidókat tévedéseikben. Ezzel szemben az egyházatyák téves elképzeléseit azért viseli nyugodt szívvel, mert tudja, hogy Aranyszájú Szent János és Szent Ágoston is azokban a nézetekben, amelyekben tévedett, igyekezett nyíltan helyesbíteni. Ezt bizonyítandó ugyancsak Szent Ágoston egy másik szöveghelyével mondja el Wolfius a túlvilágra vonatkozó helyes keresztény vélekedést: „Victrices animas cum Christo manere, donec finiantur mille annis ut postea receptis etiam corporibus cum immortalibus regnent, hogy a győzedelmes lelkek Krisztussal maradnak az ezer év elteltéig, és utána egyesül a test a lélekkel és halhatatlan dicső lényekkel uralkodnak.”²⁵ A szónok a Szentírásból kiindulva fejti ki a lélekre vonatkozó nézetét, mely szerint a megdicsőült lelkeknek közös lakóhelyük van, ahová minden ember érkezik halála után. Adam Wolfius beszél Jézus Krisztus közvetítő szerepéről, amelyet az emberek és a mindenható Atya között tölt be. Aranyszájú Szent Jánost idézve a következőket mondja: „justorum animas, in conspectu Dei, non quasi quodam interjecto vestibulo, nec per fidem, sed de facie ad faciem statui, hogy a Krisztusban megigazulást találó emberi lelkek az Isten orcája előtt vannak, nem úgy, mint ha Istentől függöny választaná el őket, és nem is hit által, hanem szemtől szemben.”²⁶ A lélek tehát a fizikai halált követően közvetlenül Krisztushoz kerül a feltámadásig és színről színre látja Istent, ami csak akkor valósulhat meg, ha a lélek éber állapotban van és nem a Luther által megfogalmazott passzív létben. Nemcsak a megdicsőült lelkeknek van haláluk után közös hajlékuk, de a testnek is, amely a föld porában pihen a feltámadás pillanatáig és a lélekkel egyesülve támad fel.

Végül a szónok Szent Ágostont idézve beszél a helyről, ahová a megdicsőült emberek lelkei kerülnek, és ahol nem kell szenvedniük többé. A következőket mondja: „animas justorum ibi versantur, ubi e vivis margaritis surgunt aedificia:

²³ „Te Duše Čloweka, ačby na tisyckrát nesmrtdlná byla jakot jest wšak bez tela tech nevypravitednych budaucyho weku wecy dobrych nedújde.” (RMK II, 546 – RMNy 1799).

²⁴ „Potomto wezdejšim kratičkém ťiwote nikoli tam Čloweče nebudeš kde pújda u budau swati jimť rčeno bude, Podte poť ehnáni?” (RMK II, 546 – RMNy 1799).

²⁵ „Te duše vyezně Kristem do vyplněni tisycet let, zustávaji a potom spojené sauce s teli svymi s duchy nesmrtdlnymi oslaveni byti maji a budau.” (RMK II, 546 – RMNy 1799).

²⁶ „Te duše Lidi ospravedlnenych v Kristu před Obličejem Bořim jsau ne jako w nejaké mezi Bohem a nimi komúrce a neb skrze viru ale tváři w tváři.” (RMK II, 546 – RMNy 1799).

auro celsa micant templa: radiant triclinia: Hos perpetuus rosarum ver agit perpetuum: Candent Lilia: rubet crocus: sudat Balsamum: Virent prata: sata vernant: rivi mellis influunt: pigmentorum spirat odor, et liquor aromatum: Ubi lues nulla cernitur: hyems horrens et aestus nunquam saeviunt, hogy ott laknak az igazságos emberek lelkei, ahol élő gyöngyből szép építmények vannak: aranyozott magas templomhoz hasonlóak és nagy, fénylő vacsorázó helyek sugároznak, ahol állandóan rózsákat adó nyár van, ahol fehérlik a liliom, ahol piroslik a sáfrány, ahol kiárad a balzsam, ahol zöldellnek a mezők és érik a termés (vetés), ahol mézzel áradnak a folyók, ahol a különböző kenőcsök illata állandó, ahol pusztulás nincs, ahol nincs sem tél, a keserűség nem öl.²⁷ Tehát a halál utáni paradicsombeli állapot leírását kapjuk, amelyben a megdicsőült lelkek a mennyországban várják a jövőbeli feltámadást, amikor a test és a lélek újra egységet alkot.

A trencséni prédikátor Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János idézeteit felhasználva próbálja bizonyítani, hogy olykor ezek a nagytekintélyű egyházatyák is tévedtek és eretnek gondolatokat fogalmaztak meg, de amikor észrevették tévedéseiket, akkor ezeket kijavították. A prédikátor ismerteti hallgatóságával a lélek halál utáni állapotára, helyére és idejére vonatkozó nézeteit, amelyek a katolikus hitelvekhez idomulnak, és nem a 16. századi eleji, közvetlenül Luther gondolkodásához kapcsolható evangélikus tételeket közvetítik. Amikor a lélek helyét próbálja meghatározni, akkor egy paradicsombeli állapotot ír le, ahol a lelkek színről színre látják az Isten. A lélek alvásáról hangoztatott eredeti lutheri nézetnek teljesen ellentmond a Krisztussal való közösség és a paradicsombeli éber állapot, amelyről az evangélikus prédikátor beszél. Az idézett mondatok úgy is értelmezhetők, hogy a kegyesek lelkei Krisztussal vannak és éber állapotban érzékelik a történéseket.

²⁷ „Tam duše lidi spravedlivých bydlí kde z řívých Perel jsau krásna staveny: zlati vysocy chrámové: a večeradla skkvaucy veliká: kde ustavičné podleti jest Růží vydávajicy: kde beli se Lilium: kde se červená Šafrán: kde slne Balsam: kde se zelenaji Lauky: zraji Oseni: kde hojnost oslyvá vedu: kde vůne masti rozličných ustavičná: kde řádné zhauby neni: kde řádného ani Zima, ani horka nevráti.” (RMK II, 546 – RMNy 1799).

CZEGLÉDI ISTVÁN KASSAI PRÉDIKÁTOR TÁRSADALMI KAPCSOLATAIRÓL MŰVEINEK ELŐSZAVAI ALAPJÁN*

Kassa szabad királyi városként már a 14. században különleges joghatóságot kapott a királytól,¹ így önállóan ítélezhetett, árumegállító- és vásártartó joggal rendelkezett, a rendi gyűlésekre követeket küldhetett és szavazhatott.² Szintén a város privilégiumai közé tartozott a szabad plébános választás,³ így a városi tanács viszonylagos önállósággal intézkedhetett vallási ügyekben. A reformáció felvétele ugyanis a várost vezető testületben dőlt el, amelynek függetlensége (és hatalma) a bővülő feladatoktól (egyházszervezés, oktatás, házasság) növekedhetett.⁴ A helvét valláshoz való csatlakozás alapját a *Confessio Pentapolitana*,⁵ azaz az Ötvárosi Hitvallás adta, amelynek lényegre törő megfogalmazása és a polémiát kerülő hangneme türelmi helyzetet alakított ki a felső-magyarországi városokban.⁶ A protestantizmus terjedése katolikus körökben természetesen heves ellenérzéseket váltott ki, aminek visszaszorításáért a mindenkori esztergomi (egri) érsek lehetőség szerint mindent megtett. Kassa városának hadászati szempontból is megnőtt a jelentősége, hiszen Eger várának török kézre kerülése után a végvárrendszer egyik legfontosabb tagjává vált. A belföldi és a Lengyelországgal folytatott kereskedelem fontos irányítója volt. Ahogy a fentiekből kitűnik a város Erdély és a királyi Ma-

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ KUBINYI András, „Szabad királyi város” – „királyi szabad város”? = *Urbs: Magyar várostörténeti évkönyv*, I. Bp., 2006, 51–61, 56; BLAZOVICH László, *A budai jogkönyv és a magyarországi jogkönyvek* = *Uo.*, 73–83, 79.

² GÖNCZI Katalin, *Kiváltságlevél és városi szabadság: A szabad királyi városi státus jogi és társadalmi történeti tartalma a „hosszú középkorban”* = *Uo.*, 63–72, 65.

³ H. NÉMETH István, *A szabad királyi városi rang a kora újkorban* = *Uo.*, 109–122, 119.

⁴ GUITMAN Barnabás, *A bártfai reformáció első évtizedei és kapcsolatrendszere*, doktori (PhD) értekezés, 117, http://www.btk.ppke.hu/phd/tortenelemtudomany/guitman_barnabas/disszertacio.pdf (2011. október 2).

⁵ Első nyomtatott kiadásának magyar címlapja: Az oet szabad Városoknak foelsoe Magyar Országban, Cassanak, Loetsenek, Bárthának, Eperiesnek, és Szibinne, Keresztyéni tudományrol és hitroel való Vallás tétele. Mely adattatot az bodog emléketue Ferdinánd Királynak, 1549. esztendoeben. Es három nyelven, Deakul, Németoel, és Magyarul ki nyomtattott. Cassan Fischer Iános által, 1613. esztendoeben, (RMK I, 440).

⁶ *Emlékkönyv az ágostai hitvallás négyszázados évfordulója ünnepére*, Miskolc, Ludvig Janovits Nyomda, 1930, 45.

gyarország között politikai, gazdasági és hadászati értelemben egyaránt összekötő szerepet töltött be a 16. század végén és a 17. század elején.⁷

A *Confessio Pentapolitana* lutheránus jellegű hitvallás volt, ami az 1550-es évektől kezdve biztosította a szabad vallásgyakorlatot a városban. A református gyülekezet vezetője Alvinczi Péter is elfogadta a hitvallást, ami jó taktikának bizonyult és jogi védelmi alapot jelentett a katolikus támadások ellen, hiszen a *Confessio* értelmében Kassán egy vallás volt (lutheránus). Pázmány Péter követelését az 1613. évi országgyűlésen – miszerint Kassára engedjék be a katolikusokat is a vallásszabadság értelmében, hiszen ott a lutheránusok és kálvinisták egyháza is működik – a város a hitvallásra hivatkozva hárította el.⁸ Természetesen önmagában a hitvallás nem jelentett elegendő védelmet a katolikus támadásokkal szemben, viszont az erdélyi fejedelmek politikája segítette a vallásszabadság ügyét, amely a Habsburgok és az erdélyi fejedelmek között létrejött békéknek sarkalatos pontjává vált. A kassai református egyház létrehozásának valódi jogi alapját az 1645-ös linzi béke jelentette, hiszen az 1640-es évekig nem rendelkeztek a reformátusok önálló egyházzal Kassán. A béke ugyanakkor a katolikusok számára is engedélyezte a szabad vallásgyakorlatot, ami ellen a kassai követek többször sikertelenül szólaltak fel az 1647–48. évi országgyűlésen.

Ebben a politikai helyzetben került Czeglédi István 1647-ben külföldi tanulmányútjai befejezése után Kassára, ahol pályáját a református iskola rektoraként kezdte.⁹ Később több eklézsián is teljesített szolgálatot, megfordult Beregszászon és Tállyán is, de tevékenységének fő színhelye 1653-tól élete végéig Kassa városa maradt.¹⁰ Czeglédi iskolát és templomot is építtetett, előbbi 1656-ra, míg a templom 1663-ra készült el teljesen.¹¹ Az építési munkálatok mellett rendkívül jól megszervezte a kassai református hitéletet és az iskolai közösséget.

Kassa 17. századi politikai viszonyainak bemutatása után a következőkben azt szeretnénk felvázolni, hogy kiknek ajánlja munkáit a református prédikátor. Ennek vizsgálata azért lényeges, mert hitvitázó műveinek előszavai és nyomtatásban megjelent gyászbeszédei rámutathatnak arra, milyen társadalmi rétegekkel tartotta a kapcsolatot a kassai eklézsia lelki tanítója. A kor társadalmi rétegeinek pontos

⁷ J. ÚJVÁRI Zsuzsanna, *Egy hajdanvolt mezővárosi polgárcsalád, a mezőszegedi Szegeci család házassági-társadalmi kapcsolatai a 16–17. században = Mezőváros, reformáció és irodalom (16–18. század)*, szerk. SZABÓ András, Bp., Universitas, 2005 (Historia Litteraria, 18), 99–112, 111.

⁸ HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Bp., Balassi, 1994 (Humanizmus és Reformáció, 21), 109–111.

⁹ CZEGLÉDI István, *Sion Vára*, Kolozsvár, 1675 (RMK I, 1187), (***) 2a.

¹⁰ SZABÓ Lajos, *Kassai kálvinista krónika 1644–1944*, Kassa, Wiko Litográfiai és Könyvnyomdai Műintézet, 1944, 41.

¹¹ NAGY István, *Czeglédi István polemikus író a XVII. században*, Kolozsvár, 1899, 17.

feltérképezése és vizsgálata nehézségekbe ütközik, ahogy arra Monok István is felhívta a figyelmet akadémiai doktori disszertációjában.¹²

Czeglédi István műveiről Szabó Károly Régi Magyar Könyvtár I. kötetéből és újabban az előkészület utolsó fázisába lépett Régi Magyarországi Nyomatványok IV. kötetének kéziratából tájékozódhatunk.¹³ A művekből és a szakirodalmi adatokból is kiténik, hogy Czeglédi az 1650-es évek végétől haláláig összesen 17 művet alkotott, és az iratok nyomtatási költségeinek fedezéséhez mindig talált támogatókat.

Első nyomtatott magyar nyelvű munkája *A megtért bűnösnek a lelki-harcban való bajjivásáról*¹⁴ címmel megjelent elmélkedés, amelynek előljáróbeszédében Czeglédi leírja, hogy munkájában két segítője volt. Nevüket szövegbe rejtve közölte. Az Országos Széchényi Könyvtárban található 2. példány kéziratot bejegyzése szerint az egyik segítő Udvarhelyi György Abauj vármegye alispánja, akinek nevével más művek előszavaiban is találkozunk. Másik segítője nevének betűit „AZ IgAz SEGEDNeK vAgyoN it Neve” mondat rejti magába,¹⁵ a támogató Szegedi Anna,¹⁶ aki Kassa egyik legnagyobb adófizetője, Váradi Pál borkereskedő nemes 1659-ben bekövetkezett halála után Hartyán András kamarai tanácsos felesége volt.¹⁷ Az 1659-ben megjelent *Az országok romlásának okairól első része*¹⁸ ajánlásában Lorántffy Zsuzsanna, míg a *Malach doctor*¹⁹ című munka előszavában Bocskai István nevét olvashatjuk. I. Rákóczi György fejedelem özvegye a kassai egyház létrehozásában szerzett elévülhetetlen érdemeket, hiszen Czeglédit a magánvagyonából támogatta.²⁰ Bocskai István zempléni főispán volt 1642–1672 között, 1655-ben a királyi táblai ülnöki tisztelet is betöltötte.²¹ Nevével találkozhatunk

¹² MONOK István, *A magyarországi főnemesség könyves műveltsége a XVI–XVII. században: Értekezés a Magyar Tudományos Akadémia Doktora cím elnyeréséért*, http://real-d.mtak.hu/368/3/dc_77_10_doktori_mu%5B1%5D.pdf (2011. november 10).

¹³ SZABÓ Károly, *Régi Magyar Könyvtár*, I, Bp., 1879; *Régi Magyarországi Nyomatványok 1656–1670*, IV, szerk. P. VÁSÁRHELYI Judit, Kézirat. Köszönettel tartozom témavezető tanáromnak, Heltai Jánosnak, aki rendelkezésemre bocsátotta az RMNy IV. kéziratának készülő tételeit.

¹⁴ RMK I, 942.

¹⁵ RMK I, 942, () 4a.

¹⁶ Gillicze Gábor közlése.

¹⁷ RMNy IV. 2829. Kézirat; J. ÚJVÁRI Zsuzsanna, *i. m.*, 99–112, 103.

¹⁸ RMK I, 941.

¹⁹ RMK I, 946.

²⁰ Egy évben a következőképpen alakult a kassai prédikátor bére: 225 forint készpénz, 4 hordó bor, 10 köböl tiszta búza, 15 köböl gabona, 2 ártány disznó, 6 darab kőso, 20 szekér fa. WICK Béla, *Kassa története és műemlékei*, Kassa, 1941, 101.

²¹ FALLENBÜCHL Zoltán, *Állami (királyi és császári) tisztségviselők a 17. századi Magyarországon: Adattár*, Bp., OSZK–Osiris, 2002, 55.

a *Barátsági dorgálás*²² Ajánló levelében is, amelynek második részében felsorolja a kassai prédikátor azok nevét, akik adakoztak könyve kinyomtatására. Czeglédi összesen 19 személyt említ (némelyeknek a házastársát is). A sort gr. Rhédei Ferenc Bihar és Máramaros vármegyék örökös főispánja nyitja, aki 1657–1658 fordulóján rövid ideig erdélyi fejedelem.²³ Az adományozók között található Lónyai Anna, Kemény János erdélyi fejedelem második felesége,²⁴ Barczai Ferenc Abaúj vármegye alispánja,²⁵ Semsei György Abaúj vármegye assessora, és Gyulafi László Szatmár vármegye assessora. A felsorolás tovább folytatódik Ibrányi István Sáros vármegye és Vitányi István Zemplén vármegye assessorával. A támogatók névsora Udvarhelyi György birtokos nemessel záródik, aki a kassai református egyház főgondnoki tisztjét is betöltötte.

Két másik művét, az 1664-ben kiadott *Idős Noe becsületit oltalmazó Japhethét*²⁶ és az 1669-ben megjelent *Redivivus Japhethét*²⁷ Csegekátai Kátay Ferencnek, Abaúj és Torna vármegyék assessorának ajánlja Czeglédi. A *Redivivus Japhetke* címlapján található ajánlás Kátay neve mellett Kapi György Hunyad és Belső-Szolnok vármegyék főispánjának nevét is tartalmazza. Az *Úr frigszekerénye előtt Dágon ledűlése*²⁸ 1670-ben hagyta el a nyomdát Kolozsváron, a munkát Apafi Mihály erdélyi fejedelemnek és Farkas Fábián kapitánynak címezte Czeglédi. A putnoki kapitányhoz intézett ajánlás indoka, hogy Farkas kemény szóbeli vitában ellenállt a nagyszombati jezsuiták térítési kísérletének.

Czeglédi István nyomtatásban megjelent műveinek másik csoportját halotti prédikációi alkotják. Mai ismereteink szerint a kassai lelképásztor II. Rákóczi György (1661),²⁹ Udvarhelyi György (1662),³⁰ Kátay Ferenc felesége, Gönci Szabó Dorka asszony (1666)³¹ és gr. Rhédei Ferenc (1667)³² temetésén tartott gyászbeszédeit nyomtatta ki.

²² RMK I, 1002.

²³ FALLENBÜCHL, i. m., 267. Vö. NAGY Iván, *Magyarország családai címerekkel és nemzékrendi táblákkal*, IX, Pest, Ráth Mór, 1862, 746.

²⁴ NAGY Iván, *Magyarország családai címerekkel és nemzékrendi táblákkal*, VI, Pest, Ráth Mór, 1862, 178.

²⁵ *Magyarország vármegyéi és városai: Magyarország monográfiája (Abaúj-Torna vármegye és Kassa)*, I, szerk. DR. SZIKLAY János, DR. BOROVSKY Samu, Bp., „Apollo” Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1896, 508.

²⁶ RMK I, 1013.

²⁷ RMK I, 1082.

²⁸ RMK I, 1100.

²⁹ RMK I, 974.

³⁰ RMK I, 989.

³¹ RMK I, 1035a.

³² RMK I, 1093.

II. Rákóczi György a szászfenesi csatában 1660. május 22-én halálosan megsebesült, aminek következtében Váradon 1660. június 7-én meghalt. A holttestet Báthori Zsófia fejedelemasszony még Várad török elfoglalása előtt, 1660 júniusában Ecsed várába vitette. II. Rákóczi György temetése csak a következő évben, 1661. április 24-én, Szent György napján ment végbe fényes pompával Sárospatakon.³³ Udvarhelyi György Abaúj vármegye alispánja negyvenkét esztendősen korán hunyt el. Kun Máriával 14 évig élt házasságban, hét gyermekük született, de közülük már csak kettő élt a temetés időpontjában.³⁴ Kassán a korszakban több pestisjárvány tört ki Czeglédi prédikátorsága idején. Ezek közül talán a legtöbb áldozatot az 1662–63 között tartó járvány követelte, aminek Udvarhelyi is áldozatul esett.³⁵ A kassai eklézsia főgondnoka végrendeletében az egyházra és az iskolára is hagyatkozott. Csegekátai Kátay Ferencné Gönci Szabó Dorka asszony temetésére valószínűleg 1666 januárjában kerülhetett sor Tornán. Kátay Ferenc második felesége, akivel huszadfél évet éltek együtt. Közös gyermekeik a temetés időpontjában már nem éltek. Gróf Rhédei Ferenc, Bihar és Máramaros vármegyék örökös főispánja, 1657–1658 fordulóján rövid ideig erdélyi fejedelem, 54 éves korában hunyt el. 1667. november 20-án temették el a huszti várban lévő családi sírba. Temetésén számos halotti prédikáció hangzott el.³⁶

Czeglédi István nyomtatásban megjelent műveinek ajánlásai rávilágítanak azokra a társadalmi rétegekre, amelyekből támogatásokat kapott a kassai eklézsia és a prédikátor. Ezek szerint két nagy csoportra lehet osztani a mecénások körét. Az erdélyi fejedelem és a fejedelemhez közel álló főurakra, valamint felsőmagyarországi fő- és köznemesek (Kassa, Abaúj-, Szatmár-, Zemplén megye) csoportjára. Czeglédi egyetlen alkalommal sem utal kassai polgárra ajánlásaiban, pedig több forrás is bizonyítja, hogy polgári jogú személyek is támogatták az eklézsiaát.³⁷ Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy a korabeli szövegek előszavaiban megszólított patronusok a világi tekintély megjelenítését szolgálták. Mivel a polgárok nem képviseltek jelentős politikai erőt így nem kerültek a művek ajánlásába.

A linzi béke után kiépülő református gyülekezetben vezető szerepet játszott Czeglédi. Műveinek előszavai alapján joggal következtethetünk arra, hogy az általa

³³ Czeglédi István II. Rákóczi György fölött = *Magyar nyelvű halotti beszédek a XVII. századból*, kiad., jegyz. KECSKEMÉTI Gábor, bev. KECSKEMÉTI Gábor, NOVÁKY Hajnalka, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet, 1988, 171–206, 415.

³⁴ KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas Könyvkiadó, 1998 (Historia Litteraria, 5), 199, 232.

³⁵ WICK, *i. m.*, 106.

³⁶ KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, *i. m.*, 196.

³⁷ Ádám János 1655-ben a Sátor hegyen lévő szőlőjét, Rozgonyi János pedig 1659. április 24-én tállyai birtokát hagyta az egyházra; Barna Ferencné egy kassai szőlőt és évente 20 forintot, Recki Mihály 10 köből búzát és 10 forintot adományozott a református eklézsiaának. SZABÓ Lajos, *i. m.*, 50–51.

megszólított nemeseket erősíteni és a hitben (eklézsiában) megtartani igyekezett. Ugyanakkor a megnevezett nemesek fontos szerepet játszottak a kassai református gyülekezet világi támogatásában, megmaradásában és a felekezet reprezentatív személyiségeinek számítottak. Ahogy az a mellékelt táblázatból is kiténik, Czeglédi művei közül kiemelkedik a *Barátsági dorgálás*,³⁸ amelynek ajánlásában a prédikátor 19 világi tekintélyt sorakoztat fel. Szembeötlő ez a különbség a többi irathoz képest, ahol jellemzően csak egy főrangú nemes szólít meg. A *Barátsági dorgálás* ajánlásában szereplő személyek nagy száma nem lehet véletlen, inkább egy nagyon is tudatos retorikai eszköz a kassai gyülekezetet védeni igyekvő lelki tanító kezében. Czeglédi már *Az országok romlásának okairól*³⁹ lapjain is reflektál az aktuálpolitikai eseményekre és „országütkröt” állít II. Rákóczi György hibás politikájára elé.⁴⁰ Az 1660-as éveknek a kassai református eklézsiát érintő legfontosabb eseménye kétségtelenül az özvegy fejedelemasszony Báthory Zsófia 1661. évi rekatolizációja volt, amellyel fontos patrónusát veszítette el a gyülekezet.⁴¹ Erre Czeglédi is igyekezett reflektálni, amikor az Udvarhelyi György felett tartott prédikációjában a vallásváltoztatás veszélyére figyelmeztetette hallgatóságát.⁴² Így valószínűsíthető, hogy az özvegy fejedelemasszony elpártolása készítette Czeglédit széles mecénási körének bizonyítására az 1663-ban megjelent *Barátsági dorgálás* ajánlásában. A mű Pázmány Péter *Bizonyos okok*⁴³ címmel megjelent iratával kezdeményez fiktív hitvitát, amiben szintén megjelenik egy főúr katolikus hitre térésének története. Mivel a felső-magyarországi missziót a jezsuiták vezették, a rend szimbolikus alakjának, Pázmánynak a megtámadása az ő tevékenységük ellen is irányult. Czeglédi tehát műve ajánlásában patrónusainak felsorolásával a szöveg világi tekintélyét igyekezett növelni, az egyházi tekintély pedig paradox módon Pázmány megtámadásával érvényesült.⁴⁴

³⁸ RMK I, 1002.

³⁹ RMK I, 941.

⁴⁰ GARADNAI Erika – MARTIS Zsombor, *Országütökör és hitvita (Czeglédi István: Az országok romlásáról írott könyvnek első része) = Bibliotheca et Universitas: Tanulmányok a hatvanéves Heltai János tiszteletére*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolci Egyetem BTK, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, Miskolc, 2011, 57–70, 60.

⁴¹ KULCSÁR Árpád, *A sárospataki hitvita (1660. szeptember 30. – október 1.)*, Egyháztörténet, 1999, 21–46.

⁴² KECSKEMÉTI, *Prédikáció...*, i. m., 232.

⁴³ RMNy 1511.

⁴⁴ A szöveg tekintélyéről bővebben: HELTAI János, *A szöveg tekintélyének forrásai Magyarországon a barokk kor elején = Hatalom és Kultúra: Az V. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (Jyväskylä, 2001. augusztus 6–10.) előadásai*, szerk. JANKOVICS József, NYERGES Judit, Bp., Nemzetközi Magyar-ságtudományi Társaság, 2004, II, 678–694. Czeglédi Pázmány Péterrel folytatott fiktív hitvitája már 1659-ben *Az országok romlásának okairól* című művében is megjelent. Az esztergomi érsekkel folytatott viták a katolikusok és protestánsok számára egyaránt olyan szellemi kontextust jelentettek, amikhez

A kassai prédikátornak az 1650-es években több szerepet kellett betöltenie, hiszen szervezte a református gyülekezet életét és az iskolai oktatást, kapcsolatot tartott az erdélyi és felső-magyarországi főúri csoportokkal. Czeglédi az ajánlásokkal pozicionálta saját helyét Kassa város életében, valamint Felső-Magyarország és Erdély politikai-felekezeti kapcsolatrendszerében. Olvasói közönsége előtt így kifejtette álláspontját az aktuálpolitikai eseményekről és (köz)véleményt formálhatott, miközben védte gyülekezetét a jezsuita térítéssel szemben. Ajánlásainak vizsgálata nyilván első lépésnek tekinthető, annak irodalomszociológiai szempontú feltárásában, hogy milyen társadalmi rétegeket szólított meg és ért el a kor nagyhírű prédikátora.

Czeglédi István műveinek címzettjei:

	RMK I.	Kiadás éve	Mű címe	Ajánlás címzettje	Társadalmi rang/ Családi kapcsolat
1.	942	1659.	<i>A megtért bűnösnek a lelki-harcban való bajvivasarol</i>	Udvarhelyi György	Abaúj vármegye alispánja
2.	942	1659.	<i>A megtért bűnösnek a lelki-harcban való bajvivasarol</i>	Szegedi Anna	Váradai Pál felesége Hartyány András kamarai tanácsos hitvese
3.	941	1659.	<i>Az országok romlasanak okairól első része</i>	Lorántffy Zsuzsanna	I. Rákóczi György Erdélyi fejedelem felesége
4.	946	1659.	<i>Malach doctor</i>	Bocskai István	Zemplén vármegye főispánja
5.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Rhédei Ferenc	Bihar és Máramaros vármegye főispánja
6.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Bocskai István	Zemplén vármegye főispánja
7.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Lónyai Anna	Kemény János erdélyi fejedelem felesége
8.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Barczai Ferenc	Abaúj vármegye alispánja
9.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Szemere Pál	Abaúj vármegye országgyűlési követe Szepesi Kamara tanácsosa

viszonyítva megfogalmazhatták hitelveik azonos és eltérő elemeit. Erről bővebben: KONCZ Attila, *Hitvitázó tudomány vagy tudományos hitvita?: Káldi György és Dengelegi Péter polémiája*, ItK, 2000, 669–694, 685.

10.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Szemere László	Zemplén vármegye alispánja 1667–72
11.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Putnoki Klára	Szemere Pál felesége
12.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Semsei György	Abauj vármegye assessora
13.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Gyulafi László	Szatmár vármegye assessora
14.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Máriási Mária	Gyulafi L. hitvese
15.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Ibrányi István	Köznemes
16.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Vitányi István	Zemplén vármegye assessora
17.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Zákány Zsófia	Vitányi I. felesége
18.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Fekete Miklós	Köznemes
19.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Török András	Köznemes
20.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Váradai Pál	Borkereskedő nemes
21.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Váradai István	Zemplén vármegye szolgabírája
22.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Baji Mihály	Szatmár vármegye követe
23.	1002	1663.	<i>Baratsaghi dorgalas</i>	Udvarhelyi György	Abauj vármegye alispánja
24.	1013	1664.	<i>Idős Noe becsületit oltalmazó Japhetke</i>	Csegekátai Kátay Ferenc	Abauj és Torna vármegye assessora
25.	1082	1669.	<i>Redivivus Japhetke</i>	Kapi György	Hunyad vármegye főispánja
26.	1082	1669.	<i>Redivivus Japhetke</i>	Csegekátai Kátay Ferenc	Abauj és Torna vármegye assessora
27.	1100	1670.	<i>Az Úr frigyszekrénye előtt Dagon ledülése</i>	Apafi Mihály	erdélyi fejedelem
28.	1100	1670.	<i>Az Úr frigyszekrénye előtt Dagon ledülése</i>	Farkas Fábán	putnoki főkapitány

Gyászbeszédek

	RMK I.	Kiadás éve	Halott	Társadalmi rang / Családi kapcsolat
1.	974	1661.	II. Rákóczi György	erdélyi fejedelem
2.	989	1662.	Udvarhelyi György	Abauj vármegye alispánja
3.	1035A	1666.	Gönczi Szabó Dorka	Csegekátai Kátay Ferenc felesége
4.	1093	1669.	Rhédei Ferenc	erdélyi fejedelem

OLVASÓI BEJEGYZÉSEK SÁMBÁR MÁTYÁS *HÁROM ÜDVÖSSÉGES KÉRDÉSÉNEK* 1672-ES KIADÁSÁBAN*

A felső-magyarországi hitvita legismertebb és talán legjelentősebb irata a Sámbar Mátyás jezsuita szerzetes által közzétett *Három üdvösséges kérdés* volt. Ez a vitairat indította útjára, majd zárta le az 1663 és 1672 között zajló felső-magyarországi polémiát.¹ A jezsuita traktátus legelőször 1661-ben Nagyszombatban jelent meg, majd az elsősorban Kassán és Sárospatakon zajló polémia során 1665-ben másodsor, 1672-ben pedig harmadszor is kiadásra került a kassai nyomdában. Habár e vitairat első és második kiadása névtelenül jelent meg, valamennyi hitvitázó és kortárs olvasó számára egyértelmű volt, hogy a jezsuita missziót vezető Sámbar Mátyás a kiadvány szerzője. Ő maga első ízben az 1668-ban kiadott *X ut Tök* iratban foglalta össze a hitvita addigi történetét, ahol számot vetett a *Három üdvösséges kérdés* ellen addig írt református iratokkal, így Matkó István felsőbányai prédikátor és Pósházi János sárospataki tanár munkáival.² A hitvita utolsó darabjaként, mintegy lezárva és összegezve az addigi vallási küzdelmeket, Sámbar végül némileg megújítva 1672-ben újra kiadta a *Három üdvösséges kérdést*, amelynek Szegedi Ferenc egri püspökhöz címzett ajánlásában szintén reflektált a vitára.³

A felső-magyarországi hitvita tétjét jól érzékelteti, hogy az iratváltások időszaka pontosan felöleli azt a néhány évet, amikor a korábban protestáns többségű

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ SÁMBÁR Mátyás, *Három üdvösséges kérdés. Első: A lutheránusok és kálvinisták igaz hitben vannak? Második: Csak az egy pápista hité igaz? Harmadik: A pápisták ellenkeznek a Sz. Írással, avagy inkább a lutherok és kálvinisták?*, Nagyszombat, 1661 (RMK I, 979). A vita részletes filológiai leírását lásd: „Tenger az igaz hitről való egyenlenségek vitatásának eláradott özöne...”: *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitákról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 275–299; ZOVÁNYI Jenő, *Sámbar Mátyás és Kis Imre hitvitái s az ezekkel egyidejű hitvitázó művek*, TheolSz, 1925, 264–271; Uő, *Szöbéli hitviták Sárospatakon és Kassán*, TheolSz, 1933/34, 139–148.

² SÁMBÁR Mátyás, *A három üdvösséges kérdésre a Lutter és Kálvinista tanítók mint felelnek? Ugy, amint Matkó István mondja, fol. 128. X. ut Tök. Imé azért Matkó hazugságinak megtorkollása, és Pósházi mocskainak megtapodása*, Kassa, 1667 (RMK I, 1056).

³ SÁMBÁR Mátyás, *Három Idvösséges Kerdés: Most harmadszor meg-jobbítva ki-bocsátatott, a' Sz. Mise Aldozatról-való tellyes tudománnyal edgyütt: Az Méltóságos Egri Püspök Szegedi Ferentz Urunk ő Nga kegyes akarattýából és bőkezű adományából, az Magyarság Lelki épületire*, Kassa, 1672 (RMK I, 1127).

városokban, Kassán és Sárospatakon immáron földesúri támogatással megindult a jezsuita térítés.⁴ Ennek, elsősorban politikai okokkal magyarázható végpontja az 1671-ben a császári katonaság által végrehajtott erőszakos beavatkozás volt, amely miatt a reformátusoknak el kellett menekülni a városokból, és a jezsuita rend birtokba vehette a sárospataki református templomot. A polémia 1672-es lezárulásához tehát elsősorban az vezetett, hogy a reformátusok társadalmi-politikai helyzete már nem tette lehetővé egy újabb válaszirat megírását.⁵

Habár hivatalos, tehát nyomtatásban megjelent feleletet ez a katolikus traktátus már nem nyert, nem meglepő, hogy a kiélezett konfesszionális küzdelmek között, vagy akár a későbbi századokban, akadt olyan olvasó, aki bele kívánt szólni az elhíresült vitába. Így jelen dolgozatban azt szeretném bemutatni, milyen eszközökkel szállt szembe egy, avagy több ismeretlen, vélhetően református felekezeti olvasó e katolikus irattal. Tekintettel arra, hogy a polemikus irodalomra különösen jellemző ez az olvasói reflektáltság, úgy vélem szükséges némi áttekintést nyújtani az eddig ismert példákról, és az olvasói bejegyzések, margináliák értelmezhetőségéről.

A margináliákról

A felekezetiesség, a konfesszionális hovatartozás a 16–17. század talán legmeghatározóbb identitásképző tudata volt. A múlttól, a jelenről és a jövőről való gondolkodást, a történeti és nemzeti önszemléletet, vagy akár az aktuálpolitikai események értékelését, értelmezését a felekezetiesség határozta meg. Gondolhatunk itt például a *romlás* toposz katolikusok és protestánsok által egyaránt használt, ám eltérő jelentéstartalmú történeti narratívájára, vagy akár a mohácsi csatavesztés felekezetiileg különböző értelmezésére. Jó példa erre a Tóth Zsombor által vizsgált

⁴ PÉTER Katalin, *A református gyülekezet első száz esztendeje Sárospatakon = A tudomány szolgálatában: Emlékkönyv Benda Kálmán 80. születésnapjára*, szerk. GLATZ Ferenc, Bp., MTA Történettudományi Intézet, 1993, 113–122; Uő, *A jezsuiták működésének első szakasza Sárospatakon = Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*, szerk. ZOMBORI István, Szeged, Csongrád Megyei Múzeumok Igazgatósága, 1988, 103–117.

⁵ A korabeli eseményekre az 1672-ben kiadott példány Szegedi Ferencnek címzett előszavában csupán ennyi utalás található: „Mennyire éghjen az Nagyságod buzgó szíve az Magyarságnak viszáhozásában a régi Sz, Eleink Hitire, nyilván mutattya ez mostani időben-való Nagyságod serénysege, mellyel mind az Kassai Sz. Erzsébet régi roppant templomát, mind az körül-való Templomokat, nagy szorgalmatossággal az Római Anyaszentegyháznak vissza szerzette Nagyságod.” SÁMBÁR, *Három idvösséges kérdés. Most..., i. m.* (§ 2). A templomok visszaszerzése elsősorban a császári katonaság tevékenységének volt köszönhető, de a jezsuita rend élt a felkínált lehetőséggel és átvette a korábban protestánsok által használt templomokat. Talán ezzel lehet összefüggésben, hogy a *Három idvösséges kérdés* ezen példányát Sámbar kiegészítette a katolikus liturgiát magyarázó részsel.

Heltai Gáspár *Chronicaja*, amelyben a magyar történelem leírásába beleszüremkedik Heltai katolikus- és pápaellenessége, s ezt érzékeltetve a misézés illetve a misemondás helyett „mesemondást” ír könyvében.⁶ A katolikus olvasó margináliája erre a következő: „Missemondás ugy ird kutya fia Eretneke!”⁷ Hasonló vallási polémia bontakozott ki Pázmány Péter *Kalauz*ának egyik 1623-ban nyomtatott példányán. A könyv 18. századi tulajdonosai rengeteg bejegyzést, glosszát, margináliát fűztek Pázmány szövegéhez.⁸ Munkácsy István, debreceni főbíró, református felekezetű olvasó lévén rendszeresen cáfolta és kigúnyolta a könyv érvelését. A *Kalauz* későbbi tulajdonosa, Ambrosovszky Mihály egri kanonok pedig a glosszázó Munkácsy kommentárjait és epés megjegyzéseit cáfolta, s helyeselte Pázmány írását. A purgatórium kapcsán például Munkácsy megjegyezte, hogy „bé’ bolond nagyságod!”, mire Ambrosovszky áthúzta e megjegyzéseket, s felé írta: „Ez a prédikátor vagy bolond vólt, vagy mód nélkül kevély, hogy magát Pázmánnál okosabbnak tartotta.”⁹

Ez, a *Kalauz* megjelenése után több mint egy évszázaddal később zajló marginális-vita is jól mutatja, hogy a hitviták olvasói recepciójához jellemzően hozzátartozott a konfesszionális öntudat performációja. Dolgozatom szempontjából a Tóth Zsombor által vizsgált, a felső-magyarországi hitvitához tartozó, Matkó István által írt vitairatok margináliáinak elemzése jelentős még. Az általa vizsgált két könyv kolozsvári könyvtárban található példányain szintén 18. századi bejegyzők keze nyoma olvasható. Az eldurvult hangvételi vitaszövegek az olvasókból is aktívabb mentalitás-artikuláló hatást váltottak ki. Tóth Zsombor elemzése azért lényeges, mert rámutat arra, hogy a korszak vallásosságát vizsgálva árnyaltabban kell az egyéni és közösségi vallásgyakorlás, vagy akár a tanbeli reflektáltság fogalmairól beszélni. A Matkó vitairatait margináliákkal ellátó olvasók szövegeiből az derülhet ki, hogy a teológiai különbségek mellett az olvasók lényegesebbnek tekintették a saját feleke-

⁶ TÓTH Zsombor, *A Heltai-galaxis: Írás/tudás, mentalitás és tradíció Heltai Gáspár történetírói munkásságában. Esettanulmány* = T. ZS., *A történelem terhe: Antropológiai szempontok a kora újkori magyar írásbeliség textusainak értelmezéséhez*, Kolozsvár, Komp-Pess–Korunk Baráti Társaság, 82–118.

⁷ *Uo.*, 86.

⁸ HARGITTAY Emil, „*Petrus Pazmannus pascit per pasqua porcos*” – hitvita a *Kalauz* margóján = H. E., *Filológia, esztétörténet és retorika Pázmány Péter életművében*, Bp., Universitas, 2009 (Historia Litteraria, 25) 69–81. Ugyancsak a *Kalauz* egyik példányának margináliáit tárgyaló tanulmány: BITSKEY István, „*Nem úgy bátya!*”: *Marginálisok Pázmány Kalauzában* = „*Nem súlyed az emberiség!*”...: *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, szerk. CSÓRSZ RUMEN István, SZABÓ G. Zoltán, Bp., MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007, 475–479.

⁹ HARGITTAY, *i. m.*, 73–74.

zettel való érzelmi azonosulás, a *mi-ők* szembenállás, valamint a közösségi tudat kifejtését.¹⁰

Itt persze meg kell jegyezni, hogy a hitvita műfaja eleve alkalmas volt arra, hogy előhívja az olvasók identitásának megjelenítését. Sőt, talán mondható, hogy a nyomtatott hitvita nem elsősorban a meggyőzést, sokkal inkább a saját felekezeti identitás felismerését, megerősítését, a konfesszionális öntudat tanbeli és érzelmi felvértezését szolgálta. Ennek háttérében az áll, hogy a hitvita beszédmódja abból a sajátos kommunikációs stratégiából fakad, hogy a vitázó önmagát valamivel szemben, konverz módon értelmezi. A kiinduló kommunikációs helyzet tehát az ellenkező nézettel való szembehelyezkedés, amely kialakítja és meghatározza a vita diskurzusát.¹¹ Ez az ellenféllel szembeni fellépés az önmeghatározásra, önszemléltre és a szerző által a nyilvánosság felé közvetíteni kívánt énkép, illetve a képviselt közösség/felekezet identitásának megkonstruálására is alkalmas. A hitvédelem retorikája olyan beszédmódot hoz létre, amelyben a hitvitázó egy közösség tagjaként szólal meg, és szövege többirányú, hiszen egyrészt a vitapartner, a világi joggyakorlót, patrónust, illetve a híveket is meg kell, hogy szólítsa.¹² Természetes emberi reakció tehát, hogy ebben a megszólítottágban akár az egyetértés, akár a vitakozás hangján maga az olvasó is szükségét érzi a megszólalásnak. És ha ez a megszólítottág az írásbeliség, illetve egy nyomtatott könyv olvasása során válik személyes élménnyé, kézenfekvő, hogy a befogadó is az írásbeli kultúra feltételrendszerében ad hangot, illetve írást véleményének.

Az alábbiakban tehát azt mutatnám be, hogy ez a mentalitás-artikuláló hatás milyen nyomokat hagyott – egy vagy több olvasó keze által – Sámbar 1672-ben harmadszorra kiadott *Három üdvösséges kérdésében*. Ami az eddig tárgyaltaktól jelentősen megkülönbözteti az olvasói kéz itt található lenyomatát, az az, hogy magában a vitaszövegben nem találhatók odafűzött glosszák, megjegyzések, margináliák. Mondhatnám azt is, hogy ebben a hitvita szövegben nem olvasói bejegyzések, hanem „kijegyzések” találhatók. Ezek azonban ugyancsak az itt tárgyalt, elsősorban a felekezeti közvetítő értelmezési kontextusban helyezhetők el.

A könyv OSzK-ban található két példányának egyikében ugyanis arra lehet figyelmes a gyanútlan olvasó, hogy az „igaz” vallás helyett több helyen „gaz” vallás szerepel, mert valaki ügyesen lekaparta a döntő jelentőségű *i* betűt a könyv lapjairól. Az alábbiakban egy összefoglaló táblázatba gyűjtöttem a nyomtatvány azon szöveghelyeit, ahol tudatos, a felekezeti kifejező, a katolikus szöveg érvelését cáfoló, rontó és nevetségessé tevő olvasói beavatkozás található.

¹⁰ TÓTH Zsombor, *Hitvita és marginália: Megjegyzések a „(hit)vita antropológiájához” (Esettanulmány) = „Tenger az igaz hitrül...”, i. m., 175–197, 184.*

¹¹ TASI Réka, „Könnyű volna meg-torkolni”: *Polemikus hang a 17–18. század fordulóján megjelent katolikus prédikációgyűjteményekben = „Tenger az igaz hitrül...”, i. m., 199–215, 199.*

¹² THIMÁR Attila, *Pázmány Péter a vitapartner?*, ItK, 1999, 114–127, 115.

Lap	Idézett mondat	Módosított szó/szavak
6.	„lehetetlen, hogy gaz legyen a Lutterek és Cálvinisták vallása.” „a Lutterista és Cálvinista vallás, Szent Pál szava-ként, nem gaz vallás.”	igaz
6–7.	„nem gaz vallás az, a kinek Lelki tanítói nem gazak .”	igaz, igazak
7.	„de ilyen Sz. Írás magyarázó gaz lelki tanítói nincsenek a Lutter és Cálvinista Vallásnak: tehát ez, nem gaz vallás.” „Tehát nem gaz Lelki Tanítók a Lutter és Cálvinista Prédikátorok. Tehát vallások sem gaz .” (több helyen szövegrontás nyomai láthatók)	igaz
9.	„Cálvinusnál fölybe nem mehetnek a hivatalban, tehát nem gaz lelki tanítók.”	igaz
10.	„azok a hamis Profeták , az gazak közül szöknek ki: a mint Lutter és Cálvinus a Pápisták közül szökék.” „Tehát minden bizonyosan nem gazak a Lutterista és Cálvinista Tanítók: és Vallások sem gaz .”	igazak, igaz
11.	„azért nem is gaz a Vallások a Luttereknek és Cálvinistáknak.”	igaz
13.	„Lehetetlen azért hogy gaz legyen a Lutterista és Cálvinista Vallás...” „Tovább, gaz hitben légyeneké, nem-é, a Lutterek”	igaz
14–15.	„bizonyos hát, hogy a Lutter és Cálvinista Vallás nem gaz ...”	igaz
15.	„Így sem gaz a Lutter és Cálvinista vallás...” „tehát ha az a <i>másik</i> igaz volt, és mind addig az szakadásig meg-volt, nem gaz a Lutterista és Cálvinista Vallás: mert az gasságtul , vagy el-szakadni, vagy különbözni lehet, igazság szerént: a mint a Lutterek és Cálvinisták az gasságtul el-szakadtak, ha mind addig meg-volt az gaz Ecclesia...”	igaz igasságtul, a kitörölt szó helyén: nem
21.	„Mikor azért ezek szakadást tettek, az gaz Ecclesiátul szakadtak-el; és így a Lutterek és Cálvinisták nincsenek se gaz Hitben, se Isten kedvében: <i>Heb.II.6.</i> azért lehetetlen, hogy időzüllyenek az edgy gaz Romai Ecclesián kívül...”	igaz
22.	„ <i>Csak a Pápista hit é gaz?</i> ” „Hogy csak az egy ápista Hit legyen gaz , nyilván ki tetczik abból, mert soha az lapista Ecclesián kívül, egy Vallás sem támadott ekkoráig, amely oly ismertető jelét adhatta volna gaz ügyének...”	igaz, Pápista
23.	„a Romai Pápistákén kívül, tulajdon, és csak magának való okot, avagy <i>Jelt</i> nem adhat, kivel a többi ellen erősítse dolgát: tehát egy sem gaz . Valamint szintén a párnát a gyilkosnál ártatlanbna nem mondhatni azért, hogy im a párnának meg-volt az esze, mert a gyilkosnak is meg-volt, a mikor bünt tött.”	igaz, paráznát, paráznának
23–24.	„Az Pápisták Ecclesiája pedig oly Jelét adgya a Sz. Írásból az ő gasságának ...”	igazságának
28.	„Éfféle hamis dolgokat igazán fognak ránk a Lutter és Cálvinista Prédikátorok.” „Tehát csak ez az gaz , a töb következendő jeleire-is nézve, melyeket nem magánosan, hanem egybe foglalva kell szemlélni, ugy mutattyák nyilván és bizonyosan az Romai Catholica Hitnek gasságát .”	a kitörölt szó helyén: nem, igaz, igazságát
31.	„Tehát csak ez az gaz .” „Tehát csak ez az gaz .”	igaz

32.	„Mert csak az Pisták Ecclesiája...”	pápisták
33.	„Tehát csak ez az gaz .”	igaz
34.	„most is vagyok: tehát csak ez az gaz .”	igaz
37.	„mikor kételkedni keztek Lutter és Cálvinus, miért nem vették tetszésit annak az Ecclesiának, a melyben mind-ketten születtek vala, és a melynek gasságát gyermekseégektől fogva így vallották...”	igazságát
38.	„Tudván a Szent CREDO-ból is, hogy gaz Ecclesia a Romai Pápista Ecclesia...” „megmutatván azzal-is gaz voltát...”	igaz
38–39.	„el-szakadtak a szépen edgyező Romai Anyaszentegyházról: a mely egyedül gaz .”	igaz
41.	„Szent Péter székiben a Közönséges Anyaszentegyház Fő Pásztori kik voltak, mostani Tizedik Kelemen apáig , a ki 243-dik Pápa, és Fő Pásztor.”	pápáig
41–42.	„Melly apák Lajstromát, Székely István, Gönczi Cálvinista Prédikátor-is ki nyomtatta Magyar Chronikájában [...] és Sz. Pétert első Romai apának írja.” „Tehát a Pápista Hit gaz volt az első öt száz esztendőkbén.”	pápák, pápának igaz
43.	„Cálvinus bizonyosága szerént, az halottakért mákoztak ; a Ditsöült Szenteket segítségül ítták ...” „semmi változás nem lött az Apostoli igaz tudományban, az Romai apák alatt, ugyan akkor, minden Hitbéli dolgok az Romai apák ítéltire hagyattak...”	imádkoztak, hítták pápák
44.	„Tehát most is gaz az Romai Pápista Hit, mint-hogy az első öt száz esztendőkbén azont tartván gaz volt, Cálvinus-ként is.”	igaz
45.	„mellyik Romai apa kezdett mást tanítani azon kívül, a mit az öt száz esztendőkbéli apák tanítottak: még is minden bizonyosság nélkül merik mondani, hogy az Romai apák cserélték el az igaz Tudományt.” „mert melyik apa alatt, az öt száz esztendőkbéli gaz tudománytúl kezdett különbözni a Romai Hit, soha eddig meg nem mutathatták: hanem némely apáknak , avagy magános és csak őket illető botlásokat [...] de effélével kárhoztatni az Romai apák főbségét, igen nagy tudatlanság...”	pápák, pápa, igaz
46.	„Továbbá ha kérgyük, melyik apa alatt...” „csak azt rebesgetik, hogy a apák , nem az Szent Írást követik.”	pápa, pápák
47.	„De vallyon miért nem értyük jól, ha az öt száz esztendőkbéli apák is így értették?”	pápák
48.	„...tehát csak ez az gaz .”	igaz
49.	„...csak az az gaz .”	igaz
50.	„bizonyos, hogy azok a Szentek gaz hitben voltak...”	igaz
53.	„Mert 600. esztendő tájban, Angliát Christushoz téríté Első Szent Gergely apa [...] Német Országot Harmadik Gergely apa ...” „kiknek Királyi Koronát is küldé a Romai apa : más Koronájok most sincs a Magyaroknak.”	pápa
54.	„olly Egyházi Emberek, a kik a Romai apához hallgattak.”	pápához
55.	„...ez az gaz .”	igaz
57.	„Ezekkel az gaz Hitnek külső jeleivel...”	igaz
58.	„Lutter és Cálvinus [...] mint nem gaz Apostolok...” „s ezért edgyedül az Romai Hit, az Istennek gaz Országa.”	igaz

67.	„a Szent Írásnak nem helyes fejtegetéséből azt hirdette [...] hogy a Romai apa , Christusnak gaz helytartója...”	pápa, igaz
70.	„Nem gaz hát, hogy a Lutterek...”	igaz
86.	„Lutterek és Cálvinisták Ecclésiája, nem gaz Ecclésia”	igaz

A táblázat is mutatja, hogy négy alapvető típusa van a könyvben található kitörléseknek, „kijegyzéseknek”. **a)** A szövegmódosítás, betűtörlés leggyakoribb, mondhatni alapesete, hogy az „igaz” jelzöt „gaz”-zá változtatja az olvasói kéz. Ötvenegy alkalommal fordul ez elő, leggyakrabban a könyv első harmadában, ahol is a katolikus hit igazságát tárgyalja a szöveg. Így adott, hogy a katolikus tanokkal az i-betűk kitörlésével, és a szövegértelem megfordításával száll szembe a protestáns olvasó. Egyszerű, ám hatásos módszer, hogy felekezeti meggyőződését átvezesse a könyvre. A sokszor alig észrevehető, ám fontos jelentésmódosítást kölcsönző betűtörlés zavarja, és megakasztja az olvasást. Ám az is megfigyelhető, hogy nem teljesen következetes, inkább ötletszerű a betűtörlés, mert számos esetben meghagyja az eredeti formát a nyomtatott szövegben. **b)** A másik, mintegy huszonkét alkalommal fellelhető betűtörlés a „pápa” titulus említésénél fordul elő. A pápa, illetve „apa” elnevezés használata nem csak ügyes szójáték, de közvetíti a hitvitákban gyakran megjelenő gúnyos véleményt is, amellyel a pápák és a papok viszonyát jellemezték. **c)** Harmadik típusnak tekinthető az a mindössze kétszer előforduló eset, amikor a „nem” módosítószót törli ki teljes egészében a szövegből az ismeretlen kéz. A 15. és 28. lapon található szókitörlés ugyanazt a jelentésmódosító funkciót szolgálja, hiszen a szövegösszefüggésben ellentétessé változtatja a protestáns felekezeteket érintő fejtegetést. **d)** Negyedik típusnak a 23. és 43. lapon található szójáték tekinthető. A „parázna” (paráznát/paráznának) szót módosítva a következő olvasat jön létre: „Valamint szintén a **párnát** a gyilkosnál ártatlanbnak nem mondhatni azért, hogy im a **párnának** meg-vólt az esze, mert a gyilkosnak is meg-vólt, a mikor bünt tött.” Több betű illetve hang kiesése hozza létre a szójátékot, amely ugyan nem fejezi ki egyértelműen a kitörlő felekezeti hovatartozását, hiszen nem „igaz-gaz” kontrasztban jelenik meg, de azzal, hogy a szöveget és jelentést módosítja és elferdíti, nevetségessé is teszi az egész addigi érvelést. A 22. lapon kezdődő második kérdés lehangsúlyosabb kijelentése, amely szerint a katolikus egyház sajátos ismertető jellel bír, a „párna” szó szövegbeli megjelenésével teljesen relatívvá, könnyűvé, semmissé válik. Hasonló jelentésmódosítást hoz a szövegben, amikor a következő mondatrész olvasható: „a Cálvinus bizonyosága szerént, az halottakért **mákoztak**; a Ditsőült Szenteket segítségül **ítták** [...]”. Az „imádkoztak-mákoztak”, és a „hítták-ítták” szópárok ugyancsak nevetségessé teszik a katolikus szöveget és vallásgyakorlási szokásokat. A halottakért való imádkozás, és a szentek segítségül hívása gyakran volt gúny tárgya a protestánsoknál. A „mákoztak” és „ítták” kifejezések olyan értelmet kölcsönöznek a szövegnek, mint-ha a katolikus vallásgyakorlat csak bódultság, mák vagy alkohol fogyasztásához

hasonló volna. A halottakért való imádság és a szentek tisztelete a protestáns hívek számára egyébként is képtelenség, elfogadhatatlan, nevetséges szokás volt, de ezt még tovább fokozta, erősítette ez a szójáték, szóferdítés.

Az itt tárgyalt szójátékok a nyelvészeti osztályozás rendszere szerint a *paronímia* típusába tartoznak.¹³ A paronímia olyan szójáték, ahol két hasonló hangzású szó egymással ellentétes jelentéseket von egy szerkezetbe, és a szóalakot a mezőösszefüggés kapcsolja össze. Talán nem véletlen, hogy ezt a típust Gyöngyösi István munkáiból vett példákkal illusztrálják, mert a „szinbül-szívbül” típusú szójáték gyakori szójátéka volt a korszak költőjének. És talán megkockáztatható a kijelentés, hogy a 17. század nyelvi humorát is elsősorban ez a paronimián alapuló játékosság jellemezte.¹⁴ Ebben a szójátéktípusban minél kisebb az alaki eltérés és minél nagyobb a tartalmi különbség, jelentésbeli távolság a lexémák között, annál hatásosabb a jelenség.¹⁵ A hitvita szövegében létrehozott szójátékok nagy többségében (igaz-gaz, pápa-apa, hittak-ittak) egy hangban tér el egymástól a két szóalak, jelentésük azonban egymással ellentétes, vagy a hitviták kontextusán és nyelviségén belül rendkívül távol állnak egymástól. Például a „pápa-apa” típusú szójáték majdhogynem blaszfémikus egy katolikus felekezeten lévő hívő ember számára. A szövegben található szójáték mint az elocutio eszköze hatást gyakorol a befogadóra, s mivel eltér a megszokott szóalaktól, magára vonja a figyelmet. A szójáték az olvasó elváráshorizontjához képest eleve törést képez, s még inkább hatásos, ha nem is magában a nyomtatott szövegben, szerzői szándékkal jelenik meg, hanem teljesen váratlanul, egy másik olvasói kéz beavatkozásaként alakul ki. Feltételezhetően egy katolikus szöveg, katolikus olvasóját lepheti meg, vagy bosszanthatja leginkább az ilyen betűkitörléssel létrehozott paronímia, s elsősorban belőle válthat ki érzelmi hatást ez a miniatűr vallási harc.

A betű kitörlésének, illetve a szövegrontás különböző típusainak megjelenése egyéb kérdéseket is felvet. Túl azon, hogy egy feltételezhetően református felekezetű olvasó szövegjátékának lehetünk kései tanúi, e jelenség arról is árulkodhat, hogy hogyan viszonyult a 17–18. századi olvasó a hitvitaszöveghez. Egyáltalán az olvasott, nyomtatott betű értéke milyen volt egy olyan kultúrában, ahol a Szentírás betűje és annak értelme, a szövegek többféle értelme és a sola Sriptura elve; illetve

¹³ NÉMETHNÉ VARGA Andrea, *Hangalak és jelentés – A szójáték dinamikája = Ezerarcú humor: Az I. Magyar Interdiszciplináris Humorkonferencia előadásai*, szerk. DACZI Margit, T. LITOVKINA Anna, BARTA Péter, Bp., Tinta Könyvkiadó, 2008 (Segédkönyvek a Nyelvészet Tanulmányozásához, 79), 63–72, 64. Osztályozása szerint három nagyobb típus van a szójátéknak: poliszémia, homonímia, paronímia.

¹⁴ A korszak humorának egyéb sajátosságairól lásd: KÖSZEGHY Péter, *A humor a 16–17. századi magyar irodalomban*, Bárka, 2003/5, 39–52; SZENTMÁRTONI SZABÓ Géza, *A fele sem tréfa: Humor a régi magyar irodalomban*, Bárka, 2005/5, 53–66.

¹⁵ NÉMETHNÉ VARGA, *i. m.*, 69.

maga az exegézis képezte minden vita alapját. Egy hitvitairat nyilván alacsonyabb rangú szövegnek volt tekinthető, mint a Szentírás, és a katolikus egyházi tanításokat összegző könyv betűje csupán egyik felülete (vagy médiuma, akár egy szentkép) volt a vallási polémiának. Másrészt felvetődhet a kérdés, hogy miért nem a hagyományos szövegbejegyzésekkel, glosszákkal, margináliákkal fejezte ki véleményét a protestáns kitörő. Konkrét válasz helyett csak azzal a felvetéssel élhetek, hogy ha az 1672-es megjelenést követően közvetlenül került sor e szövegrontásokra, a protestánsok üldözöttségének idején talán nem volt célszerű azonosítható kézírásos nyomot hagyni egy ilyen iraton. Ezt a felvetést azonban erősen árnyalhatja az a tény, hogy ugyanezen könyvpéldány címlap előtti lapján egy Sábárról szóló, kézírásos gúnyvers olvasható. Bejegyzőjéről és a betűkitörőlőről, ha ugyanazon vagy más személyek voltak is, nem áll rendelkezésre adat. Jelen dolgozatban nincs mód a vers vizsgálatára, a hitvitában szereplő nyomtatásban megjelent gúnyversekkel való összevetésére, vagy akár ismertetésére. Csak szeretném jelezni, hogy a felső-magyarországi hitvita szövegeiben szereplő olvasói reflektáltságot tükröző nyomok, szövegrontások vagy akár versek fontos forrásul szolgálnak a polémia recepciótörténeti áttekintéséhez.

„A FALUSI NÓTÁRIUS A DIAETÁT LE ÍRTA, AZ EGÉSZ VILÁGGAL KOCZÓDIK ABBA...”

A VISELET ÉS AZ IDEGENSÉG TOPOSZAINAK ESZMETÖRTÉNETI KONTEXTUSAI GVADÁNYI POLITIKAI RÖPIRATAIBAN*

A „viselet” politikai jelentőségének teoretikus alapjairól

A viselet jelentőségét a 18. század végén nem lehet eléggé hangsúlyozni. A központi kérdés ebben a dolgozatban az, hogy a kor politikai diskurzusaiban „hogyan vélekedett az ábrázolt kor a ruháról és az öltözködésről mint az emberi kultúra sajátos megnyilatkozási formájáról”.¹ Egy, a funkciókra és a különböző distinkciókra koncentrááló „finomabb” kutatás esetén érdemes figyelembe venni a ruházatokkal illető lényeges terminológiai különbségeket is. Azaz „tartsuk fenn az »öltözék« terminusát a készlet legátfogóbb spektrumára; nevezzük »ruhának« a köznapi világi alkalmakon viselt öltözéket; »egyenruhának« az ünnepségeken előírtas öltözéket, a »viselet« pedig legyen az az öltözék, amely a ritusok hatékonyságához szükségeseltetik”.² A „viseletnek” (és az „egyenruhának”) nem csupán a saját identitás és a másság megkonstruálásában van szerepe, hanem abban is, hogy egy differenciálódó, a habermasi ideáltípusokra egyszerűsítve „polgárvív” váló „reprezentatív nyilvánosságban” hogyan működhetett az „öltözék” mint a társadalmi hierarchiák és a politikai identitás indikátora és faktora.³

Ha az öltözködés és a nyelv analógiáját nézzük, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy „a 18. század mély összefüggést látott a kettő között: nem csak a nyelv volt a gondolat »ruhája« [...] de az öltözködés úton volt a diskurzussá válás felé is. Akkoriban, hasonlóan a mostani helyzethez, az öltözet szimbolikusan a ruha által eltakart létezésről is beszélt. Újraírta a személy nemét, rangját, korát, hivatását – az én összes megkülönböztető jellemzőjét”.⁴ A nyelvi kódoknál a ruházati kódok

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. A címben szereplő idézet előfordulási helye: GVADÁNYI József levele Péczely Józsefhez, 1791. július 8. = SZÉCHY Károly, *Gróf Gvadányi József*, (Függelék), Bp., Magyar Történelmi Társulat, 1894 (Magyar Történelmi Életrajzok, 10), 308–309, 309.

¹ JANKOVICS József, *Régi magyar irodalmunk viseletképe* = Uő, *Ex Occidente...*, Bp., Balassi, 1999 (Régi Magyar Könyvtár Tanulmányok, 3), 9–22, 9.

² HILDA KUPER, *Viselet és identitás = Divatszociológia*, II, szerk. KLANICZAY Gábor, S. NAGY Katalin, Bp. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1982, 70–89, 71.

³ „Amiként mindenki fölfelé igyekezett jutni a társadalmi ranglétrán, ugyanúgy az öltözetben is mindenki fölfelé próbált hasonulni, feljebből vette a mintát.” JANKOVICS, *i. m.*, 11.

⁴ TERRY CASTLE, *Masquerade and Civilization*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1986, 55.

jóval könnyebben megváltoztathatók, a könnyen „olvasható test mítosza”⁵ és az egyértelműség nem csupán a „népi kultúra” karneváli oldaláról fogható fel, hanem a külföldi divatok, az egyes ruhadarabok, kiegészítők, de akár az öltözet egészének az átvételével is. A „viselet”, de ennek a hétköznapiabb változatát képviselő „ruha” is kiélezett politikai helyzetekben látványosan „öltözködés-ideológiaként” kezdhet el működni. Ez utóbbi akkor jön létre, ha „valamilyen törekvés képviselői a ruhadarabok már megelőzően is létező társadalmi jelentésére helyeznek új, szokatlan hangsúlyt”.⁶ Ez az „öltözködés-ideológia” lehet „rebellis” vagy „konzervatív” is. Az előbbire Klaniczay Gábor a francia forradalmat hozza példaként, ahol a „sans culotte = szegények öltözködése = egyenlőség; népviselet = azonosulás a nemzeti értékekkel” kód a forradalom éveit alatti bevetté vált a társadalom szélesebb rétegeiben is.⁷ Az utóbbira jó példa lehet a „magyar viselet” jelrendszerének részletes kidolgozása és hangsúlyozása a 18. század nyolcvanas–kilencvenes éveinek fordulóján. A „nemesi ellenzék” mozgolódása a józsefi németesítő törekvésekkel szemben egyszerre mondható rebellisnek és konzervatívnak is. Az öltözködés és az ideológia egy harmadik metszéspontja lehet az „öltözködés-represszió”, ahol „az ideológia nem kifejeződni akar az öltözködés jelrendszerében, hanem szabályozni akarja azt, hogy csak a megszokott, és az ideológia céljaival egybevágható tartalmaknak adjon hangot”.⁸ Ez utóbbira szintén jó példát szolgáltatnak az 1790/91. évi viseletről szóló diskurzusok, hiszen több szerzőnél is megjelenik az igény arra, hogy az elvárt „magyar” viseletet mindkét nem esetében jogszabályilag, törvény által szabályozzák. Ez a törekvés a szabályozás-fegyelmezés, végső soron pedig az identitásképzés egy egyébként meglehetősen tradicionális formájának (például a középkori ruharendeletek)⁹ a felelevenítését idézi. A helyzet különlegességét az adja, hogy a törvényi szabályozás óhaja¹⁰ egy olyan korban születik meg, amikor a szokáson és a különböző viselkedési mintákat átadó műveken alapuló „representatív nyilvánosság” és annak egész jelrendszere felbomlóban van.

⁵ *Uo.*, 57.

⁶ KLANICZAY Gábor, *Öltözködés és ideológia a középkorban = Divatszociológia...*, i. m., 7–35, 9.

⁷ *Uo.*

⁸ *Uo.*

⁹ KLANICZAY Gábor, *Miért aktuális a divat? = Divatszociológia*, I, szerk. K. G., S. NAGY Katalin, Bp., Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1982, 7–33, 13–14.

¹⁰ Ballagi Géza jegyzi meg, hogy már 1790/1791-ben „az országgyűlés néhány tagj[a] [...] azt [is] kívánta, hogy a magyar ruhaviselet is *törvény* által tétessék kötelezővé”, az uralkodó közhangulat ellenére azonban „a többség ama képtelen kívánságnak nem volt megnyerhető. A többség belátta azt, hogy törvénytől ráparancsolni a polgárokra, hogy milyen ruhát hordjanak, ellenkezik az egyéni szabadsággal s a mellett formailag is kivihetetlen, a mennyiben a nemzeti viseletet, mint a faji összetartozás jevét, az öntudatra ébredt társadalom hivatása fölkarolni s e tekintetben csupán annak a részéről gyakorolt erkölcsi kényszernek van helye és lehet sikere.” BALLAGI Géza, *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*, Bp., Franklin-Társulat, 1888, 558.

Bíró Ferenc narratívájában Gvadányi politikai versei a dinasztiahoz hűség, „konzervatív”, „hungarus mentalitás” egy változatát képviselik.¹¹ Gvadányi a kor politikai vitáiban mintegy magányos figuraként tűnik fel, aki bár maga is a nemesi kiváltságokat védelmezi, „nem kevésbé élesen polemizál a nemzeti viseletet végre magára öltő nemesség politikájával”.¹² Az öltözködés elsődlegességét Bíró Ferenc ennek a „toleráns” (de nem kozmopolita), „nemzetiségi türelemre” építő, ám a magyar nemesség kiemelt szerepét a Habsburg Birodalomban a viseleten mint jelrendszeren keresztül hangsúlyozó hungarus-eszmének tulajdonítja. Ebben az eszmerendszerben az ideális „országot” a soknyelvű, sokszokású, sőt sokvallású Habsburg Birodalmon belüli Magyarország „nemesi nemzetének” a megerősítésével véli Gvadányi – mint „politikus” – megvalósíthatónak. Bíró Ferenc szerint Gvadányi „politikus” outsider szerepének éppen ez a „nemzetiségi toleranciára” épülő, a modern értelemben véve (még) nem nacionalista nemzetfelfogás az oka. Az identitás elsődleges kritériuma a grófnál tehát nem a „nyelv”, hanem a viselet komplex jelrendszere.¹³

Érdekes azonban a kor viseletről (és érintőlegesen más nemzeti jelrendszereiről) szóló diskurzusainak fényében továbbgondolni a Gvadányiról alkotott képet. Konkrétabban az 1780–1790-es évek fordulójának lehetséges eszmetörténeti kontextusaiban elhelyezni Gvadányi három vonatkozó munkáját.¹⁴ Debreczeni Attila jegyzi meg a nemzetről szóló 18. századi diskurzusok kapcsán, hogy „a társbeszédmodok [...] különböző nemzetfogalmakat és identitásváltozatokat rejtenek magukban, így a Haza szimbóluma a politika tágabb kontextusában sajátos diffúz egységet alkot, amolyan inkonzisztens konzisztenciaként jellemezhető”.¹⁵ A mi szempontunkból azonban ez nem csupán a „Haza” szimbólumának és a hozzá kapcsolódó toposzrendszernek a működésére igaz. A „viselet” és a hozzá társított

¹¹ BÍRÓ Ferenc, *A felvilágosodás korának magyar irodalma*, Bp., Balassi, 1998, 300.

¹² *Uo.*, 299.

¹³ *Uo.*, 298.

¹⁴ [GVADÁNYI József], *Egy falusi nótáriusnak budai útazása melyet önnön maga abban esett viszontagságaival egygyütt az el aludt vérű magyar szívek' fel serkentésére, és mulatságára e' versekbe foglaltt, 1790* (a továbbiakban: *Nótárius*); [G. J.], *A' mostan folyó ország gyűlésének satyrico critice való leírásaa' melyet Egy Isten mezején lakó Palócznak színlése alatt írta azon bugzó szívvel bíró Hazafi, a' kinek pennájából folyt ki a' Falusi Nótáriusnak Budára való Útazása; ezen Munkáját-is négy sorú Verseken Hazájának élibe terjesztette 1790. Esztendőben, Bak Havának 25. Napjá*, Lipsiában, Wéber Simon Péter költségével, 1791; [G. J.], *A' nemes magyar dámákhoz és kis aszszonyokhoz szálló versek melyeket Egy meg változhatatlan bugzó szívvel bíró hazafi, a' most közelebb történt változásokra nézve a' meg nevezett szép nemnek mulatságára, és gyönyörködtetésére ki botsátott*, Pozsonban és Komáromban, Wéber Simon Péter költségével, 1790.

¹⁵ DEBRECZENI Attila, *Nemzet és identitás a 18. század második felében*, ItK, 2001, 513–552, 533.

különböző jelentések szintén ilyen „diffúz egységként” jelennek meg a politika tágabb szinterein, még akkor is, ha elsöre egyértelműnek látszik az öltözködés jelentőségének egyfajta „nemesi ideológiához” való hozzákötése. Az elsősorban a „nemzeti jelleget” hangsúlyozó viselet a századvég politikai-irodalmi diskurzusaiban erőteljesen kapcsolódik a „Haza” vagy a „natio” fogalmaihoz, ugyanakkor a különböző „politikai nyelvek” keveredéséhez hasonlóan nem feltétlenül bír konzisztens jelentésekkel, még egy-egy (élet)művön belül sem. Az, hogy például Gvadányi dinasztiahűségét sem az országgyűlésről írt satirikus költeményében, sem pedig a *Nótárius*ban nem vonjuk kétségbe, nem jelenti azt, hogy a két szövegben használt viselettoposzok rendje egyértelműen felfűzhető lenne az udvar-nemesi ellenzék tengelyre – különösen az 1790/1791-es események tükrében. Hasonlóképpen így van ez a politikai vagy felekezeti ellentéteket bemutató részekenél is.

Gvadányi politikai-társadalmi satírái esetében semmiképpen sem beszélhetünk monologikus politikai „propagandáról”.¹⁶ Különösen annak a fényében, hogy Gvadányi – ezt egyik, Péczeli Józsefhez írott levele is tanúsítja – nem csupán *politizálni* vagy moralizálni, de mulattatni is akar. Ahogy 1788 májusában írja a *Nótárius* kapcsán: „ezen satyrám is, az melyet az meghanyatlott és abajdócz szívű magyar gavalérok és dámák ellen írtam, hasonló bordába szövött munka, azért is fogok örvendeni, ha történhető komor óráiba Tiszteletes földi uramat mosolygásra hozhatja.”¹⁷

A *Nótárius* 1790-es sikere érthető, hiszen egy olyan komplex diszkurzív térben jelent meg, ahol a viselet és az idegenség tematikájának már volt hagyománya. Ugyanakkor ez a hagyomány sem mondható egységesnek. A „magyar viselet” politikai identitásképző tényezőként való használata – a habermasi „reprezentatív nyilvánosság” értelmében¹⁸ – a különböző státuszok hierarchiájában alkalmazott „külsődleges” jelzőként szinte természetesnek mondható a nemesi „natio” vagy a (barokk) udvari élet közegeiben. Ugyanakkor az, hogy a „magyar viselet” mibenléte folytonos újra- és újradefiniálásra szorul elsősorban a 18. század második felének és végének terméke. Ennek egyaránt oka lehet a nyilvánosság színtereinek átalakulása és differenciálódása, illetve az erőteljes német kulturális és politikai hatások miatti veszélyeztetettség érzete. Gvadányinak mindhárom, az országgyűlés ideje körül megjelent művében rendkívül nagy súlyt kap a magyar és az „idegen” viselet problémája. Általában a későbbi hagyomány (akár negatív, akár pozitív hangsúllyal) is ezt emeli ki az 1790 körül született munkáival kapcsolatban. Fontos azonban látni, hogy az önmagá-

¹⁶ Vö. „Dugonics *Etelkájában* és Gvadányi *Peleskei nótáriusában* nem egyszerű bestsellereket kell látnunk, hanem szemléletformáló, propagandisztikus műveket is.” FÁBRI Anna, *Az irodalom magánélete*, Bp., Magvető, 1987, 22.

¹⁷ Gvadányi József levele Péczeli Józsefhez, 1788. május 10. = SZÉCHY, *i. m.*, 295–297, 296.

¹⁸ „A reprezentatív nyilvánosság kifejtése a személy jelképeihez van kötve.” Jürgen HABERMAS, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, ford. ENDREFFY Zoltán, Bp., Gondolat, 1971, 18.

ban elsőre talán semmitmondónak tűnő „viseletdiskurzusok” szempontjából éppen a nyolcvanas és a kilencvenes évtized fordulója jelentette a csúcspontot.

A „nemzeti öltözet” jelrendszerének a kidolgozása – mintegy a nagyszombati ifjúság idegen módjiai elleni ressentiment-ként – már Ányos Pál költészetében is feltűnik.¹⁹ Sőt Ányos maga – híres versén kívül – egy rövidebb eszmefuttatást is szentel a témának.²⁰ A pálos szerzetes már a józsefi korszak kezdetén (pontosabban 1782-ben) szembefordul az udvar politikájával. A viselet mint autentikus „nemzeti” jelrendszer túlhangsúlyozása természetesen éppúgy táplálkozhatott a nagyszombati egyetem (a később Budára helyezett akadémia) társadalmi mikrokörnyezetében született személyes negatív tapasztalatokból,²¹ mint a *Kalapos királyból* is ismert, a józsefi politikával szembehelyezkedő nemesi ideológia kiváltságörző retorikájából. Ányos viselet-narratívája tehát többféleképpen is értelmezhető: egyrészt jelentheti a helyi rossz tapasztalatokon való felháborodást (amely persze áttételesen szintén az erősödő „németes” kulturális-politikai hatás eredménye), másrészt szimbolikus-fogalmi instrumentumnak is tekinthető a Bécs (és a belső politikai ellenségek) elleni politikai harcban, harmadrészt pedig – integrálva az előző két szempontot is – propagandisztikus célkitűzéseiben része az „eredetközösségi” nemzetfelfogás áthagyományozásának is.²²

A helyi, (kis)közösségi tapasztalatokra építkező, ám végső soron mégis általánosabb politikai-kulturális törésvonalakat és ellentéteket megjelenítő közköltészeti hagyomány német- és tótcsúfolóiban a különböző „nemzeti” viseleteket – kosellecki értelemben vett – „aszimmetrikus ellenfogalmakba”²³ sűrítő diszkurzív mintázatok már a késő barokk (sőt a korábbi) költészet alatt mintegy „búvópatak-ként” jelen vannak. A különböző nyelvi regiszterek közötti mozgást talán leginkább a bahtyini „köznapi ideológia” mintájára gondolhatjuk el, amely a „társadalmi létet tükröző és leképező mindennapi élmények, illetve a velük szorosan össze-

¹⁹ ÁNYOS Pál, „A régi magyar viseletről”: *A nagyszombati nemes ifjúsághoz* = „Higgy, remélj, szeress!” *Ányos Pál versei, szépprózai írásai és levelei*, szerk. JANKOVICS József, SCHILLER Erzsébet, Veszprém, Vár Ucca, (Vár Ucca Műhely Könyvek, 16.), 2008, 59–60. A vers (b) lábjegyzete egybeeseng Gvadányi országgyűlési szatírjának konklúziójával: „Likurgus 6-dik törvénye arról szól, hogy még az idegen ruházatot készítő mesteremberek is tiltassanak el Spártától. Mely hasznos törvény!”

²⁰ Uő, *Gondolatim erről a tárgyról* = *Uo.*, 61–62.

²¹ Uő, *Faiszi Ányos Ignácnak, Magánosságomból 2dik Mart. 1782.* = *Uo.*, 156. és lásd a jegyzeteket a 190. lapon.

²² „A kanonizált eredettörténeten alapuló nemzettudatnak a kezdettel való azonosság a kulcsa [...] a nemzeti attribútumok leszármazotti alapon történő öröklődésén és változatlan megtartásán alapul, amelyek különböző emblematisz jelekben: viseletben, táncban, szokásokban (később: a nyelvben) válnak külsővé.” S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Bp., Balassi, 2005, 235.

²³ A fogalomhoz lásd: Reinhardt KOSELLECK, *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*, ford. SZABÓ Márton Bp., Józsefvég, 1997.

fonódó kifejezésformák” összességét jelenti.²⁴ A közköltészetben használt idegenséget gúnyoló toposzok tehát viszonylag jól behatárolható, „aszimmetrikus ellenfogalmakra” építő mintázatot képeznek (akár a viselet, akár a lakóhely, akár az étkezés területén), már csak a versek hagyományozódásának és keletkezési körülményeinek a következményeképpen is.²⁵ Ennek a közköltészeti hagyománynak a nyomai aztán újra és újra felbukkannak majd Gvadányi költészetében is. A „magyar viselet” eszmetörténeti problémájára nézve a legfontosabb talán az, hogy a 18. század végére Ányos az, aki részben a közköltészeti hagyományra, részben pedig a késő barokk literatúrában meglévő „vitézi” toposzrendszerre alapozva a „magyar viselet” szimbólumát új és már explicite is politikai jelentéstartalmakkal gazdagítja. Az „eredetközösségi” (meta)narratíva részeként Ányos nem csupán a saját öltözködés (és az ezzel összefüggő politikai magatartásforma) számára állít fel normarendszert, hanem az „idegenség” kritériumait is meghatározza. *A nagyszombati nemes ifjúsághoz* című versben – bár sok tekintetben analógiákat találhatunk a közköltészet anonim csúfolóival és gúnyverseivel – már nem is a csúfolódás áll a középpontban, hanem a „politikai ellenség” és a „politikai barát” kategóriarendszerének a létrehozása. A „viselet” itt sem csupán a közös eredet és a nemesi réteg politikai-társadalmi egységének egyik pusztán külsődleges jele, hanem annál jóval több: egyszerre faktora és indikátora az egyén morális tulajdonságainak és politikai álláspontjának. A viselet Ányosnál egyértelműen egy bizonyos „ösi” szokásrendszer (avagy a jogközösség képzetének) szimbóluma is.

Gvadányi a „magyar viseletről”

A korszakban megnyilvánuló „divatkritikának” és viseletdiskurzusoknak talán a legjelentősebb szerzője Gvadányi József. Gvadányinak az 1790/1791-es viharos esztendőkre három munkája is megjelenik. Egyrészt ekkor, 1790-ben került sajtó alá a még 1787 telén született (és véleményezésre több mindenkinek elküldött)²⁶ *Egy falusi nótáriusnak budai útazása...* című elbeszélő költemény, másrészt 1791-ben az országgyűlés eseményeiről tudósítva *A’ magyar ország gyűlésnek satyrico critice való leírása...* című röpirat. Fontos megjegyezni, hogy ugyanebben az évben (1790) kerül az olvasóközönség elé a röpvire nyomtatott *A’ nemes magyar dámákhoz...* című gúnyirat, a vele együtt terjesztett *Magyar dallal* és annak kottájával. A három mű mindegyike tehát az 1790/1791-es politikai „ritusokat” kísérő nagy röpirathullám részeként is olvasható. Annak ellenére, hogy a *Nótárius*

²⁴ Mihail BAHTYIN, *Nyelv, osztály, ideológia = Uő, A beszéd és a valóság: Filozófiai és beszédelméleti írások*, ford. KÖNCZÖL Csaba, OROSZ István, Bp., Gondolat, 1986, 138.

²⁵ KÜLLÖS Imola, *Közköltészet és népköltészet*, Bp., L’ Harmattan, 2005; 168–195.

²⁶ SZÉCHY, *i. m.*, 148.

korábbi darab, valószínűleg illeszkedett az akkori pest-budai közhangulathoz. Beöthy Zsolt Gvadányiról egyenesen úgy ír mint az 1790-es országos mozgalom költőjéről.²⁷

Bár, ahogy láhattuk nem Gvadányi munkái vezették be az öltözködés és a „magyar viselet” témakörét a politikai, erkölcsi és nemzeti kérdésekről folyó diskurzusokba, ám a témának minden bizonnyal különös hangsúlyt és nyilvánosságot adtak. Ballagi Géza írja, hogy Arany János a „nemzeti visszahatást a magyar öltözet tekintetében, főleg Gvadányi népszerű művének” tulajdonítja²⁸ és ezt a következtetést „kis módosítással” maga is elfogadja. A *Nótárius* korabeli recepciójáról Kovács Dénes jegyzi meg, valószínűleg némi jóindulatú túlzással, hogy a közönségnek az „új jövevény első olvasásra megtetszett, barátjául fogadta s a könyv nélkül tudásig olvasgatta azt a család apraja-nagyja”, így „a nótárius alakja annyira hozzánőtt szíveikhez, s annyira átment a köztudatba, akár csak a népmondák kedvelt hősei”.²⁹ Erdélyi Pál pedig a „populáris kultúra” és a folklór közötti mozgás jelentőségét emeli ki, amikor azt írja a 19. század végén, hogy Gvadányi „két alakja, Rontó Pál és a Peleskei Nótárius ma már a népe”, azaz „a nép nyomtatott könyvből vette át, és tette sajátjává ezt a két alakot”.³⁰ Gvadányi szerepét a viselethez fűződő toposzok megalkotásában tehát nehéz lenne túlbecsülni.

A *Nótárius*nak – Gvadányi másik terjedelmes röpiratához mérve – explicite politikai jellege nincsen, de érdemes figyelembe venni, hogy a nótárius tisztségét betöltő fiktív elbeszélő eredeti szándéka szerint az országgyűlés tanulmányozása céljából indul el Pest-Budára Peleskéről. Az út egyes színhelyei, különösen pedig Pest-Buda a „másság” felmutatásának színhelyeiként is működnek, gyakran a köz-költészetben kialakult mintákat alkalmazva. Bár a több mint negyven évig katonáskodó, dinasztiahoz hű Gvadányit nehezen lehet vádolni radikális németellenességgel, mégis, az 1790-es év eseményei olyan kontextust teremtenek, amelyben nem lehet meglepő, ha költeményeit a „nemesi ellenzék” politikai diskurzusának részeként értelmezik. Sőt, a későbbi hagyományban először mint a „republikánus nyelv”, a 19. század közepén és a századforduló körül mint „jó öreg” Gvadányi, a későbbi nacionalizmus ideológiájának kanonikus figurájaként jelenik meg.³¹

A *Nótárius* ötödiktől a tizedik részig terjedő szakaszában Gvadányi a Budán sértálgató nótáriust szólaltatja meg, aki meglepő részletességgel mutatja be és kritizál-

²⁷ BEÖTHY Zsolt, *Gvadányi és a Perzsa levelek = Gvadányi-album*, szerk. KOVÁCS Dénes, Bp., Pallas, 1887, 65–70, 70.

²⁸ BALLAGI, *i. m.*, 560.

²⁹ KOVÁCS Dénes, *Gróf Gvadányi József élete és munkái*, Bp., 1884, 41.

³⁰ ERDÉLYI Pál, *Gvadányi és Gaál = Gvadányi-album...*, *i. m.*, 99–108, 108.

³¹ Két jellemző példa: KÖVÁRI László, *A magyar családi s közéleti viseletek és szokások a nemzeti fejedelmek korából*, Pest, Ráth Mór, 1860; GÁSPÁRNÉ DÁVID Margit, *A divat története: Erkölcsök, szokások, viseletek, 1765–1920*, Bp., Pantheon, 1923.

ja a város utcáin megjelenő férfi és női ruházatokat, természetesen összekapcsolva az erkölcsöt illetve politikai beállítottságot a küllemmel. Az ötödik részben részletesen leírásra kerül a nótárius magyar ruházatról alkotott prekoncepciója is, hiszen itt a szerző csoportonként és ruhadarabonként határozza meg az elvárt öltözködés ideáját. A korábbi hierarchiák reprezentációt szolgálni hivatott elemei bizonytalaná válnak a viselt ruhadarabok konnotációinak zavarossága miatt. A feladat tehát az „autentikus magyar viselet” jelrendszerének visszaállítása és egyértelműsítése. Nem állítható egyértelműen, hogy Gvadányi és nótáriusa egy már régóta létező és szerencsétlen módon megbolygatott tradíció szószólója lenne, hiszen a magyar öltözködés éppen az 1780-as évek végére, az 1790-es évek elejére, az országgyűlés és a koronaőrző nemesi bandériumok kapcsán kerül egy rövid időre a politikáról és a nemzeti jellemről szóló diskurzusok fókuszába. Az „ösi viselet” ideája ezért, hasonlóan az idegen öltözet toposzaihoz, egy többé-kevésbé explicite is kifejezett, „regulatív normarendszer” részeként jelenik meg. A normaként megalkotott „ösi” öltözet azonban nem csupán a magyarországi változások szempontjából jelentős, hiszen Gvadányi gondolkodásában a „magyar viselet” egyben olyan jel(rendszer) is, amelyet a világon mindenütt elismernek. A ruha így elsősorban a hazafiság morális és politikai pozíciójának jelölőjévé válik a birodalom, sőt egész Európa más népei felé.

Gvadányi 1791-ben megjelent országgyűlési röpirata talán mind közül a leginkább politikai töltetű műve. A „magyar viselettel” kapcsolatos elvárások és a szerző politikai nézetei ebben kerülnek a leginkább részletesen és rendszerezetten kifejtésre. A közköltészetet, sőt a szerző szabadkozása ellenére a pasquillusokat idéző hang ebben a műben sem tűnik el az öltözködéssel kapcsolatban. Jó példa lehet erre, amikor Gvadányi a Bécsbe érkező deputatiót spektakulumként csodáló bécsi „purgerek” viselkedését írja le: „Illy itt a’ Purgerség, mindent akar látni, / Nincsen itélete, de nagy száj tud tátni, / Aj sarmant, aj suberb, mindég forg kiáltni, / Hogy több Újjat lásson, útzákon fog állni.”³² A közköltészetet idézi a német polgárságnak az étkezési („Nincs is más Istenek, hanem tsak az hasok, / Talám egy bélűek, a’ mint a’ Farkasok;”) és az italfogyasztási szokások kigúnyolására kihegyezett bemutatása is („Serrel le öntözött asztalon formálnak / Újjokkal Mappákat, ’s ott batalizálnak.”).³³ Gvadányi a deputatiót mint különös látványosságot csodáló bécsi asszonyokról is megemlékezik: „Ezek Magyaroknak az ő szépségtűl, / El vóltak ragadva ruhájok fénnyétűl, / Mint Ætna ég, égtek Vénusnak tüzétűl, / Vártak jó Uzsorát ezek erszényétűl.”³⁴ Jól látható, hogy az érdeklődés a „magyar ruhának”, áttételesen pedig a magyar nemességnek szól, élesen kontrasztba állítva a

³² GVADÁNYI, *A’ mostan folyo...*, i. m., 66.

³³ *Uo.*, 67.

³⁴ *Uo.*, 73.

sört vedelő, korlátolt és érdektelen nagyvárosi németiséggel. A verses röpiratnak van azonban egy másik szintje is, ahol Gvadányi túllép a közköltészetből ismerős „idegen-csúfólók” toposzain. A „hazafiság” kritériumát – a bajuszviselet példáján keresztül – a szokás következetes betartásával köti össze: „Más az; bajusz nélkül a’ ki járt szüntelen, / Tovább is úgy járhat, ’s maradhat esztelen, / De melly már viselte, ’s változik hirtelen, / A’ tanács adássa ilyennek képtelen.”³⁵ A röpirat utolsó néhány oldalán fogalmazódik meg Gvadányinak a „magyar viselet” politikai jelentőségét illető konklúziója. Ebben egyértelműen szakít a szöveg első kétharmadának gúnyos-szatirikus hangvételével és felhívást intéz az országgyűléshez. Három olyan nagyobb ügyet nevesít, amelyben a törvényalkotó munka folytatását várja: a „magyar viselet” kötelezővé tételét, a magyar nyelv³⁶ és a magyar ezredek problémáját.³⁷ Bár a sorrend a szerző preferenciáit is jelzi és a költeményben végig a „viselet” áll a középpontban, mégsem mondhatjuk, hogy Gvadányi mellékesnek fogta volna fel az 1790/1791-ben az országgyűlésen és a politikában komoly szerepet játszó nyelvkérdést. Ezek alapján elképzelhető, hogy Gvadányi gondolkozásában és egyes munkáiban (leginkább talán a *Nótáriusban*) jelen vannak a hungarus-tudat reminiszcenciái, ám a viselet és a nyelv egymás mellé rendelésére a „republikánus nyelvben” találhatjuk meg a legtöbb példát. Ezért sem lehet meglepő a korban a Gvadányihoz írott ódák kultusza, ebben Baróti Szabó különösen az élen jár, de Berzsenyi híres sora is sokatmondó.³⁸ Keresztési József említi meg naplójában, hogy „az asszonyi rend is fartoldó abroncsait, boufanáit, filegoriás főkötőit, pókháló receficéit, és ezer módú csúfos majmos öltözeteit elhánnya és magyarba öltözött, a kik pedig ezt nem akarták cselekedni, közönséges helyen is fejeikről letépték és összetapodták, s minden csúfságot rajtuk elkövettek.”³⁹ A „magyar viselet” melletti „propaganda” tehát hatékonyan bizonyult, a Gvadányi által óhajtott törvényi szabályozás nélkül is, legalábbis egy időre.

³⁵ *Uo.*, 86.

³⁶ „Vegyük fel hát mi is Anyai nyelvünket, / Folytassuk ezen dolgunkat, ügyünket, / Hogy mint szegény, gazdag érthessen bennünket, / Idegen nyelveken ne törjük fejünket.” *Uo.*, 288.

³⁷ „Végtére még ez is a’ Törvényben légyen, / Hogy ki a’ Hazába katonának mégyen, / Hazánk ezredibe szolgálatot végyen, / Ezekbe idegent venni légyen szégyen.” *Uo.*, 289.

³⁸ „Fessen le hiv Gvadányi tolla / Nemzetemet tsufoló Bolond Korts.” BERZSENYI Dániel, *Berzsenyi Dániel I. Ódája Kesergés = BERZSENYI Dániel Összes Művei: Költői művei*, I, szerk. MERÉNYI Oszkár, Bp., Akadémiai, 1979, 7–9, 9.

³⁹ KERESZTESI József, *Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén*, Bp., Ráth Mór, 1868, 184.

KEMÉNY ZSIGMOND ÉS A PESTI HIRLAP*

A Magyar Irodalomtörténeti Társaság 1960-ban Pécsen megtartott vándorgyűlésén Barta Jánosban is felvetődött a kérdés, hogy egy olyan sokoldalú személyiséget, mint Kemény Zsigmond, – aki egyszerre volt kiváló író, publicista, tanulmányíró és politikus – honnan lehet megközelíteni.¹ Martinkó András az 1977-ben megjelent *Teremtő idők* című könyvében reményekkel telve jegyzi meg, hogy a jövőben eljön az a kor, amely magától értetődőnek fogja tartani, hogy egy olyan író, mint Kemény, elsősorban művei alapján – melyekbe publicisztikai tevékenysége is szervesen beletartozik – lehet és kell megítélni.² Barla Gyula az 1970-es éveket szövegezt arról, hogy Kemény Zsigmondnak az 1848-as tevékenysége – hírlapírói munkásságának egyik legtermékenyebb időszaka – „elégge felderítetlen”, s ez az alapja annak, hogy az irodalomtörténeti köztudatba balhitek, téveszmék kerüljenek.³ A Kemény Zsigmondról kialakítandó teljesebb kép elérése érdekében tehát elengedhetetlen az író akkori (1848-as) munkásságát is vizsgálni.

Kemény Zsigmond, aki a közvélemény formálás egyik leghathatósabb eszközének a hírlapírást tekintette⁴ 1845 őszen–telén állapotodott meg Eötvös Józseffel, hogy belép a Kossuth által alapított, 1845. július 1-től Csengery Antal által szerkesztett Pesti Hírlap munkatársai közé, s Erdélyből vezércikkeket, tudósításokat küld a lapba.⁵ Elhatározása csak 1846 nyarán–őszén, az erdélyi politikai működésének lezárása után realizálódott,⁶ s első cikksorozatának megjelenésére 1846 novemberében került sor.⁷ Nincs pontos adat arról, hogy szerződését mikor írta alá,⁸ de Csengery már 1846 novemberében arról adott tájékoztatást Ferenci Lászlónak,

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ BARTA János, *Kemény Zsigmond mint szépirodalmi író*, It, 1961, 263–254, 236.

² MARTINKÓ András, *Töredékes gondolatok Kemény Zsigmond palackpostájáról* = M. A., *Teremtő idők*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1977, 328–386, 330.

³ BARLA Gyula, *Kemény Zsigmond főbb eszméi 1849 előtt*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1970 (Irodalomtörténeti Füzetek, 67), 136.

⁴ BENKŐ Samu, *A fiatal Kemény Zsigmond és a közügyek*, Korunk, 1964/12, 1678–1685, 1679.

⁵ RIGÓ László, *A hírlapíró Kemény (1837–1846)* = KEMÉNY Zsigmond, *Korkiváratok*, vál., szerk., jegyz., utószó RIGÓ László, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1983 (Kemény Zsigmond Művei), 489.

⁶ *Uo.*, 491.

⁷ KEMÉNY Zsigmond, *Igénytelen nézetek az erdélyi úrbér iránt*, PH, 1846. november 26., 785. szám; 1846. november 27., 786. szám, 353–354; 1846. november 29., 787. szám, 357.

⁸ GÁBORI KOVÁCS József, *Pártküzdelmek a Pesti Hírlap körül és ezek hatása Kemény Zsigmond pályájára*, <http://mek.oszk.hu/09700/09720/html/index.htm#20> (2011. november 21).

hogy „Kemény Zsigmond báró télire s tehát jövőre a Pesti Hirlaphoz melléje jő”.⁹ Rigó László korszakolása alapján ez az időszak Kemény Zsigmond emberöltőnyi politikus-hírlapíró pályájának második nagy korszakára esik.¹⁰ A Pesti Hirlap 1847. évi folyamában március 9-én jelentette be a *Fővárosi ujdonságok* rovatvezetője, hogy Kemény Zsigmond Pestre költözött.¹¹ Szegedy-Maszák Mihály szerint Kemény döntésében az is szerepet játszott, hogy elengedhetetlennek találta bekapcsolódását az irodalmi életbe,¹² amelyet 1847. november 30-án ifj. Szász Károlynak írt sorai is alátámasztanak: „ha ön író akar lenni, akkor kénytelen leend előbb utóbb Pestre költözni; mert Pest a’ szó magasabb értelmében capitulummá fog válni.”¹³ Szigethy Gábor azt is kiemeli, hogy Kemény Zsigmond személyében nemcsak egy kiváló íróat tisztelhetünk, hanem egy olyan politikust is, akit hazájában, a 19. század negyedik évtizedében történtek élénken foglalkoztatnak.¹⁴ Kemény, – aki Pándi Pál szerint korszerű ismeretekkel rendelkezett¹⁵ – igyekezett Pesten pontosan tájékozódni, felmérni a politikai erőviszonyokat. Nem volt felkészületlen, s állásfoglalását a már erdélyi munkássága során kivívott közírói tekintélye is nyomatékosította.¹⁶

Az akkori politikai csoportosulások jól ismerték Kemény képességeit, s valamennyi irányzat a harcostársaként akarta üdvözölni.¹⁷ Ő maga azonban így jellemzi akkori helyzetét: „az ellenzék vezetői nem tekintettek valamelyik színezethez lekötöttnek. Régebbi irataimból inkább municipalistának; az újabbakból inkább centralistának látszottam.”¹⁸ A szakirodalomban megjelenő Kemény-kép ezen a ponton meglehetősen homályos, s a vita alapvetően azon kérdés körül zajlik, hogy mely politikai csoportosuláshoz való közeledését vélik felfedezni Kemény egyes cselekedeteiben, noha a máig felderítetlen cikkei biztosabb alapot nyújthatnának.

A centralisták kezében lévő Pesti Hirlap bármennyire is meghatározott s határolt lehetőségeket nyújtott, módot adhatott Keménynek a szélesebb körű cselekvésre. Barla Gyula szerint olyan csírákat dajkálhattak a lap munkatársai, amelyek

⁹ Idézi GÁBORI KOVÁCS József, *Pártküzdelmek...*, i. m.

¹⁰ RIGÓ, i. m., 456.

¹¹ PH, 1847. március 9., 843. szám, 161.

¹² SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Kemény Zsigmond*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989, 316.

¹³ Kemény Zsigmond – ifj. Szász Károlynak, Pest, 1847. november 30. = KEMÉNY Zsigmond *levelezése*, szerk. HRADECZKY Móni, Bp., Balassi Kiadó–ELTE, 2007, 115–116, 115.

¹⁴ SZIGETHY Gábor, *Nekünk Mohács kell?* = KEMÉNY Zsigmond, *A mohácsi veszedelem okairól*, Bp., Magvető Könyvkiadó, 1983 (Gondolkodó Magyarok), 3–8, 6.

¹⁵ PÁNDI Pál, *A politikus Kemény (Válasz Barta Jánosnak)*, It, 1962, 275–285, 277.

¹⁶ VERESS Dániel, *Szerettem a sötétet és szélzúgást: Kemény Zsigmond élete és művei: Kismonográfia*, Kolozsvár-Napoca, Dacia Könyvkiadó, 1978 (Kismonográfiák), 86.

¹⁷ RIGÓ, i. m., 490.

¹⁸ KEMÉNY Zsigmond, *Forradalom után, 1850* = K. Zs., *Változatok a történelemre*, szerk., utószó, jegyz. TÓTH Gyula, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1982 (Kemény Zsigmond Művei), 181–373, 263.

szétfeszíthették a szűk burkot, kinőhették magukat, s az arisztokratikus piedesztál-
lon álló politikus végre a tömegekhez közelíthetett.¹⁹ Sötér István szerint Kemény
ebben az időszakban céljául tűzte ki az új nemzedék felvilágosítását.²⁰ A Pesti
Hírlap Kemény Zsigmond személyében termékeny és sokszínű publicistára lelt,
akinek a lapban 1847. május 6-tól 1848. december 31-ig ötvenhét, névaláírással
ellátott cikke jelent meg. Ezen időszakban azonban a Pesti Hírlap hasábjain közölt
írárok meghatározó részét aláírás nélkül, vagy jelekkel ellátva publikálták, ami
nagyban megnehezíti a lap kutatóinak dolgát.²¹ Barla Gyula is megjegyezte, hogy
Kemény a szabadságharc ideje alatti szereplését saját maga kezdte el misztifikálni,
taktikai okokból.²² Papp Ferencz 1922-ben megjelent két kötetes monográfiájában
tett először kísérletet Kemény szignóval ellátott cikkeinek feltárására, melyet az-
után Barla 1970-ben megjelent *Kemény Zsigmond főbb eszméi 1849 előtt* című
könyvében több helyen helyesbített, kiegészített. Valószínűsíthető azonban, hogy a
magyar irodalom egyik legproblematisabb nagyságánál²³ ez a lista sem végleges,
azaz a későbbi kutatómunkák eredményeképp tovább bővíthető.

Az 1847-es évből összesen huszonnyolc darab Kemény Zsigmond névaláírással
közölt cikk ismert, amelyeknek tartalmát Gyulai Pál a Magyar Tudományos Aka-
démia 1879. május 27-én tartott közülésén elhangzott Kemény Zsigmondról íródott
emlékbeszédben röviden így ismertetett: „itt eleinte leginkább oly kérdésekről írt,
melyek a képviseleti rendszerre való átmenetelt illették, minő a választó törvények,
országgyűlési utasítások, évenkénti országgyűlés, gyűlési nyilvánosság s egyszer-
smind Erdély iránt igyekezett érdeket gerjeszteni, melynek jövőjét egyedül a Ma-
gyarországgal való egyesülésben látta.”²⁴

Papp Ferencz kiemelte, hogy Kemény hírlapírói munkásságát mélyreható ta-
nulmányal kezdte meg május 6-án, a Pesti Hírlap 1847. évi folyamában, abban a
tizenkét vezércikkben,²⁵ melyeket *Eszmetöredékek a korteskedés és ellenszerei
körül* cím alatt foglalt össze. „Ezekben újra visszatért a korteskedésről írt röpiratá-

¹⁹ BARLA, *i. m.*, 139.

²⁰ SÖTÉR István, *Nemzet és haladás*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1963, 445.

²¹ GÁBORI KOVÁCS József, „Írói dicsőséget nem kerestem” (Anonimitás és szerzői attribúció lehetősé-
gei a centralista Pesti Hírlapban), *ItK*, 2009, 539–574, 539.

²² BARLA, *i. m.*, 140.

²³ BARTA János, *A magyar irodalom a XIX. században*, Bp., Tankönyvkiadó, 1985, 96.

²⁴ GYULAI Pál, *Báró Kemény Zsigmond: Emlékbeszéd* = GYULAI Pál munkái, IV.: *Dramaturgiai tanul-
mányok és emlékbeszédek*, Bp., Franklin Társulat, é. n., 41–59, 54.

²⁵ KEMÉNY Zsigmond, *Eszmetöredékek a korteskedés és ellenszerei körül*, 1847. május 6., PH, 875.
szám; 1847. május 9., PH, 877. szám; 1847. május 11., PH, 878. szám; 1847. május 20., PH, 883. szám;
1847. május 21., PH, 884. szám; 1847. június 1., PH, 889. szám; 1847. június 4., PH, 891. szám; 1847.
június 8., PH, 893. szám; 1847. június 10., PH, 894. szám; 1847. június 20., PH, 900. szám; 1847.
június 27., PH, 904. szám; 1847. június 29., PH, 905. szám.

nak gondolköréhez, de tárgyának új és nagyobb jelentőséget adtak a meginduló párharcok s magasabb politikai szempontok.”²⁶ Rigó László megjegyzi, hogy Kemény ebben a periódusban válik a polgári képviselői alkotmány hívévé, amit az első cikksorozata hűen tükröz.²⁷ Papp Ferencz kiemeli a tizenkét vezércikket összefűző gondolatlánc becességét, s szerinte a legnagyobb művészeti tehetség a megyerendszer elemzésekor figyelhető meg, azon túl, hogy Keménynek az *Eszmetőredékekkel* sikerült magára vonnia a magyarországi politikai világ figyelmét.²⁸ Beksics Gusztáv szerint úgy vonult be korteskedésről szóló cikksorozatával a pesti sajtóba, mint egy publicista fejedelem.²⁹

1847. augusztus 13-án, 15-én és 19-én három összetartozó cikke jelent meg *Ismételgessünk*³⁰ címmel, melyben az alkotmányos központosítás híveként vet számot a Budapesti Hiradóval s a konzervatív párttal, mely az országgyűlési követigazolástól a megyék autonómiáját féltette.³¹ Ezt követően szintén három cikkben³² támadja a Pest megyei ellenzék, mely a követutasítás egyik pontjával elfogadta, hogy a földesúri hatalom alatt lévő községek küldötteinek a megyei közgyűléseken szavazat adassék. A *Montesquieu és I. Béla király* címet viselő cikksorozatban Kemény arra a végső következtetésre jut, hogy a Pest megyei reformterv nem tükrözi Montesquieu-nek, a képviselői rendszer mesterének eszmevilágát, s újnak sem tekinthető, mert tulajdonképp nem más, mint I. Béla király elavult törvényjavaslata. Szellemes gúnyiratában éles elméjével a zavaros reformtervben is felfedezi az általános szavazati jog s a kettős választás eszméjét.³³ Kemény Zsigmond ezek után 1847 novemberében *Időjelek* címmel hat cikket³⁴ ír névalírással ellátva, amik a korabeli politikai átalakulásról szólnak, decemberi négy cikke³⁵ pedig a franciaországi pártok jellemzésén kívül a kétfokú választást taglalja. Kemény az

²⁶ PAPP Ferencz, *Báró Kemény Zsigmond*, Bp., A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, 1922, 390.

²⁷ RIGÓ, *i.m.*, 496.

²⁸ PAPP, *i.m.*, 390–391.

²⁹ BEKSICS Gusztáv, *A magyar doctinairek*, Bp., Rudnyánszky A., 1882, 50.

³⁰ KEMÉNY Zsigmond, *Ismételgessünk*, 1847. augusztus 13., PH, 931. szám; 1847. augusztus 15., PH, 932. szám; 1847. augusztus 16., PH, 934. szám.

³¹ PAPP, *i.m.*, 396.

³² KEMÉNY Zsigmond, *Montesquieu és I. Béla király*, 1847. szeptember 21., PH, 953. szám; 1847. szeptember 24., PH, 955. szám; 1847. szeptember 26., PH, 956. szám.

³³ PAPP, *i.m.*, 396–397.

³⁴ KEMÉNY Zsigmond, *Időjelek*, 1847. november 2., PH, 977. szám; 1847. november 4., PH, 978. szám; 1847. november 7., PH, 980. szám; 1847. november 11., PH, 982. szám; 1847. november 12., PH, 983. szám; 1847. november 14., PH, 984. szám.

³⁵ KEMÉNY Zsigmond, *Városi ügy (Kétfoku választás)*, 1847. december 23., PH, 1006. szám; 1847. december 28., PH, 1008. szám; 1847. december 30., PH, 1009. szám; 1847. december 31., PH, 1010. szám.

ezen cikkekben tárgyalt városi kérdésben mindinkább ellentétbe kerül Kossuthtal s pártjával.³⁶

1848. január 4-től az év végéig további huszonkilenc darab Kemény-neválírással ellátott cikk jelent meg a Pesti Hirlap hasábjain, amelyek az első három kivételével³⁷ – a kétfokú választásról szóló cikksorozat befejező részei s a *Február 14-ike és február 19-ike* címet viselő március 3-án közölt cikk – cím nélkül jelentek meg a lapban. Ez utóbbi cikkében Kemény a február 19-én lezajlott pozsonyi országgyűlésre „a febr. 14-iki párisi czáfol rá, a mennyiben a census Odillon Barrotnak életkérdés, a pozsonyi ellenzéknek pedig mellékes ügy.”³⁸ Papp Ferencz szerint a cikkben rejlő éles kritika egyenesen Kossuth ellen irányul,³⁹ s ekképp magyarázta ezt Wesselényi is, aki március 9-én kelt levelében így reflektál a Pesti Hirlap 1046. számára: „mint Verina Fiasco előtt életében legelőbb, úgy lennék képes előtted térdelni, s kérni mindenre, mi előtted szent, kényszeríteni Tégedet, hagyj fel bizonyos dolgoknak kiméletlen s bizonyos egyéneknek hasonló megtámadásával. [...] Nem kapsz-e széles Magyarországon mást, kit korholj vagy csipkedj, mint Kossuthot? Isten bocsásson meg Neked.”⁴⁰ Március 13-án pedig a következő megjegyzést teszi: „kétségsbe nem hozható, hogy a dolgok fejlődésében van érdeme, van része a Pesti Hirlapnak eredettől kezdve egész mostanig.”⁴¹ Kemény a március 19-én Wesselényinek azonban a következőket írja: a „czikket én Szentkirályi ’s nem Kossuth ellen írtam; [...] mert Kossuthnak bele egyezését, már előre tudtam. Szentkirályi volt czikkemben megnevezve. A’ censor huzta ki.”⁴² Ugyanebben a levélben így jellemzi akkori helyzetét: „minden ember tudja itt Pesten, hogy a’ Pesti Hirlap tanainak én adtam practicus irányt. Minden ember Magyar országon idvezli működésemet, vagy annyit legalább elősmér, hogy bizony nem eszköz valék; de igen is ön álló ember.”⁴³

Kemény Zsigmond a Pesti Hirlap hasábjain 1848. május 16-tól már Csengery Antal szerkesztőtársaként közölt cikkeket. Papp Ferencz így ír erről az időszakról: „Csengery és Kemény a közös szerkesztés megkezdése alkalmából a május 16-iki számban részletes programban vonták meg munkásságuk körét. Nyíltan hirdet-

³⁶ PAPP, *i. m.*, 401–403.

³⁷ KEMÉNY Zsigmond, *Városi ügy VII. (Kétfoku választás)*, 1848. január 4., PH, 1012. szám; KEMÉNY Zsigmond, *Városi ügy VIII. (Kétfoku választás)*, 1848. január 6., PH, 1013. szám; KEMÉNY Zsigmond, *Február’ 14-ke és február’ 19-ke*, 1848. március 3., PH, 1046. szám.

³⁸ PAPP, *i. m.*, 404.

³⁹ *Uo.*

⁴⁰ Wesselényi Miklós – Kemény Zsigmondnak, Zsibó, 1848. március 9., = KEMÉNY Zsigmond *levelezése, i. m.*, 133–134.

⁴¹ Wesselényi Miklós – Kemény Zsigmondnak, Zsibó, 1848. március 13., *Uo.*, 135.

⁴² Kemény Zsigmond – Wesselényi Miklósnak, Pest, 1848. március 19., *Uo.*, 141.

⁴³ *Uo.*

ték, hogy mint a parlamenti kormányrendszer harcosai, híven támogatják a Batthyány-miniszteriumot, a szláv veszedelemre való tekintettel pártolják Ausztriának a nagy német birodalommal való szövetségét, hangsúlyozva Magyarország függetlenségét a *pragmatica sanctio* alapján.”⁴⁴ Szegedy-Maszák Mihály azonban lényegesnek tartja megjegyezni, hogy habár Kemény 1848-ban Eötvös, Szalay és Csengery baráti köréhez tartozott, s e legutóbbinak szerkesztőtársa is volt, ez nem jelentette azt, hogy azonosította magát nézeteikkel, mint ahogyan Petőfihez is bensőséges barátság fűzte, mégis megtagadta egyik cikkének közlését.⁴⁵

Papp Ferencz szerint Kemény Zsigmond a szabadságharc idején, a forrongó viszonyok közepette sokat veszített doctrinair jelleméből. A nemzeti lét és nemlét kérdésekor méltatlannak találta volna magához, hogy a napi események visszhangja legyen, főbb tárgyai az országos politika mozzanatai voltak: a minisztérium által kiadott irányelvek, az országgyűlési pártok tervei, a kolozsvári és zágrábi mozgalmak. „Legszívesebben kereste a hazai bonyodalmaknak titkos rúgóit, állandó érdeklődéssel tekintett az európai politikai élet középpontjai: Bécs, Frankfurt, Berlin, London, Pétervár felé. Így vezércikkei a világpolitika műhelyébe engedtek pillantást.”⁴⁶ Barla Gyula megjegyezte, hogy Kemény Zsigmond a publicisztikai tevékenységével kapcsolatban többször is emlegette felkészületlenségét, de mentegőzése korántsem vehető szó szerint, hisz minden munkájában kitűnik irodalmi tájékozottsága, mely az akkori Magyarországon páratlannak bizonyult.⁴⁷

Benkő Samu arra is felhívta a figyelmet, hogy Kemény Zsigmond cikkeinek szépirodalmi értéke is kiemelkedő. A publicisztikai írásokban személyes vallomások jelennek meg, melyek dialógusokkal fokozva sokszor drámai hatást keltenek és „a jellemábrázolás eszközeivel közelítik meg ember és társadalmi cselekvés bonyolult dialektikáját”.⁴⁸ Az irodalomtörténet Kemény Zsigmondot a kezdetektől azon írók körébe helyezte, „akik a művészi alkotás szövetébe a legtudatosabban építik be a közügyek sejtjeit. Így látta ezt Gyulai Pál, és az ő értékeléséből kiindulva – persze sok vonatkozásban kiigazítva – így vélekedik Sötér István is”.⁴⁹

Kemény Zsigmond 1848 végéig szerepelt a Pesti Hirlapban mint szerkesztő. A forrongó időszak alatt személyes élelsorsa sem volt felhőtlen,⁵⁰ értékrendjében

⁴⁴ PAPP, *i. m.*, 422.

⁴⁵ SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Kemény Zsigmond*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989, 317.

⁴⁶ PAPP, *i. m.*, 423–424.

⁴⁷ BARLA Gyula, *Raumer angliai levelei és Kemény*, Helikon Világirodalmi Figyelő, 1972/2, 217–221, 217.

⁴⁸ BENKŐ Samu, *Kemény Zsigmond fiatalkori közírásának történetéhez*, Korunk, 1965/1, 67–72, 72.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ BARTA János, *A pálya végén*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987, 215.

mégis mindig a szellemi és erkölcsi kincsek kerültek előtérbe.⁵¹ Az 1848-as válságos, „lélekkördítő időkben”⁵² nem hagyta cserben szerkesztőtársát, továbbra is támogatta a lapot, amelyben politikai elvei mellett, ameddig lehetett, továbbra is sikra szállhatott.⁵³ A Pesti Hirlap november 30-i számában azonban a főcím alatti hirdetemény a következőről tudósította olvasóit: „Van szerencsénk tisztelt közönségünknek ezennel értesíteni: miszerint Csengery Antal és Kemény Zsigmond a P. Hirlaptól visszalépvén, lapunk jövő évi szerkesztését Nyári Pál közremunkálása mellett Jókai Mór fogja átvenni.”⁵⁴ Szemere Bertalan a szerkesztőtársaknak írt, 1848. december 2-án kelt levelében azonban nyomatékosan kifejti, hogy több okból sem helyesli ezt a lépést.⁵⁵ Ferenc József manifesztuma után azonban – mely a békébe vetett reményeket megsemmisítette – Csengeryék végleg elhatározták, hogy visszalépnak a szerkesztéstől.⁵⁶ Kemény Zsigmond a Pesti Hirlap 1848. december 31-én megjelent búcsúszámában – logikus okfejtésű, de letargikus hangú számvetésében⁵⁷ – a következőt írja: „a kecsgető álmoknak nem birtunk jelenleg alakot adni.”⁵⁸ Ekkorra azonban Kemény válsága már készen volt,⁵⁹ kihalt belőle minden hit, hogy a dolgoknak más fordulatot adhat.⁶⁰

A Pesti Hirlap 253. számában a következő sorok olvashatók: „Azon pillanatban léptünk vissza, midőn az események uralma jött folyamatba, azon öntudattal, hogy a közügyet lelkiismeretesen s önállással és minden viszonyok között következetesen szolgáltuk, miként arról e lap, valameddig egy szám fenn lesz belőle, bizonyosságot teszen.”⁶¹ A Pesti Hirlap cikkei sikeresen átvészelték a magyar történelem viharos esztendeit, azonban Martinkó András 1977-es, reményekkel teli megjegyzése napjainkban is aktuális. Egy olyan író, mint Kemény, elsősorban művei alapján – melyekbe publicisztikai tevékenysége is szervesen beletartozik – lehet és kell

⁵¹ KATONA Ádám, „A tények okainak és az események értelmének megtalálása a cél”: *A pályakezdő Kemény Zsigmond eszmerendszere*, Korunk, 1976/1–2, 57–66, 58.

⁵² BARTA János, *A Kemény-kérdés* = KEMÉNY Zsigmond, *Gyulai Pál*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 5–56, 15.

⁵³ PAPP, *i. m.*, 430.

⁵⁴ PH, 1848. november 30., 227. szám, 1123.

⁵⁵ Szemere Bertalan – Csengery Antalnak és Kemény Zsigmondnak, Pest, 1848. december 2., *Kemény Zsigmond levelezése*, szerk. HRADECZKY Móni, Bp., Balassi Kiadó–ELTE, 2007, 155.

⁵⁶ *Uo.*, 159.

⁵⁷ VERESS Dániel, *Szerettem a sötétet és szélzúgást: Kemény Zsigmond élete és művei*, Kolozsvár–Napoca, Dacia Könyvkiadó, 1978 (Kismonográfiák), 94.

⁵⁸ KEMÉNY Zsigmond, [c. n.], 1848. december 31., PH, 253. szám, 1128.

⁵⁹ MARTINKÓ András, *Báró Kemény Zsigmond pályafordulata*, Pécs, A Kultúra Könyvnyomdai Müintézet Nyomása, 1937, 14.

⁶⁰ BEKSICS Gusztáv, *Kemény Zsigmond, a forradalom s a kiegyezés*, Bp., Az Ahtenaeum R. Társulat Kiadása, 1883, 59.

⁶¹ KEMÉNY Zsigmond, [c. n.], 1848. december 31., PH, 253. szám, 1128.

megítélni.⁶² Ehhez azonban az is szükséges, hogy máig felderítetlen cikkei is napvilágra kerüljenek, amik által teljesebb képet kaphatunk arról a bizonyágtételről, amelyről Kemény ezen utolsó cikkében szólt. Ugyanis mindenképpen helyénvaló olyan úton indulni el, amely az irodalom gazdagságának feltárásához vezet.⁶³

⁶² MARTINKÓ András, *Töredékes gondolatok Kemény Zsigmond palackpostájáról* =M. A., *Teremtő idők*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1977, 328–386, 330.

⁶³ BARTA János, *A politikus Kemény: Válasz Pándi Pálnak*, It, 1962, 269–274, 274.

SZABÓ LŐRINC FORDÍTÓI ELVEI A NÉMET NYELVBŐL FORDÍTOTT PRÓZÁI ALAPJÁN*

„kétely, játék és képzelet,
a zűrzavar, amit most rendezek,
hogy értsem magam, s hogy megértsetek:
örök véget, s örök kezdetet”

Szabó Lőrinc

Bevezetés

Előadásomban Szabó Lőrinc fordítói elveit vizsgálom, amely leendő disszertációom szerves részét képezi. A megírandó doktori értekezés témája felöleli Szabó Lőrinc összes prózafordítását a német nyelvből, azokat is, amelyeket eredetileg nem német nyelven írtak, de költőnk a német nyelvből magyarított. A vizsgálandó szövegtörzset kiterjed majd az esetleges publikálatlan fordításokra, illetve a különböző fordításvariánsokat is számba veszi. A dolgozat kizárólag az esztétikai értékkel bíró szépirodalmi átültetésekkel foglalkozik, így mellőzi a német nyelvből fordított tanulmányok vizsgálatát (pl. *Goethe antológia*). A leendő disszertáció első részében szükségszerűnek gondolom áttekinteni Szabó Lőrinc fordítói elveit, hogy a későbbi fejtegetések ez alapján nyerjenek értelmet. Ezután következik az adott szövegek komparatív fordításelemzése. Az összehasonlító elemzéseket követi – néhol magában is foglalja – magának a fordított irodalmi műveknek mint alkotásoknak az esztétikai vizsgálata. A munka másik célja Szabó Lőrinc német nyelvből való műfordításainak részletes filológiai feltérképezése, valamint – a fentebb nagyvonalakban kifejtettek alapján – a dolgozat célja továbbá Szabó Lőrinc műfordítói munkásságának árnyalása, és mint németes műveltségű műfordítónak a megítélése, elhelyezése a német próza fordítóinak kánonjában.

Kutatásom egyik oka, hogy eddig a Szabó Lőrincről szóló széles szakirodalom – a teljességre törekvően – nem dolgozta föl Szabó Lőrinc fordításait a német nyelvű prózából, legfeljebb említésszerűen foglalkozott velük. Jelen referátumban nem vállalkozom az összes németből átültetett mű akkurátus elemzésére. A fordítói/fordítási elvek, metódusok, technikák föltárása során viszont szükségszerű Szabó Lőrinc egy-egy fordításának számbavétele, kiemelése.

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

Szabó Lőrinc fordítói elvei a mai fordítástudomány horizontján

„Az irodalmi fordítás változó történeti fogalomkör,
nem pedig teljes érvényű, történetietlen jelenség.”

Gideon Toury

A fordítástudomány egy olyan interdiszciplináris tudományág, ami a meglévő és permanensen változó, formálódó elméleti alapjait – így nagy részben terminológiáját is – a „rokontudományokból” veszi át. Ma is folyamatosan kritizálják e tudomány módszereit, mert túlságosan sokat foglalkozik elméletek képzésével. Az a vád is általános, ami nemcsak a fordítástudományban számít közhelynek, nevesül hogy a teoretikusok és a (mű)fordítók kölcsönösen nem figyelnek egymásra. Azt gondolom, hogy a fordítás elmélete mindig a fordítás gyakorlatára kell, hogy fókuszáljon. Ezzel ellenkező esetben az elméletorientált „théorie pour théorie”, azaz metateoretikus bázisú tudományról beszélnénk, ami a fordítástudomány szükség-szerű praxisorientáltságát, s imígyen funkcióját is elveszítené.

A fordítástudomány fölöttébb differens és szerteágazó metodikájában a szöveg-szintű elemzésre próbálunk koncentrálni, a szövegegészt tekintjük értelmezési problémának, mert a fordítás textusa egészként tudja kifejezni az eredeti mű esztétikai, értelmi, érzelmi és más tartalmi jellegű információit, ami prózaszövegek elemzésében kiváltképp releváns. Ahogyan Popovič mondja: „Ez a fordítástípus [szöveg-szintű fordítás] őrzi meg a legtokéletesebben a szöveg invarianciáját.”¹ Mindezek ellenére néhány helyen – ahol az elemzés nemcsak megengedi, de el is várja – foglalkozunk mondatszintű, akár szintagmaszintű fordítási megoldásokkal, trópusokkal, alakzatokkal, kisebb gondolati játékokkal is, hiszen Szabó Lőrinc „retorikája” ennek segítségével bomlik ki előttünk.

Úgy érzem, ha műfordításról szólunk, akkor szükséges beszélünk a különböző kultúrák és nyelvek megfeleltetéséről is. Francesco Algarotti a 18. században az anyanyelv primátusát hangsúlyozza annak kapcsán, hogy a nyelvekből fakadó gondolkodásmódokat csak az anyanyelvünkön érthetjük meg igazán, hiszen véleménye szerint anyanyelvünk elválaszthatatlan az abban rögzült gondolkodásmód-

¹ Anton POPOVIČ, *A műfordítás elmélete*, ford. ZSILKA Tibor, Bratislava, Madách 1980, 123. Hasonlóan jár el Szele Bálint is *Szabó Lőrinc Shakespeare-drámafordításai* című doktori értekezésében, http://kvt99.lib.uni-miskolc.hu:8080/servelet/eleMEK.server.fs.DocReader?id=343&file=PhD_diss_szelebalint.pdf (2011. november 30).

tól, szokásoktól és tudástól.² Ehhez a teljes percepcióhoz persze vagy a szöveg forrásnyelvének kell anyanyelven megírtnak lennie, vagy a fordítónak, tolmácsolónak kell saját dekódolása után számunkra azonos módon érthetővé tennie a szöveget, hogy az információvesztés minél csekélyebb legyen. Azt hiszem, Sapir–Whorf-hipotézise ugyanezt hangsúlyozza: anyanyelvünk meghatározza a gondolkodásunkat. Ez fordítva is igaz, gondolkodásunk is befolyásolja nyelvünket, gondoljunk csak a magyar nyelvújítás korára. Az időben továbbhaladva pedig Wittgenstein, majd Pléh Csaba ugyanezt a teóriát artikulálják: a centrifugális felfogás minden forrásának az emberi belső erők kibontakozását tartja, azaz itt a gondolkodás határozza meg a nyelvet, míg a centripetális felfogás mentén inverz a logika. Úgy hiszem, a műfordítás minősége éppen ezen kultúrák közti távolságot tükrözi, azaz a műfordító saját érdeme, hogy miképpen tud kapcsolatot teremteni a forrásnyelvi és a célnyelvi kultúra és gondolkodásmód között. Véleményem szerint ez a kapcsolatteremtés prózaszövegek fordítása esetén a forrásnyelvnek a célnyelvben történő megfelelő, ekvivalens tartalmi-gondolati visszaadását jelenti. Ez az ekvivalens tartalmi-gondolati visszaadás pedig az érett Szabó Lőrincnek fontosabb elve, mint a formahűség, ahogyan Kardos is írja: „Mentől előbbre halad költői pályáján, annál inkább – a gondolati elem izgatja elsősorban.”³

Szabó Lőrinc következő kijelentése tanító értékű: maga is kifejezetten fontosnak, sőt nélkülözhetetlennek tartja a műfordításokat, mert, ahogyan állítja, „nélküle vak és süket maradna az érdeklődés majdnem mindarra, ami a költészetből kívül esik a nemzeti nyelv határain. Általa indult meg és folyik szakadatlanul a világirodalom lélekcsereje, gondolatcsereje, az emberiség egyetemes, együttes töprengése az élet kis és nagy dolgai fölött”.⁴ Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a próza- és epikafordítások is legalább olyan fontosak a „világirodalom lélekcsereje” szempontjából, mint a lírai művek magyarázata.

A Nyugat-korszak műfordítói programját Babits Mihály alkotta meg.⁵ A Nyugat műfordítói elvei között a legalapvetőbb a teljes tartalmi és formahűség. Szabó Lőrinc saját bevallása szerint belső formaalkotó, formarendező elvnek „a teremtő és rendező ihletet” tartja,⁶ s Rába György szerint ennek „geometriája” éppen az a

² *Az anyai nyelven írás szükséges voltának megbizonyítana* [Francesco] Algarotti szerint, ford. DÖBRENTEI Gábor, h. n., Erdélyi Múzeum, 1815, 4.sz., 108.

³ KARDOS László, *A műfordítás realizmusáért: Szabó Lőrinc: Örök barátaink*, Népszabadság, 1958. aug. 12, 4. Idézi: SZELE Bálint, *Magyar költők műfordításai – különös tekintettel Szabó Lőrinc Shakespeare-fordításaira*, <http://www.nmtt.hu/doktor/szeleb.php> (2011. november 30).

⁴ SZABÓ Lőrinc, *Bevezetés az Örök Barátaink I. kötetéhez = Könyvek és emberek az életben*, Bp., Magvető, 1984, 9–10.

⁵ SZELE, *Magyar költők...*, i. m.

⁶ *Szabó Lőrinc válogatott műfordításai*, szerk. SOMLYÓ György, Bp., Franklin Könyvkiadó, 1950, Bevezetés, 6.

mögötte álló világgép lehet,⁷ amelyről a kultúrák közötti párbeszéd kapcsán az imént beszéltünk. Úgy gondolom, az a műfordító, aki ezt az elvet kívánja követni, az első gyakorlati alkalmazási próbán kétségbeesik. Véleményem szerint ennek az elvnek a követése eleve megvalósíthatatlan. Rába György monográfiájában, ahol szép hűtleneknek nevezi a nyugatos műfordítókat, a következő kérdést teszi fel: „Hogyan lehet visszaadni hangot és jelentést egy másik nyelvben, ahol ugyanazokhoz a hangokhoz más jelentés, vagy ugyanahhoz a jelentéshez más hangcsoport tartozik?”⁸ A nyugatos műfordítás elvei egyébként is könnyen megkérdőjelezhetőek.⁹ A Nyugat fordítói iskolája alapján például, ha a műfordító egy olyan verssel találkozik, melynek magyarítása akadályokba ütközik, abban az esetben a költemény első sorát fordítják le tartalom- és formahíven, az erre rímelő sort pedig meg lehetőségen szabadon kezelik, pontosabban a kínálkozó rímlehetőségekhez fordítják.¹⁰ Ez a leegyszerűsítő technika mindenkor a legnagyobb és globális tartalmi és formai hűsége törekszik? Nem gondolom. A Nyugat fordítási elveit csak akképpen tudjuk építő-segítő elveknek tekinteni, ha nem olyan ideálnak, mintának gondoljuk azokat, amelyek kötelező érvénnyel követendők, hanem egy olyan tudvalevőleg elérhetetlen célnak (gondolok itt az egyidejű tartalmi és formahűsége), melyhez a műfordító megpróbál minél közelebb kerülni.¹¹ Fontos megjegyezni, hogy nemcsak a versfordító Szabó Lőrincre kell gondolnunk, hanem – mint a dolgozat szövegelemző részében kiderül majd – a poeta doctus Szabó Lőrinc német nyelvből magyarított prózafordításaira is. A továbbiakban a prózafordítás esetében a szövegstruktúrát, a szövegterjedelmet és a narrációt: a narrátor és a szereplők megszólaltatásának mikéntjét értem a forma (a formahűség kifejezés) alatt.

A mai fordításelméleti irányzatokat és paradigmákat figyelembe véve úgy gondolom, hogy Szabó Lőrinc műfordítói elvei erős rokonságot mutatnak a funkcionista iskola fordítási elveivel. Ez az irányzat nem az eredeti textus kizárólagos relevanciájára (ekvivalencista felfogás), hanem éppen a célnyelvi percepció lehetőségére fókuszál. Ebben a felfogásban a forrásnyelvi és a célnyelvi szöveg közötti

⁷ RÁBA György, *A szép hűtlenek*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1969, 63.

⁸ *Uo.*, 5.

⁹ BÁNKI Éva, *Szépen, hűtlenül: A nyugatosok és a műfordítás*, Újnautilus, 2008. május, <http://ujnautilus.info/szepen-hutlenul/> (2011. december 23).

¹⁰ LATOR László, *Montale fordítása közben = A műfordítás ma*, szerk. BART István, RÁKOS Sándor, Bp., Gondolat, 1981, 561.

¹¹ „A helyes követelmény: tartalmi és formai hűség. Teljes hűsége [sic!] kell törekednünk, hisz az a célunk, hogy valakinek a gondolatait, kifejezéseit, stílussajátságait, a nyelv tömörségét, a képek merészségét vagy higgadságát, esetleg a kifejezőmód teljes dísztelenségét magyarul újraalkossuk. Mindez stílusnak látszik, de az említett elemek egyúttal a tartalom hordozói is, ahogy ugyanakkor formát és zenét is adnak. A tartalmi és formai hűség tehát szorosan összefonódik.” FÉNYI András, *A műfordítás: Beszélgetés Szabó Lőrincsel*, Magyar Kultúrszemle, 5. évf., 3. szám, 54.

ekvivalencia nem azonosságot (Gleichheit), hanem azonos értékűséget (Gleichwertigkeit) jelent.¹² Fontos megjegyezni, hogy ez az ekvivalencia Szabó Lőrinc műfordításaiban nem formális ekvivalenciát, hanem szövegekvalenciát jelent, aminek a feltétele, hogy a forrásnyelvi szöveg vagy szövegrész az adott kontextusban felcserélhető a célnyelvi szöveggel vagy szövegrésszel, azaz a szöveg szituáció szempontjából releváns jegyei azonosak.¹³ Így Szabó Lőrinc fordítói gyakorlatát az 1984-ben Vermeer által megalkotott szkoposz-elmélet (Skopostheorie, a funkcionális fordításméлет központi kategóriája) jól tükrözi. Ezek alapján Szabó Lőrinc – Pusztai-Varga Ildikó kifejezésével élve – egy olyan „kulturális bróker”, akinek hangsúlyozottan aktív társadalmi szerepe a minduntalan reflexív, értető-segítő jellegű és kontextusérzékeny kultúraközvetítés.

Úgy gondolom, több nyelven értő műfordítóink fordítói munkásságát akképpen érthetjük meg leginkább, ha a műfordító azon fordításait vizsgáljuk, amelyek a műfordító által legjobban ismert idegen nyelvből lettek átültetve a magyarba. Szabó Lőrinc esetében pedig ez az idegen nyelv a német.

A költő tizennyolc évesen, mikor megérkezik Budapestre, beiratkozik a Budapesti Egyetem Bölcsészettudományi Karára,¹⁴ ahol magyar–latin–német szakon tanul tovább, s bár itt Babits pártfogásában sem fejezi be tanulmányait, a költő saját bevallása szerint nem az iskolai stúdiumokkal, hanem annak megtanulásával foglalkozott, amire szüksége volt. Így tanul a Tanácsköztársaság idején Babits műhelyében angolul, s elsajátítja a versírás módszereit is.¹⁵ Már pályája kezdetén szenvedélyes műfordító: kijárja a babitsi–georgei forma-iskolát, ezek után birkózik meg a legnehezebb fordítói feladatokkal is.¹⁶

Jóllehet, Szabó Lőrinc azon kevesek közé tartozik, akik saját műfordítói munkásságukat kommentálták, ennek ellenére mégsem fejtette ki oly akkurátusan műfordítói nézeteit, mint például Arany, saját mestere, Babits vagy Mészöly Dezső.¹⁷ Inkább csak esszéisztikusan közölt, „mesélt” el néhány, számára betartandó és – meglátása szerint – mások számára is megfontolandó szabályt, elvet. Ezek az esz-

¹² Jelle STEGEMAN, *Übersetzung und Leser: Untersuchungen zur Übersetzungsäquivalenz*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991 (Studia Linguistica Germanica, 30), 112; Paul KUSSMAUL, *Verstehen und Übersetzen: Ein Lehr- und Arbeitsbuch* = Fordítástudomány, XIII., 2011, 1. szám, 128–131; Paul KUSSMAUL, *Übersetzen als Entscheidungsprozess: Die Rolle der Fehleranalyse in der Übersetzungsdidaktik* = *Übersetzungswissenschaft: Eine Neuorientierung*, hrsg. von Mary SNELL-HOMBY, Tübingen, Francke Verlag, 1986, 225.

¹³ KLAUDY Kinga, *Fordítástudományi szakkifejezések jegyzéke* = K. K., *Bevezetés a fordítás elméletébe*, Bp., Scholastica, 1999, 145–173, 149–150.

¹⁴ KABDEBŐ Lóránt, *Szabó Lőrinc pályaképe*, Bp., Osiris, 2001, 10.

¹⁵ KABDEBŐ Lóránt, *Szabó Lőrinc lázadó évtizede (1918–1928)*, Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1967, 4.

¹⁶ RÁBA György, *Szabó Lőrinc*, Bp., Akadémiai Kiadó, 1972, 12.

¹⁷ SZELE, *Magyar költők...*, i. m.

széiszttikus megállapítások – ráadásul – többnyire vagy globális, általános jellegűek, vagy a versfordításokra vonatkoznak. Márpedig a prózafordítás – a differens műfajelméleti kategóriákból, műnemekből is szükségszerűen kitűnik, hogy – különbözik a lírafordítástól. Így azt kell mondanunk, hogy a prózafordítás technikái, elvei nála föltáratlanok. Szele Bálint is megjegyzi, hogy Szabó Lőrinc tanulmányában és leveleiben találhatunk utalásokat egy-egy elvére, technikájára, de rendszeres műfordítás-elméletet, gyakorlati útmutatást a költő nem hagyott az utókorra.¹⁸

A műfordítás aktusa természetesen befolyásolja a műfordító műveltségének, sőt sok esetben további művelődésének irányát is. Ez fordítva is igaz, hiszen az átültetni kívánt mű kiválasztása – „a külső okok, ünnepek, sürgető alkalmak, megrendelések”, azaz a finansiális aspektuson túl¹⁹ – a műfordító nyelvismeretének és kulturális érdeklődésének is a függvénye.²⁰ Ez a tény egy újabb hermeneutikai problémát vet föl Szabó Lőrinc műfordítói munkásságának és saját költői beszédmódjának, ars poeticájának kölcsönhatásában, éppen azt, hogy az imént említettek nem függetlenek egymástól, szoros kapcsolatban, sokszor tükörviszonyban állnak egymással. Ennek kapcsán beszél Kabdebó Lóránt Szabó Lőrinc *Werther* fordításának és saját verseinek intertextualitásáról: „Goethe a húszas évek utolsó harmadától meghatározó volt Szabó Lőrinc költői hangnemváltására, lényegi műfajteremtő erejére: a dialogikus költői gyakorlatra és annak klasszicizálódására – nevezük akárha idillnek is azt. A szabadság és rabság szétválasztottsága már a Goethe-szövegben is egymásra vetítődik, ezt követi Stirner elmékedése; a kettő össze-

¹⁸ *Uo.*

¹⁹ SZABÓ Lőrinc, *A műfordítás öröme* = SZABÓ Lőrinc, *Könyvek és emberek az életben: Prózai írások*, Bp., Magvető Kiadó, 1984, 8.

²⁰ A Goethe-vers- és prózafordító Szabó Lőrinc nyilatkozta ezt erősen alátámasztja: „Én harminc év óta barátkozom Goethével, akinek most, 1949-ben ünnepli születése kétszázadik évfordulóját a világ-irodalom; de nem merném mondani, hogy igazán ismerem. Jártam frankfurti szülőházában és a weimari Gartenhausban, ahol, mint mondani szokás, az emberiség szíve – egyik szíve – dobog, állandóan barangolok életében és műveiben, s kaptam tőle és folyton kapok vigaszt és boldogságot, tanácsot és biztatást, emberit és művészt, amit csak adhat próza és vers és dráma és kritikus ész. Élete művének legfontosabb része aligha maradt zárva előttem. De talán épp ezért érzem, hogy csak tartományait jártam be a goethei világnak. Mert sehol nem láttam határt, s amit az út megmutatott, az azt sejtette, azt sejteti velem, hogy tovább hatolva még újabb, vonzó tájakat találnék ebben az emberfölötti mindenségben. Botladoztam göröngyökön, bukkantam érthetetlen jelekre, fárasztó pusztaságokra? Hogyne. De ami nem tetszett, nem bosszantott, s ami érthetetlen volt, az azt súgta, hogy talán bennem a hiba; s vándorútamon mindenütt oly erősen s oly állandóan éreztem egy láthatatlan Szellem jelenlétét és kalauzolását, ahogy a misztikus Alkotóét érzi a hívő ember. A szellemmé alakított mindenségben kóboroltam – s ilyen mindenség minden nagy irodalom, minden nagy életmű –, s egyúttal saját magamban és minden-
kiben: az ember problémái közt. S annak láttán, ami óriási és szép és csodálatos, nem nagyon volt kedvem azzal bíbelődni, ami Goethében is száraz fű és kiégett agyag.” SZABÓ Lőrinc, *Kétszáz év Goethe* = *Uő, Könyvek és emberek...*, i. m., 55–56.

gezése Szabó Lőrinc *Az Egy álmai* című verse, amely bevallottan Stirner hatását viseli magán.”²¹

A Remarque- és a Goethe-prózafordításról

Szabó Lőrinc korai fordításain érezzük a Nyugat nagy nemzedékének ízlését, itt a nyelv még színes, pompázó, nem úgy, mint későbbi átültetéseiben.²² Későbbi fordításain és újrafordításain érezhető, hogy a nyugatos dekoratív díszítésselvet mennyivel meghaladta: „Ha egybevetjük az Omar Khajjám korai, pazar zeneiségű magyar változatát a későbbi dísztelenebb, kopárabb, keményebb hangú átdolgozással, világosan látjuk, merre nőtt ez a költő-fordító” – mondja róla Kardos László.²³ Ez a tendenciózus változás pedig nemcsak a lírafordításain szembeütő, de a prózák is erősen visszaadják ezt a tudatos tömörséget. Szabó Lőrinc ennek a kifejező fordításnak – beleélő képességével – valóban mestere, műfordításaiban nagy figyelmet szentel a tartalom és a forma szinkrón megfeleltetésének, mikor azonban kifejezetten nehéz feladatot kap, akkor fontosabbnak tartja a fordított mű tartalmi visszaadását, és szükségszerűségből szabadabban kezeli a formát.²⁴ Erich Maria Remarque 1929-ben megírt regényének, az *Im Westen nichts Neues* (magyarul *Nyugaton a helyzet változatlan*) folytatása magyarul 1930. december 7-től 1931. február 21-ig hatvan egymást követő számban jelent meg a *Magyarország* című napilapban, és ahogyan Kabdebó Lóránt hozzáteszi, a *Prágai Magyar Hírlap* hasábjain is Szabó Lőrinc fordításában.²⁵ Ennek eredeti címe: *Der Weg zurück*.²⁶ Ekkor Szabó Lőrinc elmúlt már harmincéves, az ötödik verseskötetét írja (*Te meg a világ*), túl van egynéhány mű magyarításán (pl. Stifter: *A pusztai falu*, Strindberg: *A csöndes ház*, illetve a Shakespeare szonettek első fordításán). A fordítás elkészítését nehezítette Szabó Lőrinc számára, hogy nem láthatta egyben a forrásszöveget, így a későbbi – néhol szükséges – változtatásokra már nem kerülhetett sor.²⁷ Ezt a

²¹ KABDEBÓ Lóránt, *Műfordítás és/vagy intertextualitás: Átírások a modernségben a Biblia-befogadás során = A fordítás és intertextualitás alakzatai*, szerk. K. L., KULCSÁR-SZABÓ Ernő, KULCSÁR-SZABÓ Zoltán, MENYHÉRT Anna, Bp., Anonymus, 1998, 48.

²² RÁBA, *Szabó Lőrinc, i. m.*, 123.

²³ KARDOS, *i. m.*, 4.

²⁴ SZELE, *Magyar költők...*, *i. m.*

²⁵ KABDEBÓ Lóránt, *A Te meg a világ poétikai naplója = Szabó Lőrinc Remarque-fordítása: Vissza a háborúból*, Miskolc, 2008 (Szabó Lőrinc Füzetek, 9), 5–42, 5.

²⁶ Szabó Lőrinc a következőket írja le a fordításról kihallgatásakor: „A fordítás nem fedi szó szerint az eredeti szöveget, hanem annál enyhébb.” BUSKU Anita Andrea, *Újabb adalékok Szabó Lőrinc életéhez = Szabó Lőrinc Remarque-fordítása...*, *i. m.*, 43–77, 54.

²⁷ SZEMÁN Renáta, *A fordításról = Szabó Lőrinc Remarque-fordítása...*, *i. m.*, 78–84, 81.

hiányosságot ellensúlyozni látszik, hogy az eredeti mű szövegének alkotáslélektani folyamatait is ismerni látszó műfordítóról van szó – írja Rába György.²⁸

„Ist hier Maskenball?» fragt er. Dann begreift er die Situation. »So ist's richtig«, knurrt er zu dem Führer herüber, »ihr habt uns wahrhaftig schon lange wieder gefehlt. Ja, ja Vaterland – das habt ihr allein in Erbpacht, was? Die andern sind alle Verräter, was? Komisch, daß dann drei Viertel des deutschen Heeres Verräter waren! Macht, daß ihr wegkommt, ihr Gespenster! Könnt ihr den Jungens die paar Jahre nicht lassen, wo sie noch nichts davon wissen?«²⁹

Szabó Lőrinc értelmezésében:

„– Mi ez? Álarcos bál? – kérdezi.

Aztán megérti a szituációt.

– *Hazájuk csak a jobboldaliaknak van Németországban, mi?* – kérdezi hunyorítva. – A többiek mind árulók, mi? Vicces, hogy így aztán a német hadsereg háromnegyed része áruló volt! Hordjátok el az irhátokat, pojják! Van lelketek elrabolni ezektől a gyerekektől azt a néhány esztendő, amíg még nem tudnak a valóságról?»³⁰

A kiemelt szövegrész a fordításban sokkal rövidebb. Ez nemcsak egy szándékos terjedelmi redukció, de a magyar olvasóközönség számára a megértést segítő tartalmi addíció is, azaz rövid és velős fordítás. A magyarított szöveg nemhogy gátolna bennünket a megértésben, de éppen azt segíti elő. A „*hazájuk csak a jobboldaliaknak van Németországban, mi?*” retorikai kérdés a magyar közönség számára magába tömöríti és érthetővé teszi mindazt, amit a forrásnyelvi szövegben a német vezető ironikusan mond és kérdez. Itt Szabó Lőrinc a kultúrák tolmácsolhatóságát bizonyítja be, másfelől pedig ebből jól kitűnik, hogy a formahűség elve (szövegterjedelem, narráció) alárendeltje a tartalmi-gondolati hűségelvnek. Ez a fordítói attitűd későbbi műfordításaiban még meghatározóbb szerepet tölt be: „Mentől előbbre halad költői pályáján, annál inkább – a gondolati elem izgatja elsősorban»³¹ – írja Kardos László. Szabolcsi Miklós általános érvényű kijelentése

²⁸ RÁBA, *Szabó Lőrinc, i. m.*, 28.

²⁹ SZEMÁN, *i. m.*, 82.

³⁰ ERICH MARIA REMARQUE, *Vissza a háborúból*, ford. SZABÓ LŐRINC = *Szabó Lőrinc Remarque-fordítása: Vissza a háborúból*, Miskolc, 2008 (Szabó Lőrinc Füzetek, 9), 288–289.

³¹ KARDOS, *i. m.*, 4.

erre vonatkozóan így hangzik: „Szabó Lőrinc racionalista gondolkodó volt, akinek a legfontosabb a gondolat és a kép megragadása.”³²

Szabó Lőrinc első Werther-fordítása 1935-ben, a Filléres Klasszikus Regények című sorozatban jelent meg akkor még nem az *Ifjú Werther szenvedései*, hanem *Werther szerelme és halála* címmel, s ugyanezt a címet viseli az Európa Könyvkiadó 1957-es kiadása is.³³ A költő-műfordító a következőt fogalmazza meg *Babits Goethe-fordítása* című rövid tanulmányában: „Goethe távolabb esik a mai kortól. Goethéből ma már nem tanulnak, Goethe póza és modora ma már idegen. Legtöbben, ha egyáltalán olvassák, tisztelik, de nem szeretik. (Ez nem baj, hisz nem lehet mindenkét egyformán szeretni.) Ezt az eltávolodást csak ésszel lehet áthidalni, különben a fordítás szép lesz, de tartalmán kívül hamis. Egy modern jelző, egy erősebb ige, egy nem-közvetlenül kapcsolt gondolatösszefüggés, egy lélektani »ugrás« már megöli az író szándékát. Testvérnek kell lenni a fordítóval: ekkor az érzelmi rokonság segít, vagy pedig az észhez és a meggondoltságához kell fordulni. Goethe öntudatos munkát kíván.”³⁴ Szabó Lőrinc mérhetetlen alázatát a világirodalom korszakalkotó klasszikusa felé valóban érezzük fordításában. Az eredeti és a magyarított szöveg összehasonlításánál ez ugyanis kiderül. Jóllehet, Szabó Lőrinc ekkor már harmincöt éves volt, mégsem mer elrugaszkodni a német eredetitől sem formában, sem gondolatban. A fordításban nem találunk olyan szöveghelyet, ami merőben különbözne a forma vagy a tartalom a mélyen tisztelt eredetitől:

„Ja, liebe Lotte, ich will alles besorgen und bestellen; geben Sie mir nur mehr Aufträge, nur recht oft, um eins bitte ich Sie: keinen Sand mehr auf die Zettelchen, die Sie mir schreiben. Heute führte ich es schnell nach der Lippe, und die Zähne knisterten mir.”³⁵

Szabó Lőrinc fordításában:

„Úgy van, drága Lotte, mindent elintézek és megrendelek; csak adjon mennél több megbízást, mennél gyakrabban. Egyre azonban kérem: semmi porzót a kis

³² SZABOLCSI Miklós, *Szabó Lőrinc műfordításai*, Nagyvilág, 1958/10, 1554. Idézi: SZELE, *Magyar költők...*, i. m.

³³ Johann Wolfgang von GOETHE, *Az ifjú Werther szenvedései*, ford. SZABÓ Lőrinc, Bp., Magyar Helikon, 1962, 275.

³⁴ SZABÓ Lőrinc, *Babits Goethe-fordítása* = Sz. L., *Könyvek és emberek az életemben: Prózai írások*, Bp., Magvető Kiadó, vál., szerk., jegyz., STEINERT Ágota, 1984, 338.

³⁵ Johann Wolfgang von GOETHE, *Leiden des jungen Werthers: Roman eines Empfindsamen*, Bayreuth, Gauerlag Bayreuth, 1944, 40.

levelekre, amelyeket nekem ír. A mait hirtelen az ajkamhoz emeltem, és a fogaim csikorogtak.”³⁶

A mondatok tagolása, a központosítás, a határozószavak, az érzelmek hangsúlyozása érdekében letisztult, jelzőtlen szerkesztésmód mind-mind a német klasszikus respektusa fényében alkotott. Jelen esetben tehát olyan tükörfordításról beszélünk, ami annak ellenére, hogy iskolásan követi az eredeti szöveg tartalmi és formai sajátosságait, mégis jól visszaadja a Goethe alkotta feszült, torokszorító érzelmi világot. Dicséretes, hogy Szabó Lőrinc megérezte a lehetőséget a szövegben, és a német *Sand* (homok, por, fövény) régies jelentését használta föl fordításához: a *porzót*. Ez a porzó egyfajta finom port jelent, amivel a nedves írást behintik, hogy ne mázolódjék.

Összegezés

Amint láttuk, Szabó Lőrinc műfordítói ars poeticáját, műfordítás-diskurzusát, az irodalmi kánonban betöltött helyét hatalmas műfordítói teljesítménye, az eddig feldolgozatlan német nyelvből való prózafordításai kétségkívül erősen formálják, alakítják. Szabó Lőrinc prózafordítás-elveinek összességét az elhangzott előadás korántsem merítette ki, sőt megérezésem szerint az egyes prózafordítások – az említett metódusok alapján történő – későbbi feldolgozása során szükségszerűen és minden alkalommal belebotlunk majd egy-egy újabb, Szabó Lőrincet meghatározó fordítói relevanciajegybe.

³⁶ GOETHE, *Az ifjú Werther...*, i. m., 84.

A NÉMET HADMŰVELETI NAPLÓK KIALAKULÁSÁNAK TÖRTÉNETE (KUTATÁSI NEHÉZSÉGEK ÉS MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK)*

Bevezetés

A hadműveleti naplók a hadtörténelemmel foglalkozó kutatók számára nélkülözhetetlen forráscsoportot jelentenek. A jelenkor hadtörténezeinek ezek a naplók biztosítanak lehetőséget arra, hogy a megtörtént harci eseményeket első kézből, közvetlenül az adott harcok során keletkezett források tükrében ismerhessék meg. A hadműveleti naplók mellett természetesen más írott források is segíthetik a történészek minél pontosabb bemutatását, a kutatás során felmerülő kérdések megválaszolását, valamint a különböző ellentmondások feloldását. Ezek a források a naplók mellett azonban többnyire csak másodlagos, kiegészítő szerepet töltenek be.

Hadműveleti naplókkal foglalkozó jelen dolgozatomban kettős célja van. Mivel magyar nyelven még egyetlen tanulmány sem jelent meg, amely a német hadműveleti naplókkal foglalkozott volna, ezért egyrészt ezeknek a naplóknak a kialakulását, közel száz évig tartó fejlődését szeretném bemutatni. Másrészt pedig arra a kérdésre keresem a választ, hogy ezek a naplók mennyire tekinthetők hiteles forrásoknak, a bennük található információk milyen mértékben felelnek meg a valós eseményeknek, továbbá melyek azok a tényezők, amelyek befolyásolhatták ezek megbízhatóságát.

A német hadműveleti naplók kialakulásának története

A hadműveleti naplók vezetéséről szóló első német rendelet 1850. április 22-én kelt.¹ A porosz külügyminisztérium által kiadott iratban arról rendelkeztek, hogy a

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Bestimmung über die von den höheren Truppen-Befehlshabern und selbstständigen Truppenteilen im Kriege zu führenden Tagebücher. Gerhard R. UEBERSCHÄR, *Geschichte der Kriegstagebuchführung in Heer und Luftwaffe (1850 bis 1975)*, Wehrwissenschaftliche Rundschau, 1971/3, 83–93, 84.

hadtest-, hadosztály-, ezred- és zászlóalj-parancsnokságoknak, valamint az önállóan működő századoknak a mozgósítás napjától hadműveleti naplót kell vezetniük. A rendelet behatóan foglalkozott emellett a hadműveleti naplókhoz tartozó mellékletekkel is, amelyekben a különböző megfigyelésekről, tapasztalatokról, megjegyzésekről szóló jelentések kaptak helyet.² Az 1850-es rendelet megfogalmazása szerint a hadműveleti naplók és a mellékletek elkészítésének fő célja az ott szereplő információk, adatok további feldolgozása és későbbi kiértékelése volt.

A hadműveleti naplók történetében a következő fontos eseményre nem sokkal a porosz–francia háború kitörését követően, 1870. augusztus 17-én került sor. Ekkor a porosz hadsereg számára egy újabb rendelkezést bocsátottak ki a naplók megfelelő vezetéséről. A porosz hadügyminisztérium 1870-es rendelkezése sokkal részletesebb és tagoltabb volt, mint 1850-es elődje, azonban alapvető pontjai azonosak maradtak.³ Érdemes megemlíteni, hogy ebben a rendeletben már felismerték a hadműveleti naplók történelmi jelentőségét is. A rendelkezés szerint a napló hitelesített másolatát a hadsereg hadtörténeti levéltárában kellett elhelyezni a későbbi történészi kutatások céljából. Komoly változás volt emellett, hogy a hadműveleti naplókat a demobilizálást⁴ követően már nem kellett beszolgáltatni, hanem az adott egységeknél kellett maradniuk, hogy azok folyamatosan vezethessék naplóikat.⁵

Schlieffen vezérkari főnök javaslatára 1895. június 18-án egy újabb rendelet láttott napvilágot.⁶ Ennek a rendelkezésnek a háttérében már egyértelműen a hadműveleti naplók által képviselt történelmi érték megőrzése állt. A korábbi rendelkezésekben található meghatározó szempont, amely szerint a naplók megőrzésének célja, hogy a bennük található fontosabb megfigyeléseket, tapasztalatokat később kielemezzék és hasznosítsák, elveszítette addigi komoly jelentőségét. A rendelkezés azonban nem határozta meg pontosan a bejegyzések formáját és megfogalmazási módját, így a csapatok továbbra sem kaptak kézhez egy megfelelően kidolgozott, kötelező érvényű sémát.⁷

Az I. világháború kitörését követően, 1916. június 19-én újabb rendeletet adtak ki a hadműveleti naplók vezetéséről.⁸ A rendelet szerint a naplók legfőbb célja azoknak a tényeknek, adatoknak a megőrkítése, amelyek az egyes döntések meghozatalához vezettek, illetve az adott események kimenetelét döntően befolyásol-

² Uo.

³ Uo.

⁴ A demobilizálás a fegyveres, katonai erők létszámának a békés viszonyoknak megfelelő lecsökkentése.

⁵ UEBERSCHÄR, *i. m.*, 84.

⁶ Bestimmungen über das Führen von Kriegstagebüchern sowie über die Einreichung derselben und der Original-Kriegsakten. Uo., 85.

⁷ Uo.

⁸ Bestimmungen über die Führung und Behandlung der Kriegstagebücher und Kriegsakten. Uo.

ták. Kiemelten fontosnak tartották továbbá, hogy a történéseket minél pontosabban, ne utólagosan jegyezzék fel.⁹ Ebben a rendeletben már szigorúan meghatározták a hadműveleti naplók és mellékleteik kötelező külső és belső formáját. A naplók vezetését az elkészített minták szerint kellett végezni. A rendelet meghatározta, hogy a már korábban is feljegyzendő adatok mellett meg kell örökíteni a ranglistákat, az adott katonai egység harcértékét, veszteségeit, vagy éppen a rendelkezésre álló ellátmány mennyiségét.¹⁰ A korábbi rendeletekhez hasonlóan a hadműveleti naplókat és mellékleteiket a nagyobb hadműveletek lezárulását követően el kellett juttatni a levéltárba.

A német szárazföldi haderő vezérkarának 11. osztálya 1938. augusztus 27-én újabb rendeletet bocsátott ki.¹¹ A rendelkezésben jelent meg először konkrét, pontos formában az, hogy kinek is a feladata a hadműveleti napló vezetése. Ez a személy az 1. vezérkari tiszttel segédje, az 1. parancsörtszttel volt. A hadműveleti napló vezetése mellett ennek a tisztnak kellett jelölnie a változásokat a helyzettérképen, ő volt a felelős az adott katonai egység létszámáért és hadrendjéért, illetve neki kellett tartania a kapcsolatot a szomszédos kötelékekkel.¹² A rendelkezés külön hangsúlyozta, hogy a naplókat részletesen és kimerítően kell vezetni. Ezek között kellett szerepelnie az alaphelyzetnek, az ellenségről alkotott benyomásnak, jelentéseknek és híreknek, amelyek az ellenség konkrét erejének, helyzetének megítélését segíthették elő. Emellett rögzíteni kellett a telefon- és rádióbeszélgetések tartalmát, a kiadott és beérkezett parancsokat, a saját csapatok harcértékét és harci szellemét, továbbá a kedvezőtlen kimenetelű harccselekményeket is a valóságnak megfelelően kellett bemutatni. Pontos fel kellett tüntetni, hogy az egyes eseményekre mikor került sor, meg kellett említeni az adott seregtest szomszédságában lévő egységeknél végbement történéseket, a különböző fegyvernemek közötti együttműködések, a területi adottságokat, időjárási viszonyokat, sőt a helyi lakosság magatartását is.¹³ A hadműveleti naplók megfelelő vezetéséért, a benne lévő információk hitelességéért mindig az adott parancsnokság vezetője volt a felelős, amit aláírásával kellett tanúsítania. Minden utólagos változtatást és kiegészítést aláírással és pontos dátumozással kellett hitelesíteni. Emellett pontosan meghatározták a hadműveleti naplók lezárásának körülményeit is. Eszerint a naplókat na-

⁹ Ernst OTTO, *Die Kriegstagebücher im Weltkrieg*, Archiv für Politik Geschichte, 1925/3, 647–661, 648.

¹⁰ Walther HUBATSCH, *Das Kriegstagebuch als Geschichtsquelle*, Wehrwissenschaftliche Rundschau, 1965/11, 615–623, 616.

¹¹ Bestimmungen für die Führung von Kriegstagebüchern. UEBERSCHÄR, *i. m.*, 86.

¹² KOVÁCS Zoltán András, SZÁMVÉBER Norbert, *A Waffen-SS Magyarországon*, Bp., Paktum Nyomdai- és Kiadói Társaság, 2001, 23.

¹³ UEBERSCHÄR, *i. m.*, 86.

gyobb, összefüggő harccselekmények befejezését követően kellett lezárni, vagy akkor, amikor azoknak a kezelése a nagy méretük, mennyiségük miatt már csak komoly nehézségek árán volt megoldható. A hadműveleti naplókat a lezárást követően Potsdamba, a német szárazföldi haderő levéltárába kellett elküldeni.¹⁴

Komoly problémaként merült fel azonban ismételen, hogy a német csapatok számtalan esetben még mindig nem megfelelően vezették naplóikat. Ezeknek a problémáknak, illetve hiányosságoknak a hatására 1939. november 27-én egy megfelelően kibővített változatot dolgoztak ki, amely 1940. január 25-én lépett életbe.¹⁵ A rendeletben nyomatékosan előírták a központilag kiadott és kidolgozott mintalapok kötelező érvényű követését, betartását. A hadműveleti naplóhoz tartozó mellékletben lévő iratokat és egyéb dokumentumokat pontosan számozni kellett, emellett továbbra is hangsúlyozták a már korábban is megfigyelhető pontot, mely szerint a naplókat naponta, lehetőleg közvetlenül az adott események hatása alatt kell vezetni. Azonban ezzel a kibővített és megújított változattal sem sikerült kiküszöbölni az 1850 óta fennálló hibákat, hiányosságokat.

A hadműveleti naplók pontos szabályozására vonatkozó utolsó, a II. világháború végéig érvényben lévő rendelkezést 1940. április 23-án bocsátották ki.¹⁶ Ez a rendelkezés, elődeivel ellentétben, már beváltotta a hozzá fűzött reményeket, és az egész német szárazföldi haderő számára egységesítette a hadműveleti naplók addig komoly nehézségekbe ütköző vezetését.

A hadműveleti naplók kutatásának problémája

Az egyéb történeti forrásokhoz hasonlóan a hadműveleti naplókra is igaz az, hogy alapos vizsgálat, belső tartalmi elemzés nélkül nem szabad teljes igazságként elfogadni az ott található bejegyzéseket. A kutatóknak minden esetben figyelembe kell venniük, hogy a hadműveleti naplók elkészítésének mi volt a célja, a pontos harctéri események, történések megörökítésén kívül voltak-e esetleg más mögöttes törekvések, amelyek döntően befolyásolhatták azt, hogy milyen adatok, információk kerülhettek be az adott hadműveleti naplóba.

A hadműveleti naplók megbízhatóságával kapcsolatban a jelenlegi magyar vizsgálat számára a német hadtörténeti kutatás jelenthet mintát, amely ezzel a kérdéssel már jóval korábban, közvetlenül az I. világháború lezárulását követően elkezdett foglalkozni. Ernst Otto 1925-ben megjelent *Hadműveleti naplók a világhá-*

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ *Uo.*, 87.

¹⁶ Bestimmungen für die Führung von Kriegstagebüchern und Tätigkeitsberichten. *Uo.*, 88.

borúban című tanulmányában arra kereste a választ, hogy a német szárazföldi haderőnek az I. világháború során keletkezett hadműveleti naplói mennyire megbízhatóak, milyen mértékben jelenthetnek segítséget, támaszt az adott időszakkal foglalkozó hadtörténeti kutatás számára.¹⁷ Munkája során Ernst Otto végül arra a megállapításra jutott, hogy ezek a források a legtöbb esetben semmilyen segítséget sem nyújtanak az események pontosabb megismeréséhez, rekonstruálásához. Véleménye szerint a naplók teljesen használhatatlanok a hadtörténetírás szempontjából a mellékletek és hivatalos iratok, valamint a harcselekményekben részt vevő személyek beszámolóí nélkül.

Az I. világháború során keletkezett naplók esetében hangoztatott „értéktelenségnek” természetesen több oka volt. A háborús körülmények között gyakran előfordult, hogy a katonai egységek nem akarták hadműveleti naplóikat vezetni, vagy egyszerűen csak nem volt lehetőségük arra, hogy a naplóbejegyzéseket közvetlenül az adott harcselekmények hatása alatt jegyezzék le. Erre több szemléletes példát is találhatunk az I. világháborús összecsapások során. A német győzelemmel végződő, 1914-es tannenbergi csatát megvívó német 8. hadsereg-parancsnokság hadműveleti naplóját például csak három hónappal a csatát követően állították össze. A szintén német diadalt hozó, a Mazuri-tavaknál folytatott csata esetében sem volt lehetőség arra, hogy a feljegyzéseket a történésekkel egy időben a harctéren készítsék el, mivel az ehhez szükséges kellékek nem érkeztek meg időben a csapatokhoz.¹⁸ Ennek következtében gyakran előfordult, hogy a naplókat csak visszamenőleg, több hónappal a harcselekmények után készítették el, így viszonylag könnyen kerülhettek bele pontatlanságok, vagy akár szándékos torzítások is. A kutató számára ez azért jelenthet komoly veszélyt, mivel a legtöbb esetben semmilyen jel sem utal a bejegyzések utólagos voltára.

A hadtörténeti kutatás számára problémát jelenthet az a korábban már említett körülmény is, hogy a német szárazföldi haderő egységei sokáig nem rendelkeztek egy egységes, kötelező érvényű sémával, amely pontosan megszabta volna, hogy a hadműveleti naplókat hogyan kell kitölteni, melyek azok az adatok, amelyeket fel kell jegyezni és melyek azok, amelyeknek nem kell szerepelniük a naplókban. Ezért sokszor lényeges információk sem kerültek feljegyzésre, jelentősen csorbítva ezzel a naplók objektivitását és megbízhatóságát. A hadműveleti naplók megbízhatóságát további tényezők is befolyásolhatták. A II. világháború során fogalmazódott meg az igény a német vezető politikai és katonai körökben arra, hogy a hadműveleti naplókban található bejegyzéseknek az események minél részletesebb bemutatása mellett a német katonák teljesítményét is méltatniuk kell, megfelelően

¹⁷ OTTO, *i. m.*, 655.

¹⁸ HUBATSCH, *i. m.*, 617.

hősies képet kialakítva ezzel az utókor számára.¹⁹ Ez is alapjaiban kérdőjelezheti meg a naplók teljes objektivitását, és a nekik tulajdonított történelmi forrásértéket. Mindezek mellett a hadművelési naplókban található ellentmondások oka lehet az is, hogy a bejegyzéseket készítő személy sem volt pontosan tisztában az adott harccselekmények menetével, az általa lejegyzett adatok pontosságával, hitelességével. Ilyen pontatlanságok, hibák különösen a különböző helységnevek, katonai egységek pontos megnevezésénél fordulhatnak elő.

A felsorolt szempontok is rávilágítanak arra, hogy a hadművelési naplók nem minden esetben olyan hiteles és megbízható források, mint amilyennek elsőre gondolnánk azokat. Az apróbb elírások, pontatlanságok és az utólagos, szándékosan elkövetett hamisítások egyaránt nehezíthetik a hadtörténelmi kutatók munkáját. A naplókban megbújó csapdák kikerülésének legjobb módja természetesen az, ha az ott szereplő bejegyzéseket, adatokat nem tekintjük teljesen megbízhatónak egészen addig, amíg azokat más forrásokkal megfelelően alá nem tudjuk támasztani. Ehhez azonban alapos, lehetőleg az összes rendelkezésünkre álló forrást feltáró kutatómunkát kell folytatnunk.

További munkám során több, de egymáshoz szervesen kapcsolódó kérdésre szeretnék választ adni. Egyrészt arra, hogy a disszertációm témáját képező német XI. hadtestparancsnokság 1944. április 11. és május 31. közötti harctevékenységét összefoglaló hadművelési naplója mennyire tekinthető megbízható forrásnak, mennyire hitelesek a benne található információk, feljegyzések. Másrészt pedig arra keresem a választ, hogy az általam vizsgált forrásban esetlegesen felmerülő ellentmondásoknak, hiányosságoknak mik lehettek az okai, azok szándékos torzítások eredményei-e, vagy csak pontatlanságok, amelyek háttérében semmilyen tudatos szándék nem áll.

¹⁹ UEBERSCHÄR, *i. m.*, 84.

JELENTÉSELMÉLET ÉS HERMENEUTIKA SZEKCIÓ

A szekció elnöke

Prof. Dr. Forrai Gábor intézetigazgató egyetemi tanár

A NORMATIVITÁS FELFÜGGESZTÉSÉNEK PROBLÉMÁJA SÖREN KIERKEGAARD FILOZÓFIÁJÁBAN*

Kierkegaard filozófiájának központi kérdése az, hogy hogyan válhat az ember önmagává. E folyamat három stádiumból áll. Az ember alapvetően az esztétikai stádiumban van, amelyben nem foglalkoztatja a kérdés, hogy önmaga-e vagy sem. Az életet nem összefüggő folyamként, hanem életpontok egymásutánjaként fogja fel. Ennek értelmében nem határozza el magát konkrétan semmi mellett, az éppen aktuális hangulata és vágyai irányítják. Kierkegaard a *Vagy-vagyban* Don Juan példáját hozza fel, aki nem kötelezi el magát egyetlen nő mellett sem, hanem csak a pillanatnak él. Etikai szempontból nézve Don Juan viselkedése teljesen immorális, hiszen alapvetően semmibe veszi a másik személyét. Herczog Noémi így fogalmaz: „A benne mintegy megtestesülő reflektálatlan érzéki szerelem lényegéből eredően hűtlen, vagyis tőkéletesen közömbös a nők konkrét individualitása iránt, szó szerint semmibe veszi a másik embert mint személyt, sőt, mint szépségében kívánatos alakot is, kivétel nélkül mindet akarnia kell.”¹ Don Juan nem választ a szó kierkegaard-i értelmében. Válogat a felkínálkozó lehetőségek közül, de nem kötelezi el magát igazán egyik lehetőség mellett sem.

Az esztétikai stádiumból a választás által léphetünk át az etikai stádiumba. Ekor magán a választáson van a hangsúly. A választás mindig teljes elköteleződést kíván az embertől. Ennek értelmében, ha Don Juan úgy döntene, hogy megházasodik és szakít az addigi életmódjával, beléphetne az etikai stádiumba. A választás súlyát és kizárólagosságát hangsúlyozva Kierkegaard azt írja, hogy „házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni”.² Ennek oka az, hogy ha az ember választ egy bizonyos életformát, akkor egyúttal lemond azokról az életformákról is, amelyek nem összeegyeztethetők vele. Ha Don Juan megházasodik, akkor már hiába kelti fel a vágyat benne egy másik nő, el kell utasítania.

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként, az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében, az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ HERCZOG Noémi, *Don Juan védőbeszéde: Kukorelly Endre, Ezer és 3 avagy a nőkben rejlt szív*, http://www.ketezer.hu/menu4/2010_07/herczog.htm (2011.11. 02).

² Soren KIERKEGAARD, *Vagy-vagy*, ford., jegyz. DANI Tivadar, Bp., Osiris, 2005³, 40.

Az etikai stádium, mint az általános elfogadása jelenik meg.³ Suki Béla szerint az etikai stádium Kierkegaard filozófiájának legellentmondásosabb pontja, mivel egyfelől mélyen megragadja e stádium lényegét, másrésztől viszont képtelen pozitív végkövetkeztetésre jutni, mert az egyén és a történelem szétválasztása az etikait a vallási stádiumban oldja fel. Az etikai először mint törvény jelenik meg az ember életében, majd később maga az individuum lesz az általános.⁴ Végül az egyedit az általános fölé rendeli⁵ azáltal, hogy „az etikai parancsot istenre mint abszolút igazságra alapozza”,⁶ amely az etikai szféra felbomlásához vezet, s utat nyit a vallási stádium felé.

Figyelemreméltó, hogy Kierkegaard a *Félelem és reszketés*ben először a szerelem, majd Ábrahám példáján kívánja bemutatni a rezignációt és a hitet. Ennek, úgy gondolom, két oka lehet. Egyrészt még egy mélyen vallásos emberhez is közelebb áll a reménytelen szerelem élménye, mint Ábrahám története, mivel a szerelem olyan lelkiállapot, amely általános abban az értelemben véve, hogy nincs olyan ember, akinek ne lenne ilyen jellegű élménye, vágya, emléke, s ne élte volna át a szeretett személyről való lemondás fájalmát. Azonban egy lényegi dologban mégis különbözik a kettő. Ábrahám esetében az etika mint általános túllépéséről van szó, míg a szerelmes Don Juan esetében nem beszélhetünk erről. Másrészt Kierkegaard azon gondolkodók egyike, akik esetében a művek megértése szempontjából elengedhetetlen az életrajz tanulmányozása. Kierkegaard 1840-ben eljegyezte kedvesét – Regine Olsent –, majd egy évvel később 1841. augusztus 11-én egy búcsúlevél kíséretében visszaküldte neki a jegygyűrűt⁷ és két hónappal később – ahogyan bátyja, Peter Christian Kierkegaard fogalmaz – „hosszantartó tusakodás és levertség után”⁸ végül szakított Reginével. A szakítás oka máig tisztázatlan. Bár határozottan nem állítható, azonban valóban szembeötlő a hasonlóság a Kierkegaard által leírt szerelem⁹ és a Reginéhez fűződő viszonya között, amely „azzal lényegült örökérvényűvé, hogy a valóságban sohasem teljesedett be, és örökérvényű voltán így az sem változtatott, hogy a lány rövidesen férjhez ment”.¹⁰

³ „Az etikum mint olyan általános, és mint általános, mindenkire érvényes, ami másrésztől úgy is kifejezhető, hogy minden pillanatban érvényes.” Søren KIERKEGAARD, *Félelem és reszketés*, ford. RÁCZ Péter, Bp., Európa, 1986, 91.

⁴ SUKI Béla, *Søren Kierkegaard írásai*ból, vál., bev., jegyz., SUKI Béla, Bp., Gondolat, 1982², 41.

⁵ „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb rendű az általánosnál, igaza van vele szemben, annak nem alá, hanem fölé van rendelve.” KIERKEGAARD, *Félelem és...*, i. m., 94.

⁶ *Uo.*, 44.

⁷ Joakim GARFF, *SAK*, ford. BOGDÁN Ágnes, SOÓS Anita, Pécs, Jelenkor, 2004, 139.

⁸ *Uo.*, 141.

⁹ Vö. KIERKEGAARD, *Félelem és...*, i. m., 66–84.

¹⁰ GARFF, *SAK*, i. m., 268.

Ahogy a választás által át tudunk lépni az esztétikai stádiumból az etikaiba, úgy a végtelen rezignáció és a hit által tovább tudunk lépni a vallási stádiumba. Az előbbi példánál maradva, ha Don Juan szerelmes lenne egy olyan nőbe, akit valamilyen okból nem kaphatna meg, akkor két választási lehetősége lenne. Megtehetné azt, hogy nem foglalkozik vele, visszatér az eredeti életmódjához és esztétikai emberként a vágyainak él, vagy hittel lemondhatna a nőről és így eljuthatna a végső stádiumba. Hogy az utóbbit választhassa, meg kell értenie a végtelen rezignáció folyamatát, mivel rezignáció nélkül nincs hit.¹¹ Kierkegaard a *Félelem és reszketés*ben így fogalmaz: „Minden pillanatban megteszi a végtelenség mozdulatát. Végtelen rezignációjában végigjárja a létezés mély bánatát, ismeri a végtelenség boldogságát; érezte a mindenről, a világon a legdrágábbról való lemondás fájdalmát, és mégis [...] élvezetet talál a végességben, [...] úgy tud örülni neki, mintha ez volna a legbiztosabb dolog. [...] Végtelen rezignációjában mindenről lemondott, s aztán az abszurd erejénél fogva ismét mindent megragadott.”¹²

Mi történik tehát a végtelen rezignációkor? Ha a szerelem példájánál maradunk, akkor rezignációnak azt tekintjük, amikor az emberben tudatosul a lehetetlen, de ugyanakkor hisz is az abszurdban. E helyzet nyilvánvalóan paradox. Ezt Kierkegaard is látja, ezért úgy fogalmaz, hogy „a hit nem a szív közvetlen hajlama, hanem a létezés paradoxona”.¹³ A hit tehát nem pszichikai aktus, hanem ontológiai kategória, mivel elválaszthatatlan a létezésről. Mivel a rezignációval az ember belátja, hogy a valóságban nem valósulhat meg az, amit szeretne, tudatosul benne, hogy szükségtelen „reális” célt kitzúzni. Mivel azonban Isten számára semmi sem lehetetlen, a lehetőségek világában teljesebben ki igazán a szubjektum. Ennek értelmében a lehetőség magasabb rendű lesz, mint a realitás. Kierkegaard így fogalmaz: „A lehetetlen mégis lehetséges, azáltal hogy a szellem szférájába emeli, de éppen azáltal emeli a szellem szférájába, hogy búcsút int neki.”¹⁴

A rezignációval Don Juan saját erejéből mond le a szerelméről. Fontos hangsúlyozni, hogy a lemondás nem külső nyomás hatására történik meg, hanem egy tudatos döntésről van szó. Ha nem így tenne, gyáva lenne, és nem lenne lehetősége a hitben visszakapni lemondásának tárgyát. Ha gyávaságból mondunk le valamiről, akkor nem élünk a döntés lehetőségével. A választás már az etikai stádiumban is kitüntetett jelentőségű, hiszen a hangsúly a választáson mint olyanon van. A végtelen rezignáció is egy döntés. Ekkor az ember lemond arról, amire vágyik és megbékél a lehetetlennel. Nem akarja többé. Ezt bárki meg tudja tenni, azonban a hit

¹¹ „A végtelen rezignáció az utolsó stádium, amely megelőzi a hitet, oly módon, hogy senkinek sem lehet hinnie, aki nem tette meg ezt a mozdulatot.” KIERKEGAARD, *Félelem és...*, i. m., 76.

¹² *Uo.*, 64.

¹³ *Uo.*, 78.

¹⁴ *Uo.*, 71.

valami olyasmi, amelyre csak a legnagyobbak képesek. A hitben tudatosul az emberben a vágy beteljesedésének lehetetlensége, ugyanakkor az is, hogy Isten számára semmi sem lehetetlen. A rezignáció nem jelenti azt, hogy az ember nem tesz semmit. A rezignáció tudati aktus, az ember gondolkodása, hozzáállása változik meg.

Ha közelebről megnézzük Kierkegaard keresztény példáját, Ábrahám történetét, miszerint Isten arra kéri, hogy áldozza fel fiát, Izsákot hite bizonyítékául, több kérdés is felmerül. Hogyan tudta összeegyeztetni az Istentől származó etikai parancsokat a tőle kívánt emberáldozattal? Miért nem mondta el Ábrahám sem Sárának, sem Izsáknak, hogy mire készül? És a legfontosabb: miért kell tisztelnünk Ábrahámot, ahelyett, hogy elítélnénk?

Ahhoz, hogy az előbbi kérdéseket meg tudjuk válaszolni, meg kell próbálnunk megérteni Ábrahámot. Úgy gondolom, hogy alapvetően kétféleképpen lehet megközelíteni a problémát. Megpróbálhatjuk a már meglévő értékrendünkbe beilleszteni és megítélni a cselekedetét. Viszont van egy másik lehetséges út is, miszerint Ábrahámot amorálisként fogadjuk el és nem akarunk felette pálcát törni, mivel ahogyan Vajda Mihály fogalmaz „kívül van az adott közösség számára elképzelhetőn”.¹⁵ A döntés nem egyszerű, hiszen Ábrahám lényegében ugyanolyan ember, mint mi. Ha azt halljuk a rádióban, hogy egy apa fel akarta áldozni a fiát, hogy azzal bizonyítsa a hitét, alighanem örültnek gondoljuk és felháborodunk az eset hallatán. Ennek oka az, hogy úgy gondoljuk, egy apának alapvető erkölcsi kötelességei vannak a fiával szemben: szeretnie és gondoskodnia kell róla. Miben különbözik tehát Ábrahám az említett embertől? A hitben, és csakis a hitben. Kierkegaard így fogalmaz: „Ha ugyanis eltekintünk a hittől, mintha nem is létezne, akkor csak annak a pusztá ténye marad, hogy Ábrahám meg akarta ölni Izsákot, amit könnyen utánozhat bárki, akinek nincs hite – olyan hite, amely ezt megnehezíti.”¹⁶

Miben hitt Ábrahám? „Hitte, Isten nem kívánja tőle Izsákot, s közben mégis kész volt feláldozni őt, amikor Isten ezt kívánja. [...] Nem azt hitte, hogy majdan odafönn üdvözülni, hanem hogy itt a földön lesz boldog. [...] Az abszurd erejénél fogva hitt; hiszen itt már minden emberi számítás érvényét veszítette.”¹⁷ Ábrahám tehát megélte a rezignációt, mivel kész volt feláldozni a fiát, mégis hitt abban, hogy Isten nem kívánja tőle ezt az áldozatot. A lemondásra azért volt szükség, mert csakis így bizonyosodhatott meg a hitéről. Ha megengedte volna neki, hogy Izsák helyett a kistestvére áldozza fel, akkor „hazatérése menekülés lett volna, megszabadulása

¹⁵ VAJDA Mihály, *Ilisszosz-parti beszélgetések*, Pécs, Jelenkor, 2001, 96.

¹⁶ KIERKEGAARD, *Félelem és...*, i. m., 45.

¹⁷ *Uo.*, 55.

véletlen, jutalma szégyen [...]. Sem hitéről, sem Isten kegyelméről bizonyosságot nem szerzett volna”¹⁸.

„A hit éppen az a paradoxon, [...] hogy ugyanaz az egyes, aki mint egyes az általánosnak alá volt rendelve, most az általánosan keresztül olyan eggyé válik, aki mint egyes az általános fölé van rendelve; hogy az egyes mint egyes abszolút viszonyban áll az abszolúttal.”¹⁹ Tehát az emberre alapvetően érvényesek az etikai parancsolatok, így az egyes alá van vetve az általánosnak. Azonban Ábrahám olyan eggyé válik, amely fölé emelkedik az általánosnak, mivel Isten parancsolatát követi. Azáltal, hogy felül tudott emelkedni az általánosan olyan eggyéivé vált, amely képes abszolút viszonyba kerülni Istennel. Kierkegaard úgy fogalmaz, hogy „Ábrahámot nem lehet közvetíteni, [...] hiszen arra az általánosra nincs semmilyen magasabb rendű kifejezése, amely fölötte áll az általa meghaladott általánosnak”.²⁰ Ha Ábrahám az etika tanításait követné, akkor megtagadná Istent. Az etika ebben az esetben nem vezérelheti, mert visszatartaná az Istennel szembeni kötelességének teljesítésétől, amely magasabb rendű, mint az Izsákkal szembeni kötelessége. Istennek tökéletesen elég volt az, hogy Ábrahám megtette volna, amit kért, nem volt szüksége a konkrét emberáldozatra azért, hogy megbizonyosodjon Ábrahám hitéről.²¹

Az emberáldozat bemutatása tehát csak próba volt, Isten valójában nem kérte Ábrahámotól, hogy áldozza fel Izsákot. Mivel Isten túl van az etikán, így e kérése sem ítélt meg az etikai oldaláról. Az sem ítélt meg etikai szempontból, hogy Ábrahám nem mondta el sem Sárának, sem Izsáknak, hogy mire készül. Ha etikai oldalról próbálnánk közelíteni, akkor az ítélet valahogy úgy hangzana, hogy Ábrahám kötelessége lett volna tájékoztatni a feleségét arról, hogy mire készül, hogy elbúcsúzhasson a fiától és Izsáknak is „joga lett volna” tudni, hogy mi vár rá. Úgy gondolom, hogy Ábrahámról nem állíthatjuk, hogy megszegte volna az etika parancsát, azt pedig végképp nem, hogy betartotta volna azt. E cselekedet *alapvetően nem ítélt meg* etikai oldalról, hiszen meghaladja azt. Tiszteletre méltó Ábrahám, mert több, mint egy egyszerű halandó, mivel valóban hisz Isten jóságában. Hisz abban, hogy Isten nem kívánja tőle Izsákot, mégis kész lenne feláldozni. Ha nem hinne benne, nem áldozná fel. Azt hazudná magának, hogy megbolondult és nem Isten kérte erre, hanem a zavarodott elméje. De nem így tesz, mert tudja, mit jelent lemondani valamiről és egyúttal hinni, biztosnak lenni abban, hogy végül megkapja.

A Kierkegaard által elkülönített három stádium közötti viszony megítélésével kapcsolatban úgy gondolom, hogy Suki Bélának igaza van, amikor azt a következ-

¹⁸ *Uo.*, 35.

¹⁹ *Uo.*, 94.

²⁰ *Uo.*, 102.

²¹ „Nem a végkifejlet által vált hőssé, hanem azáltal, hogy elkezdte.” *Uo.*, 108.

tetést vonja le, hogy az esztétikai és a vallási szféra között kisebb az átmenet, mint az etikai és a vallási szféra között. Érvelése így hangzik: „Kierkegaard minden ellenkező irányú, szubjektív erőfeszítése ellenére is egyértelművé válik az az összefüggés, hogy a vallási szféra közvetlenül érintkezik az esztétikaival, hogy szinte áttételek nélkül is levezethető az esztétikaiból. [...] Mindkettőnek az alakjai költött, képzelt alakok, és a köztük levő alapvető különbség [...] »csak« annyi, hogy míg a költészet nem mutatja teremtményeit másoknak, mint amik, azaz a képzeteit szülőtteinek, addig a vallás »képzelt lényeit valóságos lényekké tételezi«. [...] Mivel mindkét szféra az általánosnál magasabbrendű egyes szférája, a köztük levő különbség is szükségképpen csak fokozati és nem alapvető.”²² Ha megvizsgáljuk a három létszférát, akkor azt tapasztaljuk, hogy az esztétikai embert kizárólag saját vágyai irányítják, így e stádium alapja az egyes. Az etikai szférában ugyan az általános a mérvadó, mivel az ember etikai parancsokat követ, azonban nem szabad szem elől téveszteni a tényt, hogy ezt szabad akaratából teszi, mivel az esztétikai stádiumból az etikaiba való átmenetet a választás aktusa hivatott biztosítani. A vallási stádiumba való eljutás azonban a hit segítségével történik, ahol a rezignáció aktusában az ember szintén szabad akaratából mond le vágya tárgyáról, majd a hit segítségével kapja vissza azt. E stádiumban valóban az egyes válik kitüntetetté, mivel a hit felülírja az etikát. Ezek alapján valóban nem tagadható az esztétikai és a vallási szféra rokonsága, viszont úgy gondolom, hogy Suki Béla téved, amikor azt állítja, hogy: „az esztétikai és a vallási szféra ilyen erős affinitása azonban relativizálja, meglehetősen kétes értékűvé változtatja az etikai szférát, majd hogyan pusztá létjogosultságát is kérdésessé teszi. Ebben az összefüggéskomplexumban ui. az etikai szféra nincs szükségszerű kapcsolatban a másik kettővel, létezése nem objektív feltétele azok létezésének, szerepe csupán annyi, hogy az esztétikai és a vallási szféra magasabbrendűnek kikiáltott egyes voltával szemben formailag az alacsonyabbrendű általánost testesíti meg. Az esztétikai szféra így végső soron közvetlenül, az etikai megkerülésével is vallásiba csaphat át.”²³

Saját meglátásaim alapján az esztétikai szféra nem csaphat át a vallásiba, hiszen az vallási szféra esetében konstitutív az általános meghaladása. E nélkül a végső stádium nemcsak értelmét veszti, hanem létezése is megkérdőjeleződik. Tagadhatatlan, hogy az esztétikai és a vallási szféra mutat némi rokonságot, azonban az etikai stádium megkerülése lehetetlen. Egyrészt az esztétikai ember nem választ, hanem válogat a lehetőségek közül, a rezignáció pedig választás eredménye, így végső soron az esztétikai ember képtelen a rezignációra. A vallási stádiumba való belépés a hit által történik meg, amelynek alapfeltétele a rezignáció, amely – mint

²² KIERKEGAARD, *Félelem és...*, i. m., 61.

²³ *Uo.*, 64.

láthattuk – az etikai ember sajátja. Másrészt az esztétikai ember képtelen hinni az abszurdban, hiszen az ő világában alapvetően minden lehetséges.

Az etikai szféra, bár az egzisztencia önmegvalósítása szempontjából látszólag levezeti az embert a helyes útról, mégis szükséges, hiszen a cél az egyeshez való visszatalálás. Ez az egyes nem az esztétikai embert jelenti, hanem egy minőségileg mást, a vallási szféra emberét. Az egzisztencia ezen mozgását egy önmagába nem visszatérő körrel lehetne jellemezni, amelynek vége közel van ugyan az esztétikai szférához, de nem kötődik hozzá, és e végpont kizárólag az esztétikai szférából indulva, az etikai stádiumon át, a hit által érhető el. A normativitás felfüggesztése megtörténik ugyan a végső stádiumban, de nem azért, mert a középső stádiumra valójában nincs is szükség, – hiszen az esztétikai közelebb áll a vallási stádiumhoz, mint az etikai – hanem azért, mert csak az etikai parancsok meghaladása által, Istennel abszolút viszonyba kerülve válhat az ember igazán individuummá.

A LELKIISMERET HÍVÁSA*

Dolgozatomban a heideggeri filozófia egyik sajátos fogalmát, a *lelkiismeret fenomenójét* szeretném új szempontból vizsgálni, először annak *hívásáról* szót ejtve. Ugyanakkor miután a fenoménhez, illetve a jelenvalólét létmódjához szorosan hozzátartozik a *gond struktúra* és a *szorongás tapasztalata*, röviden ezeket is áttekintem. Mindezt azért vélem szükségesnek, mert a fenomenológiai explikáció formálisán rámutató (formale Anzeige) jellege újabb megvilágításba helyezi őket: előbbi fenomének értelemösszességének meghatározása utat nyit a felé az irány felé, mely a *tulajdonképpeni-jelenvalólétet* a *másokkal* való viszonyában orientálja, vezeti.

A lelkiismeret fenoméne egyrészt arra hivatott, hogy Heidegger a jelenvalólét tulajdonképpeni lenni-tudását felmutassa benne, másrészt pedig arra, hogy kimutassa: „a tulajdonképpeni lenni-tudás [...] eredete a jelenvalólét létszerkezetében rejlik.”¹ Az első „feltétel” teljesülése során, ha a *fenomenológiai* vizsgálat rátalál a jelenvalólét egyik létjelenségében az autentikus jelenvalólét nyomára, igazoltan áll össze a jelenvalólét *teljes* szerkezete: inautentikus és autentikus eredete egyben. A második „feltétel” teljesülése során, ha a fenomén értelmezésekor megmutatkozó tulajdonképpeni lenni-tudás a jelenvalólét mélyén rejlő eredeti tapasztalatot jelent, akkor az magára a tulajdonképpeni módon való létre, megvalósulásának hogyanjára derít fényt. Az előbb említett, Heideggernél tipikusnak mondható eljárás nem körkörös érvelést jelent (azt megtalálni, amit eleve feltételezünk, hogy van), sokkal inkább a heideggeri produktív logika és fenomenológia együttes alkalmazását, amelyek koncentrikus körökben járva egyre nagyobb kifejtési teret adnak a fenoméneknek. (A produktív logika azt jelenti, hogy alkalmazója „mintegy betör egy meghatározott léterületre, minden mást megelőzve feltárja annak létszerkezetét, és az így nyert struktúrákat, mint áttekinthető kérdéskijelöléseket a pozitív tudományok rendelkezésére bocsátja”.² A fenomenológiai módszer pedig a fenoménen megmutatkozó megmutatása úgy, ahogyan az van.³)

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként, az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében, az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István, Bp., Osiris, 2004² (Sapientia Humana), 310.

² *Uo.*, 26.

³ „önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutakozik”, *Uo.*, 52.

Az előbbi gondolat szerint feltéve tehát azt, hogy a lelkiismeret fenoménje a jelenvalóléthez kapcsolódik, egyértelműnek tűnik annak elfogadása, hogy valamilyen *hívásról* van szó, amely a *jelenvalóléthez* szól. A kifejtés tárgya eszerint az, hogy *ki* szólítja meg a jelenvalólétet, *mit* mond neki, és hogy milyen jellemzői vannak a *hívott* jelenvalólétnek. Az értelmezés egyre bővülő gondolatmenetének koncentrikus középpontjában, a jelenvalólét egzisztenciális szerkezetének autentikus-inautentikus fogalompárja van. Így a kifejtés kiindulópontja az, hogy a jelenvalólét a világba vetetten alapvetően inautentikusan van, ám egyidejűleg – egyelőre csak lehetőség szerint – autentikus is lehet.⁴ Így azonban a hívás – a jelenvalólét előbbi sajátosságából kiindulva – csakis az *akárki-önmaga Önmagájához* szólhat (vagyis az inautentikus jelenvalólétben rejlő azon lehetőséghez, mely autentikus *lehet*). A felhívott *ki*-je, vagyis célszemélye így megvan. No de mit mond a lelkiismeret? Vajon kiabál, megbékélésért fohászkodik, vagy gyötör, és elkövetett bűnököt emleget? Nem. Heidegger szerint a hívás nagyon különösen, hallgatva, hívva „felszólít”.⁵ De vajon mire szólít fel a hívás? Arra, hogy a jelenvalólét legyen *tulajdonképpeni Önmaga*. Ezzel pedig azt is meghatározza, hogy *mit* tegyen a jelenvalólét. Összegezve tehát az eddigieket megtudtuk, hogy az akárki létébe merült jelenvalólétet hívja fel valami, vagy valaki, hogy legyen Önmaga.

A heideggeri érvelés szerint azonban a jelenvalólét Önmaga választását csak akkor tudja megtenni, ha már eleve Önmagaként is van. (Ha tehát van heideggeri értelemben vett lelkiismereti hívás a jelenvalólét „élete” során, azzal megkapjuk azt is, hogy van tulajdonképpeni lét, hiszen csak akkor szólalhat meg a „hallgatva hívó” lelkiismeret, ha ahonnan szól, az a jelenvalólét tulajdonképpeni létének lehetősége. Később erről azt írja Heidegger, hogy a hívás mozgása előrehívó visszahívás, hiszen „előreutalja a jelenvalólétet lennitudására, és mint a hátborzongató otthontalanságból való hívás teszi ezt [...] A valamire való előrehívásban a hívás ahonnan-ja nem más, mint ahová visszahív.”)⁶ Az Önmaga megvalósulásának útvonala, vagyis lehetőségének valóra válása során pedig a jelenvalólét Önmagát

⁴ *Uo.*, 311.

⁵ *Uo.*, 317.

⁶ *Uo.*, 325. Ezzel a megadott dinamikával azonban egyéb lelkiismeret-interpretációk, avagy etikai elméletek nem vehetik fel a versenyt. Ezek összefoglalása így szól: „Vulgárisnak nevezzük ezt a lelkiismeret-értelmezést, mert a fenomén jellemzésekor és »funkciójának« leírásakor ahhoz tartja magát, amit *akárki* lelkiismeretként ismer, ahhoz, ahogyan lelkiismeretét akárki követi vagy nem követi.” *Uo.*, 335. Miután tehát, a bűn elkövetése után megszólaló rossz lelkiismeret hangja egy cselekedet után szólal meg, ezzel a belevettségbe vet vissza, s nem előre hívó felhívás arra, hogy a jelenvalólét legyen Önmaga.

választja, s ezzel „a választás választása által teszi lehetővé tulajdonképpeni lenni-tudását”.⁷

Azt azonban, hogy ki hív a lelkiismereti hívásban, nehezebb megtalálni. A kijelentés, miszerint „A jelenvalólét önmagát hívja a lelkiismeretben”,⁸ ugyanis még nem igazol. „A hívás belőlem jön, de mégis rajtam túlról”⁹ mondat már többet mond, mégis szükséges a produktív megjegyzés, hogy a hívó nem lehet más, mint a korábban az analitikában már tárgyalt, hátborzongató *otthontalanságban szorongó* jelenvalólét, aki elmagányosodva van. Ahogyan Heidegger írja: „Ez az elmagányosodás visszarántja hanyatlásából a jelenvalólétet, és tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét mint létének lehetőségeit nyilvánítja ki. A jelenvalólétnek, amely mindig az enyém, ezek az alaplehetőségei olyannak mutatkoznak a szorongásban, mint amilyenek már önmagukban, anélkül, hogy a világonbelüli létező, amelyhez a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire kapcsolódik, eltorzítaná őket.”¹⁰ (A belevetett világban-benne-léttől, a világban-benne-lenni tudásért szorongó jelenvalólét szembekerül a teljes faktikusan egzisztáló világban-benne-léttel, saját léte lehetőségeivel.) A szorongás diszpozíciójáról (40. §) azt írja még Heidegger, hogy a jelenvalólét kitüntetett feltárultságaként, nemcsak az autentikus és inautentikus jelenvalólét viszonyokat mutatja meg, hanem azt is, hogy az általában az utóbbinál tartózkodó jelenvalólét az otthontalanság helyett a faktikus menekülést választja, s ezzel elfordul tulajdonképpeni Önmagától.

Megkaptuk tehát azt az alaphelyzetet (inautentikus és autentikus létjelleg), amelyet Heidegger keresett, amely ontológiai sajátossága, *egzisztenciális szerkezete* a jelenvalólétnek. A jelenvalólét ezen *egzisztenciális szerkezete* lehetőséget ad számára, hogy magát a világba kivetítve önnön lehetőségeire hozza, ugyanakkor azzal ruházza fel, hogy bűnös. Bűnössége azonban nem alkalmi, a baklövések után fellépő egyszerű büntudat. Bűnössége abból a megváltoztathatatlan helyzetből adódik, hogy nem alapja a saját létének, s nem is lehet az, hiszen a múltját nem tudja megváltoztatni. A világba való *belevetettségekben* emiatt eredendően bűnös.¹¹

⁷ *Uo.*, 311. Ebben a választásban már felvillan a *situáció* cselekvője is, aki a későbbiekben még fontos szerepet kap.

⁸ *Uo.*, 319.

⁹ *Uo.*

¹⁰ *Uo.*, 224. A szorongás fenoménjében láthatóan sokkal egyértelműbben jelenik meg a jelenvalólét alapszerkezetének sajátossága, miszerint autentikusan és inautentikusan már eleve a világba (bele)vetve van. Itt nincs levezetett következtetési út, hanem már eleve felteszi ily módon való létüket a filozófus. Kiindulópontja itt ugyanis más: a szorongás kitüntetett feltárultságát vizsgálja.

¹¹ Állandó bűnössége épp arra való, hogy lelkiismerete folyamatosan hívhassa, hiszen e nélkül nem kapna felszólítást arra, hogy Önmaga legyen. Éppen ez a dinamika, folyamatos oszcilláció adja azt a belső feszültséget, amely ösztönzi az autentikus jelenvalólétet élete *situációiban*. Véleményem szerint

Ugyanakkor Heidegger azt mondja, hogy mivel bár autentikusan is lehet a jelenvalólét, lehetőségeinek választása azonban mindig másik lehetőségről való lemondásra kényszeríti – vagyis a világra való *kivetülésében* is van egy nemleges momentum –, s emiatt szintén bűnösnek tekinthető. Mivel tehát a heideggeri elgondolás szerint, a jelenvalólét a világba *belevetett kivetülésként* bűnös, ez felviláglantja a gond struktúráját.¹² Az új fogalmat talán úgy lehet a legjobban megragadni, hogy mivel a jelenvalólét alapvetően nem autentikusan van létében, hanem már eleve (tulajdonképpen) Önmagát megelőzően van az inautentikus másokkal együtt a világba vetve, ehhez viszonyul, ebben gondoskodik a társairól és gondozza a kézhezálló dolgokat. A világban benne léte az embernek így a gondban van, de nem azért mert problémát okoznak neki a mindennapok, hanem mert a gond eredendőbb a jelenvalólét mindenféle helyzeténél és viszonyulásánál. A gondba vetett jelenvalólétet pedig a szorongás fenoménje mutatja meg teljes egészében az Önmaga számára.

Az előzőek alapján láthatóvá vált a lelkiismeret hívása során megjelenő összes „szereplő” feladata, tudottá vált a fenomén teljes tartalma. Összegzésül mondható, hogy a lelkiismeret hívása során, a szorongó jelenvalólét hívja az akárki-önmaga Önmagáját (lehetőségét) – mintegy felébresztve Csipkerózsika álmából –, hogy legyen Önmaga. Ez pedig azt jelenti, hogy felszólítja élete alakítására, arra hogy teremtsen meg a saját faktikus lehetőségeit s végül arra, hogy ne sodródjon az árral.

Az eddigiek után szeretném a lelkiismeret fenoménjének értelemösszességét (Sinnganzheit) fenomenológiailag kiegészíteni. Miután, ahogyan Heidegger írja, minden fenoménél feltehető három kérdés: a „mi-re” (tartalom – Gehaltssinn) ami benne tapasztalva van; az eredendő „hogyanra” (vonatkozás – Bezugssinn), amely benne tapasztalt; és az eredeti „hogyanra” (végrehajtás – Vollzugssinn), ami benne vonatkozásként végrehajtott (cselekvés). Ezeknek az értelmeknek a tartalom felé való egyoldalú odafordulását akadályozza meg a formális rámutatás, amely a fenomenológiai explikáció módszertani része.¹³ A formális rámutatás a fenomén

a halál fenoménjétől éppen abban különbözik leginkább a lelkiismeret fenoménje, hogy utóbbi a Másokat sokkal inkább a jelenvalólét „játékterébe” vonja.

¹² A gondot korábban úgy kötötte a jelenvalóléthez Heidegger, mint ami kimeríti a jelentést: „már-egy (világ-) ban-benne-való-önmagát-előző-lét mint a (világonbelül utunkba kerülő létező-) höz kötött lét.” *Uo.*, 226.

¹³ „Aber gerade, weil die formale Bestimmung inhaltlich völlig indifferent ist, ist sie für die Bezugs- und Vollzugsseite des Phänomens verhängnisvoll – weil sie einen theoretischen Bezugssinn vorschreibt oder wenigstens mit vorschreibt. Sie verdeckt das *Vollzugmäßige* [...] und richtet sich einseitig auf den *Gehalt*. [...] Wie kann diesem Präjudiz, diesem Vorurteil vorgebeugt werden? Das leistet gerade die *formale Anzeige*. Sie gehört als methodisches Moment der phänomenologischen Explikation selbst zu.” *Uő, Einleitung in die Phänomenologie der Religion* = M. H., *Phänomenologie des religiösen Lebens*,

vonatkozásának jelzésére hivatott, olyan mint egy figyelmeztetés (Warnung), mint valamilyen ellenállás (Abwehr), vagy megelőző bizonyosság (vorhergehende Sicherung), melynek végrehajtó jellege még szabadon marad. A lelkiismeret fenoménjében az előbb felsorolt értelemek fellelése – a korábbi értelmezés után – valószínűleg már megoldott feladatként adódik. Úgy vélem, hogy a fenomén *tartalma* a koncentrikus kör értelmezése során megmutatkozott. *Vonatkozása* mind a tulajdonképpeni Önmagára, mind pedig az akárki-létre úgyszintén kirajzolódott. *Végrehajtása* során pedig felhívást kapunk arra, hogy elhatározottak legyünk életünk szituációira, ezzel saját cselekvési teret kapva.

Elérkezett tehát annak a szempontnak a megvilágítása, amely az értelmezést egy következő szintre emeli. Arról van szó, hogy a tulajdonképpeni Önmagává válás nem jelent eloldódást az akárki világtól, hiszen az is szerves része a jelenvalólétnek, szerkezetileg hozzátartozik. Az autentikus jelenvalólét nem kerülheti ki a fakticitást, megvalósulási tere nem röpi más „világokba”, hiszen „éppen ő fedi fel a faktikusan lehetségest, mégpedig úgy, hogy olyan formában ragadja meg, ahogyan az mint legsajátabb lenni-tudás az akárkiben lehetséges. A mindig lehetséges elhatározott jelenvalólét egzisztenciális meghatározottsága átfogja annak [...] az egzisztenciális fenoménnek a konstitutív mozzanatait, melyet *situációnak* nevezünk. [...] a szituáció csak az elhatározottság által és az elhatározottságban van.”¹⁴

A jelenvalólét nincs egyedül a világban. Bármilyen fáradságos is az akárki létől szabadulni, mégsem élhet és nem is él a jelenvalólét egymaga a világban. Heidegger szerint: „A tulajdonképpeni egymással csakis az elhatározottság tulajdonképpeni Önmaga-létéből származik, nem pedig az akárkiben való kétértelmű és féltékeny megegyezésekből és szószátyár testvériesülésekből, sem nem abból, amire az ember vállalkozni akar.”¹⁵ Az autentikus jelenvalólét *vonatkozása* tehát nem pusztán tulajdonképpeni Önmagára és az akárki-létre mutat, hanem egy olyan közösségre utal, melynek tagjai felelősen viszonyulnak egymáshoz. Hiszen a világba vetetten a létezők egymás „társaiként” is vannak és ezért egymással számot is kell, hogy vessenek. A lelkiismeret fenoménjének értelemösszefüggése szerint az Önmagára elhatározott jelenvalólét társiasulása felelősségteljes és autentikus. A fenomén „végrehajtása” ezért a fenti értelemösszefüggés megtartása mellett a kiindulópontja eredendő viselkedésének a Mások irányában. Kutatásom ezzel egy olyan (nyugvó)pontra érkezett, melyről nemcsak az Önmaga cselekedetei, hanem a Másokhoz való viselkedése is adott helyzethez igazodó, belsőleg formalizált, mégsem önkényes keretbe kerül.

Hrsg. Matthias JUNG, Thomas REGEHLI, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1995 (Gesamtausgabe, 60), 63.

¹⁴ HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 347.

¹⁵ *Uo.*, 345.

EGY LEHETSÉGES KIVEZETŐ ÚT A DUALIZMUSBÓL: ÉLŐ RENDSZEREK VISELKEDÉSÉNEK FENOMENOLÓGIÁJA*

A következőkben négy általános kérdés mentén fogom elemezni Helmuth Plessner elméletét, melyek a következők:

- I. Mi az az álláspont, amivel szemben Plessner kritikus pozíciót foglal el?
- II. Mi Plessner problémája ezzel az állásponttal?
- III. Milyen módszertani alapon áll a plessneri vizsgálat?
- IV. Milyen választ ad Plessner a dualizmus problémájára?

Az elemzés csak arra vállalkozhat ilyen rövid keretek között, hogy a plessneri koncepció lényegi elemeit és irányát rögzítse. Egy kimerítőbb elemzés messze meghaladja az adott kereteket, másrésztől Plessner témakidolgozása is messze megnehezíti a kutató feladatát, ahogy azt J. Beaufort Plessner-tanulmányának egyik fejezetében állítja: „Plessner terve túl nehézkes és nehezen átlátható. A benne foglaltak nagyon sokszor felülvizsgálat nélkül lépnek elő és egy tervszerű kidolgozás követelményének csak bizonyos mértékben tesznek eleget.”¹ Mindennek ellenére a következőkben megpróbálom a plessneri elméletnek azt a gondolati ívét felvázolni, amely Plessner Descartes-értelmezésétől, az általa kidolgozott dualizmus feloldásáig vagy megalapozásáig vezet. Ennek során remélhetőleg világossá fog válni az a módszertani pozíció, amelyről elrugaszkodva Plessnernek sikerül kidolgoznia egy olyan elméletet, amely – Marjorie Grene-t idézve – „szilárd racionális alapot nyújt mind a biológia tudományok, a maguk sokszintű struktúrájában, mind pedig az embertudományok számára”.²

I.

Az első kérdést két szempont mentén lehet kibontani. Az egyik ontológiai a másik pedig módszertani kérdéseket feszeget. Mindkét szempontból a karteziánus

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként, az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében, az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. Elhangzott a 2009. júniusi doktorandusz fórumon.

¹ Jan BEAUFORT, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur: Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie* = J. B., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, 12.

² Marjorie GRENE, *Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner*, *Review of Metaphysics*, 1966. dec., 250–277, 250, <http://www.jstor.org/stable/20124229> (2008. 10. 23).

szubsztancia elmélet lesz az irányadó. Az ontológia felől nézve Descartes elmélete két meghatározó fundamentumra épül a *res cogitans* és *res extensa* radikális elválasztására. Ennek következtében két alapvető létmód van rögzítve, amely alapul szolgál az összes létező meghatározásához. A *res extensa* jelenti ekkor a külső világban megjelenő testi dolgok mibenlétét, a *res cogitans* pedig a belső mentális állapotoknak az alapvető szféráját. Ebből adódóan következik a két szubsztanciára épülő szféra, a külső és a belső világ között fennálló lehetséges kapcsolat problémájának kérdése.

A másik módszertani problémára irányul, amely Descartes módszertani szkepszisén keresztül bontakozik ki: csak azt fogadom el valódi ismeretnek, amiben tovább már nem kételkedhetek. A gondolkodás, az én gondolkodom, az önmagamhoz való visszafordulás módusában válik hozzáférhetővé és biztosítja a talajt a világ megismerhetősége számára. Másik alternatívaként a kiterjedés mutatkozik, amely Descartes-nál a szubjektumtól függetlenül fennálló szubsztanciaként hagyja magát meghatározni. Ekkor a descartes-i módszer a tapasztalatok olyan körét érinti, amelyben *két egymással szemben álló tapasztalati szféra* bontakozik ki, amely tapasztalati szférák egymásba nem átalakítható irányokat jelölnek ki. A létezőknek ez az elválasztása *res extensa*ra és *res cogitans*ra jöllehet eredendően ontológiai szempontok mentén volt elgondolva, de ezen túlmenően tartalmaz egy módszertani hozzáállást, amely bizonyos értelemben kivonja magát az ontológiai kritika alól. A testiség és a kiterjedés azonosításával a természet kizárólag a mérő megismeréssel válik hozzáférhetővé és mindent, ami az intenzív minőségek változatosságához tartozik, *cogitativ*nak kell tartani és a *res cogitans*hoz, a kiterjedéssel szembenálló szférához fog tartozni. Ennek következtében: „két egymásra nem visszavezethető tapasztalat irányhoz jutunk, amelyben mindkét tapasztalat saját ítélet kompetenciával rendelkezik. Az önmaga igazolás a benső és az idegen igazolása a külső tapasztalaton keresztül. Durván fogalmazva ez azt jelenti, hogy a világ megismerése a test és az Én megismerésére lesz felosztva, ahogy ez ma a fizikában és pszichológiában tetten érhető.”³

II.

Vegyük elsőként a fent említett ontológia problematikáját. „Egy valódi alap hordoz, anélkül hogy maga hordozva lenne”⁴ hangzik Plessner tézise, amely egyrészt a Descartes által kijelölt ontológiai perspektívára vonatkozik másrészt pedig

³ Helmuth PESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1928, 81.

⁴ *Uo.*, 79.

az erre épülő természettudományos tapasztalat felépítése mögött meghúzódó empirikus beállítódásra. A természettudós csak az alap funkciójának arra a momentumára figyel, „kötelesség szerint”, amely az alap hordozó voltára vonatkozik és meg van győződve annak meglétéről. Ezen túlmenően hajlamos arra, hogy az alap második lényegi funkcióját a meglévők létéből vezesse le. Az empirikus tudomány története jó példa erre. A kérdés az, hogy: „vajon empirikusan végrehajtható-e a megalapozás vagy másképpen fogalmazva teherhordó-e az alap, amelyről az empirikus ítéletet mond vagy szükség van valamilyen filozófiai vizsgálatra ehhez?”⁵

Plessner hosszasan elemzi azt a szituációt, hogy miképpen alakul ki a descartes-i alapelvek és az arra épülő empirikus tudományok valamint az azt követő filozófiai irányzatok (transzcendentális filozófia, szenzualizmus) beállítódása okán az a helyzet, hogy két egymással szembenálló (önmagába záródó) világ tétéleződik, amelynek folytán a két világ között a descartes-i alapelvek alapján és az empirikus módszer alkalmazásával semmilyen kapcsolatot nem lehet kiépíteni. A saját test problémája, amely egyszerre tekinthető kiterjedt dolognak a világban előforduló dolgok között – és amely az érzékszervek hordozója –, másrészt a bensőségeség perifériájaként is megjelenik, mint ami az Én-t sajátos módon körülhatárolja, már mindig is előfeltételezve van az empirikus interpretáción belül. „Az immanenciának ez a törése azonban mindig is problematikus marad és a lehetséges megoldások a karteziánus alternatívák által már eleve ki lesznek zárva.”⁶

Az Én immanenciája többet jelent, mint pusztán tényállás. Ez azt jelenti, hogy a létező számára a bensőségeség (Én, Selbst) előreadottságának elsőbbsége egy módszertani elvnek bizonyul, amelynek révén a létezőkről alkotott ítélet ellenőrizhetővé válik, ahogy a létezőhöz való hozzáférhetőség vizsgálata kibontakozik. Az immanencia tétele azt jelenti: valamilyen létező megmutatkozása megfelel egy szubjektív odaforduló aktusnak, aminek alapján a létező meglévőként jelenik meg. Hozzáférhetőség és „valaminek az ismerete” egymással ekvivalensként tétéleződik és marad szükségszerűen egymással szembenálló irányokként egymással összekötve.⁷ Maga az átmenet módusza azonban, ami az egyikből a másikba való átmenést biztosítja, szükségszerűen megfigyelhetetlen és magyarázat nélkül marad a fent említett beállítódáson keresztül.

⁵ *Uo.*, 79.

⁶ *Uo.*, 94.

⁷ *Uo.*, 99.

III.

A külső és belső kettős aspektus alapfenomenjéhez a két tapasztalati mezőből kiindulva, törés nélkül, alapvetően lehetetlen eljutni. A meglévő létező gazdagságából csak az az alkotóelem (az érzéki anyag) marad meg, amely egy meghatározott érzéki mezőhöz lesz besorolva. A tiszta, nem szemléleti komponensek, ahogy pl. „az alak karakter, a ritmus, a szituáció (mezőstruktúra), amin éppen a meglévőnek az egysége, szellemi fiziognómiája, értékcharaktere és kategoriális meghatározása alapul, jóllehet formálisan, nem szenzuális komponensekként, kívül esnek a tulajdonképpen érzékileg megragadható létezőn”.⁸ Milyen módon válik akkor hozzáférhetővé ez a terület, amely törés nélkül képes közvetíteni a két egymással szemben álló tapasztalati mező között és ezáltal képes felmutatni ezek egységét? A kérdés átvezet a természetfilozófia kidolgozásának lehetőségéhez, amelynek célja az élet lényeg törvényszerűségeinek vagy kategóriáinak a kidolgozására irányul a filozófia antropológia valamint a filozófia biológia követelményének megfelelően. Hogyan lehetséges azonban a természetfilozófia ilyen irányú megalapozása?

Mindenekelőtt a természetfilozófia és a természettudomány közti kapcsolatot kell tisztázni, mert ma a természetfilozófia intuitív vagy fogalmi logikai működése már nem tekinthető önevidensnek, vagy ésszerű lehetőségnek a természetről való ismeretnyerés során. Ebben a szituációban kell a természetfilozófiának a természettudománnyal szemben legitimálnia magát. Hogy ennek az igénynek érvényt szerezzünk, a filozófusnak szüksége van egy szintre, amelyen mindkét szempont – a természetfilozófiai és a természettudományos – konfrontálódik egymással és összehasonlíthatóvá válik. A fenomenológus Plessner, Husserl lelki és szellemi aktusok kutatáshoz kifejlesztett módszere segítségével találta meg ezt a szintet.⁹ Husserl fenomenológiai redukciója – mint olyan művelet, amely a létet zárójelbe teszi és a figyelmet az aktusokra irányítja, amelyekben számunkra *valami* adódik – megvéd attól, hogy se a tudomány eredményeit se a mi életvilágbeli, tudományelőtti intuícióinkat ne abszolutizáljuk. A fenomenológiai redukció szabad területen fekszik, amelyen a közvetítések lehetségessé válnak.

Az aktus analízisnek ezt a módszerét alkalmazva tesz különbséget Plessner szemlélet és tapasztalat, vagyis érzékelés között. A tapasztalat (tudományos) egy viszonyulás, ami minden szemléleti adottságnak csak egy meghatározott részét célozza meg, mert csak azt hagyja érvényben ami „felfedhető/igazolható” és „rep-

⁸ *Uo.*, 104.

⁹ Stephan PIETROWITZ, *Helmuth Plessner: Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg–München, Alber, 1992, 308–313.

rezentálható”. „Igazolás és reprezentálás azonban egy tényállásnak olyan felfogását jelenti, mely szerint a tényállás több mint egy módszernek az alkalmazása lesz. Így a forróság, amit mi egy adottságmódban érzékelünk, és amely a hőmérsékletet jellemzi, a hőmérőben emelkedő higanyoszlop által vagy a fémek olvadásán keresztül lesz kifejezve. Az étvágy, ami mindig egy specifikus adottságmódban a fenomenális test bizonyos részeiben lokalizálódó érzetként, egy specifikus érzésként jelenik meg, a gyomornedvek fokozódó kiválasztásának az igazolása által lesz ábrázolva.”¹⁰

Ezen túl adódik a szemléleti tartalom, amely csak egyetlen adottságmódban fordul elő. Ehhez tartozik egyik oldalról az olyan tapasztalatokban való részesedés, amelyek az ábrázolást nem teszik lehetővé (a tapasztalatoknak/érezkeleknek az „anyaga”), másrésztől adódnak az eszmék és lényegiségek, amelyek számunkra a lényegszemlélet szellemi aktusában mutatkoznak meg (a forma).¹¹ Ez a – hülétikus és eidetikus – „tisztá” szemléleti tartalom nem úgy jelenik meg, mint igazolható szemléleti tárgy, mint az érzékelés tárgya, mert hiányzik a megjelenése mögött fekvő, azonosítható dologmag (Dingkern).¹² Ezért nem kerülnek a tapasztalat útjába és ábrázolás által más adottságmódokban sem ragadhatóak meg. „Ennek következtében azonban sokkal több adódik a világban, mint ami abban igazolható.”¹³ Ez a többlet az, ami fenomenológiailag a test megjelenésében mint lényegi konstitúciós ismertetőjegy a természetfilozófia követelményének megfelelően hozzáférhetővé tehető.

IV.

Plessner az élő és élettelen dolgok megjelenésmódjából adódó különbségekből indul ki. A test megjelenése mindig magában foglalja a test és az őt körülvevő közeg között megjelenő viszonyulást. Elsőként azt rögzíti Plessner, hogy a különbség vagy különbségek megléte fizikai (élettelen) dolog és élőlény között a dologi síkon (ebben az esetben a fenomenológiai szinten), a szemlélet kétségbevonhatatlan ténye. Ez nem érinti azt a kérdést, hogy vajon az elevenség, mint tulajdonság fenomenális túlsúlyban van-e más dologi tulajdonságokkal. A kérdés csak az, hogy miként lehet egy tézis segítségével megválaszolni azt, hogy miben áll ez a tulajdonság, vagyis hogy hogyan alapozható meg az elevenség különleges helyzete.

¹⁰ PLESSNER, *i. m.*, 171.

¹¹ PLESSNER, *i. m.*, 172. A szerző ide vonatkozó írását lásd még *Uő, Die Einheit der Sinne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1923, 84.

¹² PLESSNER, *Die Stufen ...*, *i. m.*, 173.

¹³ *Uo.*, 172.

Plessner tézise a következőképpen szól: „élőnek nevezzük azt a testi dolgot, amely egy alapvetően divergáló külső-belső viszonyulást mutat, és amely a test létehez tartozóként objektíven fellép.”¹⁴ Ez magába foglalja azt a megállapítást, hogy egy ilyen külső-belső viszonyulás – melyet kettős-aspektusnak is nevez – az élettelen dolgok megjelenésében nem mutatkozik meg. Egy alapvetően divergáló külső-belső viszonyulás egy kettős szférának a viszonyulása, jöllehet egymást belsőként és külsőként polárisan meghatározzák, azonban egymásba nem transzformálhatóak. Egymásba transzformálható pl. a tiszta térbeli belső és a tiszta térbeli külső, „ahogy azt a kifordított kesztyű példája mutatja”.¹⁵ Egymásba nem transzformálható a szubsztanciamag-tulajdonság ellentétpár: a levél felszíne zöld színű, de a zöld nem fordítható át a levél létmódjába. Amikor Plessner kettős-aspektivitásról beszél, ez abszolút divergenciát jelent. Ez az ami konstitutív a dolog számára, ami azonban nem mutatkozik meg empirikus eszközökkel igazolhatóan a megjelenésében, mert a szubsztanciamag-tulajdonság divergencia a térbeli külső-belső viszonyulással egybeesőnek tűnik.

Hogy a szubsztanciamag a térbeli belsőtől különbözve és szemben az utóbbival rejtett marad, teszi a filozófiai konstitúcióanalízist elsőként világossá.¹⁶ Pontosan ebben különbözik maga az élettelen az élő dologtól, ahogy azt Plessner tézise kifejti: „az élőlénynél a belső felmutathatatlansága, mint elevenség válik szemlélhetővé.”¹⁷ Az érvelés kiindulópontja a következő: elsőként rögzíthető, hogy az élet az élő testben mint egy különös, magasabb fokú tulajdonság jelenik meg. Másodsor, hogy ez a megjelenés/jelenség nem csak tiszta megjelenés, hanem valójában egy *alap*, mert egy létező elevensége azáltal konstituálódik, hogy annál a kettős-aspektivitás struktúrája tulajdonságként lép fel.

Ezzel eljutottunk a plessneri elmélet egyik sarokkövéhez, amely később központi funkciót fog betölteni Plessner fokozat-elméletében és az organikusan szerveződő élő rendszerek végső, tovább már nem redukálható konstitutív elveként és alapjaként fog szolgálni. Most már kísérletet tehetünk arra is, hogy a dualizmus problémájára a plessneri elmélet felől valamilyen választ adjunk.

Plessner az organikusan szerveződő testek viselkedésének fenomenológiai elemzésén keresztül, a két szemben álló tapasztalati mezőt képes egy egységes viszonyrendszerként kezelni. Ezzel a hagyományos dualista megkettőződést az eleven test szemléleti egységében oldja fel és ebből kiindulva értelmezi a test és lélek kettészakítottóságát. Ami ebből a szempontból érdekes az az, hogy amíg Descartes-nál az állatok még pusztá mechanikus automatákként vannak felfogva, addig

¹⁴ *Uo.*, 138.

¹⁵ *Uo.*, 127.

¹⁶ *Uo.*, 137.

¹⁷ *Uo.*, 150.

Plessnernél a legprimitívebb élő organizmustól az emberig bezárólag ugyanazon alapvető jellegzetesség lesz a meghatározó. Az élő szervezet pozicionalitása – amely minden élő szerveződést jellemez – képes arra, hogy magyarázatot adjon a test és lélek megkettőződésére és ezzel a hagyományos dualista ontológia, ontológiai szerepének a megkérdőjelezésére. Másképpen kifejezve egy olyan alapot nyújt, ami az eleven létező megkettőződését egy egységes perspektíván keresztül képes kezelni.

AZ ELTŰNT IDŐ NYOMÁBAN CÍMŰ REGÉNY ESZTÉTIKÁJÁNAK FILOZÓFIAI HORIZONTJA (AZ ALVÓ ALBERTINE)*

Egy alvó embernek megvan a maga esztétikuma; valami szépséget közvetít a látványa és ennél többet is: egyfajta mélységet, mely a szemléltőt mindig zavarba ejti.¹ Erről tanúskodnak Marcel Proust sorai is *Az eltűnt idő nyomában* című regényében: „S valóban, nemegyszer, amikor felálltam, hogy édesapám dolgozószobájába menjek egy könyvért, barátnőmet, aki megkért, hadd heveredjen le addig is, mivel annyira kifárasztotta a csaknem egésznapos, hosszú séta a szabad levegőn, hogy ha csak egy pillanatra is hagytam is el a szobát, mire visszatértem, már álomba merülve találtam, és nem ébresztettem fel. Végig nyújtózott az ágyamon, oly természetes pózban, melyet tudatosan nem is lehetett volna kitalálni, mintha egy sudár, virágos ág hevert volna előttem, ahogyan letették, s valóban így is volt: ezekben a pillanatokban ismét felleltem magamban Albertine oldalán az álmodozás képességét, mely máskor csak távollétében volt meg bennem, mintha álmában növényné vált volna. Így hát az álma bizonyos értelemben a szerelem lehetőségét is megteremtette: magamban gondolhattam ugyan rá, de nem volt velem, nem birtokolhattam. Ha mellettem volt, szóltam hozzá, de túlságosan kiléptem magamból ahhoz, hogy gondolkozhassam. Ha aludt, nem kellett már beszélnem vele, tudtam, hogy tekintete nem szegeződik rám, nem kellett már énem felszínén élnem. Amint Albertine lehunyta szemét, amint elveszítette öntudatát, egymás után hullatta le önmagáról különféle emberi jellegzetességeit, melyek csalódást okoztak, az első naptól fogva, amikor megismertem. Immár csupán fák, a virágok öntudatlan élete lüktetett benne, az enyémtől jóval inkább eltérő, különösebb élet, mely azonban mégis inkább hozzám tartozott. Albertine énje nem siklott el előlem pillanatonként, mint olyankor mikor beszélgettünk, az elhallgatott gondolat és a tekintet egérútjain. Visszaszólította magába mindazt, ami eddig odakint volt, bemenekült, bezárkózott, behúzódott a testébe. Ahogy körülfogtam tekintetemmel és kezemmel, úgy éreztem, maradéktalanul az enyém, és ilyen érzésem sosem volt olyankor, amikor ébren volt. Én uralkodtam az élete fölött, mely könnyű lehelettel áradt

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Ehhez az esztétikumhoz szép például szolgál Arthur RIMBAUD, *Dormeur du val* című verse, magyarul *A völgyben egy katona alszik: Arthur Rimbaud legszebb versei*, ford. KOSZTOLÁNYI Dezső, szerk. TÓTFALUSI István, Bp., Móra Könyvkiadó, 1994 (A világirodalom gyöngyszemei), 42., vagy Gustave Courbet *L'homme blessé (A sebesült férfi)* című festménye.

felém. Hallgattam ezt a rejtelmes, susogó áramlatot, mely lágy volt, mint valami tengeri szellő, mesebeli, mint ez a holdfény – Albertine álma. Míg ő aludt, álmodozhattam róla, s közben nézegethettem is, amikor pedig álma mélyebb lett, meg is érinthettem, megcsókolhattam. Ekkor ennyi tisztaság, anyagtalanság, titokzatosság láttán, olyan szeretetet éreztem, mintha a természet szépségei, élettelen teremtmények előtt álltam volna. S valóban, ahogy Albertine egy kicsit mélyebben aludt, már nemcsak növény volt, mint az imént, álma, melynek partján oly élénk gyönyörűséggel álmodoztam, hogy soha bele nem fáradtam volna, s melyet a végtelenségig ízlelgethettem volna, egész tájképet rajzolt elém. Álma olyan nyugalommal, olyan érzéki gyönyörűséggel vett körül, amilyenek azok a teliholdas éjszakák Balbec tóvá szelődött öblében, amikor az ág is alig rezdül, s amikor a homokon elnyújtózva a végtelenségig elhallgatnánk a partnak ütköző hullámokat.”²

Az idézett részlet művészi összefoglalása Proust esztétikájának, mely a fájdalmat és a lemondást végletekig kiaknázza a maga számára. Az alvó Albertine nincs jelen, és e búcsúzásban felszínre tör a jelentések áradata, azoké a jelentéseké, melyek egyrészt az Albertine iránt érzett beteljesíthetetlen vágyat testesítik meg, melyet a valóságos, az éber Albertine oly sok csalódást és fájdalmat okozó alakja sohasem elégíthetett ki. Ugyanakkor az alvó Albertine kifejezetté teszi magát az eltűnő idő szépségét is, amennyiben újra megéli azt az elbeszélő. Látni kell e két vonatkozás közös gyökerét: mindig valami *már-nem* válik forrásává egyrészt a szépségnek, amelyet az alvó lány virágba, vagy ha úgy tetszik jelentésekbe borulása képvisel, másrészt a már-nem ugyanilyen gazdagságát idézi meg magának az időnek. Vagyis Proust esztétikájában az élménytárgy sohasem a maga lehatárolt megragadhatóságában nyújt bármit is, hanem felmutatja: a tárgy csak kulcs, melynek kitüntetettsége csupán abban rejlik, hogy a hozzá kapcsolódó hermeneutikai távlatokat képes megnyitni. Ezzel pedig kritikáját adja minden olyan szemléletnek, melyek az élet szubsztanciáját bárminemű kézzelfoghatóságba, a dolgok tudat által határolt egzaktságra lezárásába száműzik és rámutat: a jelentések világa sokkal kiterjedtebb, minthogy egy ilyen szemlélet körvonalazhatná azt.

Am az alvó Albertine jelenete ennél többről is szól: a már-nem, mely az „élet műértője” számára megnyitja magát a szépséget, mindig valamifajta akcidenziát képvisel.³ A már-nem adottsága mindig rajtunk kívül van, és csakis ennyiben jelenhet meg benne bármilyen fájdalom, szomorúság, vagy lemondás, melyek a prousti esztétikát megalapozzák. Ezzel eljutunk az idő problematikájához, az időéhez, mely könnyörtelenül kisajátítja magának az élménytárgyakat, ugyanakkor fel-

² Marcel PROUST, *Az eltűnő idő nyomában: A fogoly lány*, kiad. MIKLÓS Tamás, szerk. HÁY János, ford. JANCSÓ Júlia, V. Bp., Atlantisz, 2009, 76. Szöveg hely a francia kiadásban: Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, Quarto Gallimard, 2003, 1654.

³ Amennyiben az időbe *belevetettek* vagyunk.

nyitja azt a jelentés dinamikát és távlatot, mely csakis az idő horizontján válhat beteljesítetté.⁴ Proust ez utóbbi lehetőséget a végsőkig kiaknázza: az idő azzal, hogy birtokába veszi az élménytárgyat egyúttal a búcsúzás lehetőségét is megteremti. A búcsúzás pedig mindig magába rejt valamifajta pozitivitást, amennyiben az elbúcsúztatott immár elvesztve jelenvalóságát a fájdalom gyönyörének gazdagságával telítődik, több lesz: úgyszólván magába szívja az *idő jelentését*.⁵ Az idő csak ebben az összekapcsolásban válhat pozitív fenoméné, olyanná, amely mint valami értelmi teljesség képes megmutatkozni. *Az eltűnt idő nyomában* teljesítménye éppen ebben rejlik: tulajdonképpen megkerülve az idő fogalmakban tematizált problematikáját, az élménytárgyak felől közelít az időhöz. Mert kétféleképpen lehet az időről beszélni: megőrizve azt saját fogalmkörében és ezzel visszavetve az idő aporiáihoz – ha nem beszélek róla tudom, ha beszélek róla nem tudom mi az, mondja Ágoston⁶ –, vagy pedig közvetetten, mely beszédmód mégis bizonyos szempontból sokkal lényegibben ragadja meg magát az idő fenomenéjét.⁷

A regény műfaji sajátosságai alapvetően kínálják e közvetett beszéd lehetőségét, mert benne mindig az élménytárgy válik elsődlegessé bármely időfogalommal szemben és ezáltal megteremtődhet annak a lehetősége, hogy az időt mint alárendelt eszközt – melynek feladata a ritmus, szukcesszív rend és a jelentésbeli egymásra vonatkozások összefüggésrendszereinek integrációja a műalkotásba mint egységébe – kiszabadítsák funkcionalitásából és önmagában tegyék a szemlélet tárgyává, mégpedig szorosan hozzákapcsolva magához a partikuláris és konkrét értelmi tartalomhoz. Az idő egy implicit és egyben összetettebb hozzáférés módban válhat felmutatottá és ennyiben áll szemben a közvetlen beszéd-

⁴ Vö. Martin HEIDEGGER, *A fenomenológia alapproblémái*, ford. DEMKÓ Sándor, Bp., Osiris, 2001, 374.

⁵ Gadamer mondja: „Ami végképp levált, amitől végképp elbúcsúztunk, az új tartósságra tesz szert. A búcsú e tapasztalatát különösen onnan ismerjük, amikor hozzánk közelálló emberektől a halál elválaszt minket. Amikor a halál elvágja az élet fonálait, a veszteség minden fájdalma mellett mégsem jelent ez pusztá megvonást, hanem a jelenlétnek egy új formáját is: annak a lényre, akitől búcsút veszünk marandó alakot ölt.” Hans-Georg GADAMER, *Az üres és betöltött időről* = H. G. G., *A szép aktualitása*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., T-Twins Kiadó, 1994, 103.

⁶ „Mi hát az idő? Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdezik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom.” SZENT ÁGOSTON, *Szent Ágoston vallomásai*, ford. VASS József, Bp., Szent István Társulat, 2002, 319.

⁷ Persze az első tárgyalási módnak is megvan a maga helye és joga az irodalomban, akkor amikor éppen az idő aporiájának lezárhatatlansága áll a művészi kifejezés középpontjában, mely például az idő végeségeként konkretizálódik az emberi életre nézvést. Pozzo mondja Samuel Beckett *Godot-ra várva* (*En attendant Godot*) című darabjában: „egy nap megszületünk, egy nap meghalunk, ugyanazon a napon, ugyanabban a percben, ez nem elég önnek? [...] Az asszonyok a sír fölött szülnek, lovagló ülésben, a nap egy percig csillog, aztán ismét éjszaka következik.” *A fizikusok: Öt modern dráma*, ford. KOLOZSVÁRI GRANDPIERRE Emil, Bp., Európa Könyvkiadó, 1988, 395.

módban tematizált idővel, melyben a logikai hozzáférés úgymond lezárul saját fogalmaiban.

Közelebbről a következőképpen mutatkozik meg a fenti probléma: amennyiben egy szövegben egy élménytárgynak megvan a saját lefolyásmodusa,⁸ a mindenkori szerzői intencióknak megfelelően, az önállóság bizonyos fokára tehet szert, vagyis egy élménytárgy a maga lefolyásában akár *autonómmá* is válhat. A zene jól megvilágítja ezt az összefüggést: egy hang vagy motívum – melynek az irodalomban valami értelmi konkréciónak felel meg, azaz valamilyen jelentés, élmény, benyomás egység – rendelkezik a maga meghatározott lefolyásmodusával, azaz időben való lecsengésével. A kérdés az, hogy a szerző miképpen játssza ki ezt a hanghoz vagy dallamhoz kapcsolódó „teret”, engedi-e azt teljes tartományában megjelenni, azaz engedi-e a teljes lecsengést érvényre jutni vagy azt csak részben, vagy éppen egy másik hang vagy dallam felülíratában juttatja érvényre. A különböző zenei motívumok tulajdonképpen egyrészt önmaguk megelőlegezésében (ekkor a lecsengés csak megelőlegezve mint meg nem valósult lehetőség, hiánymodusként jelenik meg), vagy teljes terjedelmében, netán egy másik hanggal vagy motívummal kiemelve, hangsúlyossá téve kerülnek reprezentációra. Ugyanígy az irodalmi szövegben egy értelmi konkréciónak – vagyis egy olyan egység, melyet valamely jelentés-mozzanat zár le, hogy a benne megjelenített összefüggésrendszer mint egész kapja meg kifejezőerejét, mégpedig éppen a lezárás mozzanatában – hasonló lecsengéssel rendelkezik, amelyet fent mint lefolyásmodust jelöltünk meg. A lefolyásmodus különbözőképpen válhat az irodalmi szövegben beteljesítetté, akár úgy, hogy a lecsengését egy másik értelem-konkréciónak felülírja, hogy az első egység ne kapjon lehetőséget az időben való kifutásra – ekkor éppen valami lényegkiemelése történik meg ennek az egységnek, amennyiben a lecsengés, mint hiánymodus válik felmutatottá. Ez annyiban jelent pozitivitást, hogy a jelentésegységnek úgymond drámaiságot vagy expresszivitást kölcsönöz, mégpedig éppen az egység fakticitásának ily módon történő kiemelésével. A szerzőnek a történetiséghez és a kompozícióhoz fűződő mindenkori viszonya határozza meg, hogyan él az értelemkonkréciónak lefolyásmodusának lehetőségeivel és az azok kínálta játéktér kijátszásával. Minél szigorúbb kompozícióra törekszik, annál kevésbé engedi érvényre jutni a lefolyásmodus kicsengését, és minél inkább a történet történetyszerű-

⁸ A lefolyásmoduson az idői betöltődést értjük: maga az időtárgy – értelmi konkréciónak, hang, dallam, motívum – saját tartalmi meghatározottságának révén, birtokba veszi és feltölti egy adott időszakos intervallumát. Az időtárgy természetesen nem ér véget, konkrét most-adottságaiban, hanem szervelesen hozzátartozik egyfajta *utó-hangzás*. „A hang teljes tartamszakasza vagy »a« hang a maga kiterjedésében áll ott akkor, mint úgynevezett holt, önmagát semmilyen létrehozó-pontja által nem átleskített képződmény, amely azonban állandóan módosul és az »üresbe« merül alá.” Edmund HUSSERL, *Előadások az időről*, ford. ULLMANN Tamás, Bp., Atlantisz, 2002, 36.

ségét kívánja kiemelni, annál inkább enged az értelem konkréciókhoz kötődő autonóm lecsengési folyamata kiteljesedésének.⁹ Ez utóbbi lehetőség megvilágítja a történet történetyszerűségének lényegét is, hiszen ahhoz szervesen hozzátartozik, hogy az értelmi konkréciók a lecsengés kitartásával kapják meg azt a távolságot, melyet az olvasó mint a történeti idő távolságát, vagyis a történetyszerűségben adódó idői distanciát azonosítja.¹⁰

Ha a fenti összefüggésrendszerben vizsgáljuk meg a prousti művet, láthatóvá válik annak sajátos viszonya az élménytárgyak – mint értelemtárgyak – lefolyásmódusához, ugyanakkor e viszony a regény ábrázolásmódjának egyedülállóságát is megvilágítja. Ahogy az elbeszélés előrehalad, az élménytárgyak levetik magukról az emlékezés indexét – amennyiben az olvasó teljes lényével már belépett a prousti világba. Az emlékezés indexének levetése egyrészt kiemeli, hogy a regény nem pusztán múltidézés, hanem annak intencionalitása, mint az értelemkeresés intencionalitása jelölhető meg; másrészt megteremt a lehetőséget, hogy az élménytárgyak kiszabadulva mindenfajta funkcionalitásból, úgymond önállóságra tegyenek szert. Ez Proust elsődleges szándékának felel meg, amennyiben a szöveg feladatát a tárgyakhoz köthető hermeneutikai dimenziók felnyitásában látja. Az élménytárgyak ilyen önállóságát a szövegtest konstitúciós rendjéből érthetjük meg: az élménytárgyak egymáshoz fűzése mellőz minden regulatív szigorúságot, miközben az asszociatív rendjük nem ragadható meg valamely központi logikának megfelelően.¹¹ Az élménytárgyak a szövegben egyenértékűvé válnak és ez az egyenértékűség eredményezi azt a jelenséget, hogy az olvasó egy adott ponton túl vonatkozás nélküli térben találja magát, ahol alapvetően hiányoznak az ettől-eddigi és innen-oda kritériumai – melyek egyrészt kijelölnék az útvonalat a szöveg olvasásakor, másrészt biztosítanák azt a distanciát az olvasó számára, mely szavatolná

⁹ Természetesen ezt az összefüggésrendszert az irodalmi szöveg tárgyi tartalmának értelemkonstitúciója keresztezi, hiszen magának a történetnek is megvan az az immanens jelentése, mely tulajdonképpen minden szerkezetet megelőz. Továbbá nem vettük figyelembe azokat az irodalmi eszközöket sem, melyek – mint például a szimbólum – modifikálják a jelentésegység lefolyásmódusát.

¹⁰ Thomas Mann nagyon tudatosan és érzékeny módon aknázza ki az értelemtárgyak lefolyásmódusa kínálta művészi eszközrendszert. Míg a *Halál Velencében* című művében a kompozíció lezártasága elementáris erővel játszik rá a mű történetiségére, vagyis a végkifejletre, addig a *József és testvéreiben* a kompozíció magát a történet történetjellegét emeli ki, így adva annak egy olyan idői dimenziót és távlatot, mely a mitikus idő horizontját exponálja. Továbbá érdekes példa a fenti összefüggésre Hermann Hesse *Üveggyöngyjáték* című regénye: a történet elbeszélését a főhős tragikus halála mintegy kettétörti, ezzel adva a történet történetyszerűségének új értelmi és idői tartalmat. Természetesen a regény terjedelme is befolyással van az értelemtárgyak lecsengésének jellegére, habár e vonatkozást nem feltétlenül jelölhetjük meg, mint amely kizárólagosan határozná meg a lefolyásmódusok összefüggését. Egy „nagy” regény éppúgy magába foglalhatja a történeti idő távlatosságát, mint azt az időt, mely pillanatról pillanatra a semmibe vész. Ez utóbbira kitűnő példa James Joyce *Ulyssese*.

¹¹ Vö. Gilles DELEUZE, *Proust*, ford. JOHN Éva, Bp., Atlantisz, 2002, 103.

a mindenkori „autoritását” a szerző és a szöveg autoritásával szemben. A regényben – visszatérve a zenei hasonlathoz – az élménytárgyak lecsengése a végletekig ki van játszva, abban az értelemben, hogy az értelmi konkrétciók autonóm lefolyásmódusát engedi a szöveg a maguk teljességében érvényre jutni. Ha ez minden, a regényben megjelenő élménytárggyal megtörténik, akkor a mű az értelemfelépülését tekintve elveszti linearitását, és benne az élménytárgyak lecsengése egyidejűleg hangzik fel, egyfajta *összhangzatot* létrehozva. Ezzel a prousti regény *előállítja azt az értelmi teret*, ahol egyáltalán a kutatás (*recherche*)¹² – az eltűnő idő jelentésének, az idő fenoménjének kutatása – végbemehet, és az értelemkeresés intencionalitása megtalálja tartalmi kifutását. Látni kell, hogy ez a sajátos konstitúciós mechanizmus paralel az általában vett tudat konstitúciójával, hiszen ez utóbbi is valami diffúz értelmi térrel találja magát szemben, melynek a mindenkori értelemkeresés és a szándékolt kérdezés ad bármiféle strukturális rajzolatot, mely mindig magában hordozza az akcidienciát, amennyiben nem képes a diffúziót egy jól körülhatárolt logikai térben megszüntetni. A regény tudatának és az általában vett tudatnak ez a párhuzama egyrészt megmagyarázza, hogy *Az eltűnt idő nyomában* miért képes az olvasó tudatát integrálni oly mértékben, hogy egy adott ponton maga az olvasó is kutatóvá válik, másrészt rámutat arra a helyre, ahonnan a mű a filozófiai kérdezés számára nyitottá válhat.

A regényben képviselt esztétikai pozícióban kettősség figyelhető meg. Egyrészt, mint esztétikai pozíció, egyfajta módszert kínál az értelmi-tér diffúziójának felülírására, másrészt éppen e tér diffúziójának megragadhatatlanságát választja saját kiindulópontjával. És ez a dichotómia alapozza meg aztán a prousti esztétikai tudat sajátosságát, mely abban rejlik, hogy teljes mértékben kiaknázza maga számára a fájdalom és a szorongás diszpozícióit, amennyiben felismeri, hogy az értelmi tér diffúziójába belevetettek vagyunk és kérdéseink illetve a hozzájuk kapcsolódó értékrendszerünk mindig csak pillanatnyilag nyújtják az átláthatóság képzetét és szemléletét. Mert e szemléletek és képzetek semmissé válnak, mikor nem más, mint az idő fenoménje kirántja alóluk a megragadhatóság és lezártág alapját. Ahogy az értelmi keresés előrehalad, egyre fokozódik a távolság attól ami mint a szemlélet közvetlensége adódott a világ megragadhatóságának és birtokbavételének szintjén. Ezt a folyamatos távolodást, mint *süllyedést* nevezhetjük meg: ahogy az életidő előrehalad – és ezzel párhuzamosan, ahogy az olvasó tudat egyre mélyebben kerül bele *Az eltűnt idő nyomában* világába –, úgy az életanyag sűrűsödésével és átláthatatlanságával – vagyis a jelentések világának összetettségével – egyre inkább *növekszik* az a distancia, mely a tudat és a mögötte felhalmozódott

¹² A *recherche* szó, mely Proust regényének címében szerepel (*À la recherche du temps perdu*) többek közt kutatást is jelent.

életanyag közt konstituálódik. És e folyamat eredménye, hogy a tudat egyre inkább idegennek érzi magát a világában – miközben számára a világ és benne saját szerepe egyre megfoghatatlanabbá és értelmezhetetlenebbé válik. Egy ponton túl felismeri, hogy az értelmi tér diffúziója uralkodóvá vált saját Önmagaságával szemben, és minden kísérlet ennek a faktumnak a feloldására végtelen gögösségről árulkodna – így nem következhet más mint mély rezignáltság. Miközben a prousti regényben az élménytárgyak lefolyásmodusának kicsengése egy szimultán összhangzat terét nyújtja, érzékelhetővé válik, hogy az idő és a jelentések összefüggérendszerrel szembeeszel a hatalommal és erővel, melyet a tudat és annak Önmagasága kifejthetne velük szemben. Proust azonban felismerte az e körülményben rejlő *pozitívítást*, akkor mikor éppen e szituációban jelenlévő akcidiáciát teszi meg esztétikájának alapjául. Mert mindamellett, hogy az értelmi tér diffúziója uralhatatlan a tudat számára, egyúttal egy olyanfajta nyitottságot képvisel, amelybe a jelentések hermeneutikája bebocsájtást és távlatot nyer. Azáltal, hogy e tér beláthatatlan és birtokba vehetetlen, előáll annak a lehetősége, hogy a tudat visszanyerje az éppen e tehetetlenségéből adódó pozitívítását, azaz *szabadságát* – amennyiben a saját létehez kapcsolódó jelentés-szövedéket, mint értelmi vonatkozásainak *transzcendenciáját*,¹³ vagyis saját létének transzcendenciáját ismeri fel. Az idő ennek a vonatkozásnak a talaján válhat pozitív fenoméné a prousti regényben: mindamellett, hogy az értelmi tér diffúziójának egyik konstituense, éppen e létének köszönhetően nyitja meg a jelentések gazdagságát, amelyek aztán mint az eltűnő idő keresésének gyümölcssei jelennek meg a műben.

Az alvó Albertine már nincs jelen, de még nem halott.¹⁴ Alakjában a medialitás ölt testet, az a köztes helyzet melyet az idő horizontján adódó jelentés-szövedék képvisel, amikor az esztétikai tekintet számára felismertté válik az átmenet: mikor

¹³ Ebben az esetben a transzcendencia alatt azt a távlatosságot értjük, melyben az adott értelmi tárgyak megkaphatják létükhöz kapcsolódó végtelen kifutási területet. A transzcendencia kifejezés, ilyen módon, a felkínált lehetőségek pozitívítását jelöli, azaz a mindenkor *nyitottságot*, melybe az értelmi mozgás elnyeri a végtelenbe mutató irányultságának lehetőségét.

¹⁴ Az alvó Albertine jelenete nyilvánvalóan előrevetíti a lány halálát. A jelenet visszatér egy mondat erejéig a mű utolsó lapjain. „S éppen ezért, mert így zárják magukba a múlt óráit, ezért okozhatnak annyi fájdalmat az emberi testek azoknak, akik szeretik őket, mivel örömek és vágyak megannyi emléket zárják magukba, amely számukra már nem létezik, de kegyetlenül megkínózza azt, aki ezt a dédelgetett testet az idő rendjében, az idővel megtoldva szemléli, s aki féltékeny rá, annyira féltékeny, hogy legszívesebben a pusztulását kíváná. Mert a halál után az Idő kivonul a testből, és az oly közömbös, oly megfakult emlékek elillannak a nőből, aki nincs többé, s hamarosan elillannak a férfiből is, akit most még gyötörnek, de akiből végül kihálnak, amint az eleven test vágya nem tartja már életben őket. Mélységek Albertine-je, akit aludni láttam, s aki már halott.” Marcel PROUST, *Az eltűnő idő nyomában: A megtalált idő*, kiad., szerk. MIKLÓS Tamás, ford. JANCÓS Júlia, VII, Bp., Atlantisz, 2009, 394. Szöveghely a francia kiadásban: Marcel PROUST, *À la recherche du temps perdu*, Quarto Gallimard, 2003, 2400.

a jelentések még az enyémekek voltak, de már küszöbön állnak, hogy belebocsájtassanak *az eltűnő időbe, a lecsengések összhangzatába, az értelmi-tér diffúziója által áthatott transzcendenciába*. A prousti mű leírja ennek az átmenetnek minden fájalmát; maga a mű egésze erről a mediális helyzetbe való belevetettségről beszél, azonban egyúttal rámutat: az átmenet a szabadságba való átlépés lehetőségét teremti meg, a szabadságát, mely az ember számára mindenkor, mint az értelemkeresés egyik horizontja és távlata nyílik meg.

WILHELM DILTHEY GADAMERI MEGÍTÉLÉSÉNEK FŐBB ASPEKTUSAI*

Gadamer 1936 és 1959 között hét alkalommal tartott előadás-sorozatot *Bevezetés a szellemtudományokba* címmel. Előadásaiiban egy olyan hermeneutikát dolgozott ki, mely igazságot szolgáltatott e tudományoknak, hogy elnyerjék a tudomány státusát.¹ Kutatási eredményeit az ötvenes években először a szellemtudományi igazság kérdéséről írt tanulmányokban *A szellemtudományi igazság* (1953), *Mi az igazság* (1957), valamint a történeti tudat problémáját taglaló úgynevezett „löweni előadásokban”² (1957), majd 1960-ban az *Igazság és módszer* című főművében tárta a nyilvánosság elé.³

Írásaiban a historizmus és a pozitívizmus által védelt eszme ellen lépett fel, mely szerint a szellemtudományoknak is egy saját módszert kell kidolgozniuk ahhoz, hogy elnyerhessék a tudomány státusát.⁴ Gadamer e módszerkövetelménytől elhatárolódva inkább azt a kérdést tartotta szem előtt, hogy tulajdonképpen mi megy végbe, vagy mi történik velünk akkor, amikor is kapcsolatba kerülünk e tudományokkal.⁵ Dolgozatomban arra kívánok rámutatni, hogy Gadamer hogyan ítélte meg Dilthey filozófiáját a szellemtudományok megalapozása tekintetében. Továbbá kérdés az, hogy miért határolódott el minden olyasfajta eljárástól, amelyet Dilthey követett.

A nagy témaegységen, a szellemtudományok önmegalapozási kísérletének vonatkozásán belül szükséges azon fogalmak értelmezése, melyek az önállóság kritériumait alkotják. Ezért kizárólag a tapasztalás fogalmát szeretném a jelenlegi elemzés fókuszába állítani. Először Dilthey-nek a szellemtudományok megalapozására irányuló törekvéseit igyekszem vázolni, majd ezt követően Gadamerhez fordulva a diltheyi tapasztalásfogalom kritikáját veszem célba. Mindezek után pedig azt szeretném értelmezni, hogy Gadamer mit ért a tapasztalás fogalma alatt.

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – Az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Jean GRONDIN, *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*, ford. NYÍRÓ Miklós, Bp., Osiris, 2002, 154.

² Amely előadást először 1957-ben, franciául tartotta Gadamer, ami aztán 1963-ban a következő címmel meg is jelent: *Le probleme de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996.

³ Uő, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 104.

⁴ Uő, *Bevezetés a filozófiai... i. m.*, 154–155.

⁵ Vö. NYÍRÓ Miklós, *Vissza a gyakorlati világtapasztalathoz = Metszéspontok: A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*, szerk. SCHWENDTNER Tibor, Bp., L'Harmattan, 2001 (A Filozófia Útjai), 158–162.

Mindenekelőtt Dilthey volt az, aki a szellemtudományok autonómiáját kívánta védelmezni. Dilthey-t a történeti tudományok metodológusának is nevezhetjük, aki arra törekedett élete folyamán, hogy a szellemtudományoknak önálló módszert teremtsen, elhatárolva azt a természettudományok módszerétől. Egész életművét a „történeti ész kritikája”-ként meghirdetett program keretében fejtette ki, „mely kritika feladata a szellemtudományok tudományos rangjának ismeretelméleti legitimálása volt”.⁶ Dilthey első lépésként a történeti iskolának – Ranke és Droysen – abból a hiányosságából indult ki, hogy elmulasztották levonni a megfelelő ismeretelméleti következtetést reflexióikból. Így fogalmaz: „Ahelyett, hogy visszamentek volna a történeti iskola és a Kanttól Hegelig terjedő idealizmus ismeretelméleti előfeltevéseihez, s így felismerték volna azok összeegyeztethetlenségét, kritikátlanul összekapcsolták ezeket az álláspontokat.”⁷ Ennek alapján tűzte ki maga elé azt a célt Dilthey, hogy a történeti tapasztalat és a történeti iskola idealista öröksége között új és ismeretelméletileg elfogadható alapokat fektessen le.⁸ Ez volt a magyarázata annak, hogy a tiszta ész kanti kritikájának analógiájára felállította a „történeti ész kritikáját”. A tiszta ész kritikája egyrészt lerombolta a metafizikát, mint a világról, a lélekről és az istenről szóló tiszta tudományt, másrészt kijelölte azt a területet, amelyen belül az a priori fogalmak használata jogos és lehetővé teszi a megismerést. Továbbá a tiszta ész kritikája válaszolt arra a kérdésre is, hogy hogyan lehetséges a tiszta természettudomány. Dilthey ezen analógiát követve arra kereste a választ, hogy a történelmi tapasztalat hogyan válhat tudománnyá.⁹

A „történeti ész kritikája”-ként meghirdetett programja abból indult ki, hogy – a természettudományokkal ellentétben – a szellemtudományok nem a külső, hanem a belső tapasztalatból, avagy „a tudat tényeiből”¹⁰ építkeznek. Ezért a szóban forgó önálló módszertant Dilthey a pszichológiában vélte felfedezni. Arra törekedett, hogy a szellemtudományoknak egy pszichológiai alapvetést nyújtson. Eszerint „a szellemtudományok objektív érvényességének feltételeit a belső tapasztalatban leljük meg, éppen úgy, ahogyan a tiszta természettudomány alapvetését Kant a tiszta értelem princípiumaiból vezette le”.¹¹

A pszichológián eközben nem azt a magyarázó és konstruktivista pszichológiát értette, amely hipotetikusan keres alapelveket, amelyekre azután a lelki életet visszavezeti, s így megmagyarázza azt. Dilthey szerint a természettudományokban ottho-

⁶ GRONDIN, *Bevezetés a filozófiái... , i. m.*, 127.

⁷ Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Osiris, 2003² (Sapientia Humana), 252–253.

⁸ Uő., *Das Problem des historischen Bewußtseins*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 17.

⁹ Uo.

¹⁰ GRONDIN, *Bevezetés a filozófiái... , i. m.*, 128.

¹¹ Uo.

nos konstruktív hipotézisek a pszichológia területén soha nem igazolhatóak kötelező érvénnyel. Dilthey helyett egy olyan leíró és tagláló pszichológiát tartott szem előtt, amely az életben megélt folyamatokat írja le. Ez utóbbi valójában elhatárolódik a hipotetikus és konstruktivista mozzanatoktól, és amire igazából hivatott, az a lelki élet megértése. Ahelyett, hogy a lelki jelenségeket magyarázná, arra törekszik ez a pszichológia, hogy a közös pszichikai struktúrákat felfedje, s tényleges összefüggésben írja le és értse meg a pszichét. Ez a megértés hivatott aztán arra, hogy összekapcsolja a szellemtudományt a pszichológiával – ugyanis a szellemtudományokban is a megértésre kell törekedni.¹² Mít is jelent ez tulajdonképpen?

Dilthey a szellemtudományok és a természettudományok legfőbb különbségét abban látja, hogy az előbbieket nem általános törvényszerűségekből és külső determinánsokból óhajtják magyarázni a jelenségeket, hanem a tárgyukból adódóan, vagyis a gondolatokkal, eszmékkel, érzelmi motívumokkal bíró embert vizsgálják. E tudományok valójában egy „belsőre” összpontosítanak, pontosabban emberi cselekedetekre, életmegnyilvánulásokra, vagy éppenséggel egy bizonyos mű mögött meghúzódó gondolatiságra, „értelemre” fókuszálnak. Ezt a belsőt azonban nem lehet magyarázni, hanem csak megérteni, aminek a legfőbb eszköze a pszichológia. Eszerint a pszichológiában való elmélyülés, a pszichológiai kategóriák – mint például az élmény – alkalmazása jelenti az emberi állapotok megélését, az emberi életmegnyilvánulások kifejezését és megértését. „Így mindenütt a megélés, kifejezés és megértés összefüggése a tulajdonképpeni eljárás, mely által az emberiség mint szellemtudományos tárgy jelen van számunkra. A szellemtudományok így élet, kifejezés és megértés ezen összefüggésében megalapozottak.”¹³

Releváns azonban rávilágítani arra, hogy a szellemtudományokban honos megértés Dilthey későbbi álláspontja szerint már nem csupán pszichológiai jellegű. Ekkor már úgy véli, hogy valójában egy olyan egységes folyamat játszódik le, amelynek során a külsőleg adott jelekből a belsőre „következtetünk” vissza, s így értjük meg ezt a belsőt. „A folyamatot, melynek során kívülről, érzékileg adott jelekből egy belül levőt ismerünk meg, *megértésnek* nevezzük” – írja Dilthey 1900-ban.¹⁴ A továbbiakban Gadamerhez fordulva a diltheyi tapasztalásfogalom kritikáját elemzem.

A tapasztalásfogalom elemzése a gadameri hermeneutikában tulajdonképpen ahhoz a problémához megy vissza, melyet a szellemtudományok önmegalapozási kísérlete jelent. Ezért Gadamer Dilthey törekvéseit vizsgálja, mivel elsősorban ő volt az, aki e tudományoknak önállóságot kívánt biztosítani. Dilthey szerint min-

¹² *Uo.*, 129.

¹³ Wilhelm DILTHEY, *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, vál., ford., jegyz. ERDÉLYI Ágnes, kiad. BÁCSKAI István, Bp., Gondolat, 2004² (Társadalomtudományi Könyvtár Új Folyam), 280.

¹⁴ *Uo.*, 258.

den tudomány tapasztalati tudomány, tehát a szellemtudományokat is tapasztalati tudományoknak kell tekinteni. Annak érdekében, hogy e tudományokat teljesen kiszabadítsa a természettudományok fennhatósága alól, egy másfajta értelmezést igyekezett a tapasztalat fogalmának tulajdonítani. Tulajdonképpen egy belső tapasztalatról beszélt, melyet történeti lényekként mi is hordozunk. Tehát itt nem a természettudományokban honos, szokásos tapasztalásfogalomról van szó, amely megismételhető, megerősítő, szabályszerű tapasztalat. Sokkal inkább egy olyan belső tapasztalatról, amely arra hivatott, hogy felleljük benne a szellemtudományok objektív érvényességének feltételeit. Miként is valósulhat ez meg? Dilthey az egyes egyén élettapasztalatából indul ki, vagyis abból, hogy egy egyén hogyan szerzi meg élete folyamán a személyes tapasztalatait. Ebből igyekszik azután általános érvényű ismereteket levonni, tehát az egyes egyén élettapasztalatából következtet az általános élettapasztalatra. Ahhoz ugyanis, hogy szellemtudományok legyenek a tudományok szigorú értelmében – írja Dilthey –, tartalmazniuk kell az általánosérvényűség követelményét.¹⁵

Dilthey a történelemnek tudományként való meghatározását ismeretelméleti problémának tekintette, és éppen emiatt a történelemtudomány önállóságát kifejezetten módszertani alapokra kívánta fektetni. A történelem így az objektív tény-megismerés szintjén reked meg, s ezért a természettudománytól pusztán az általa igénybe vett eszközök különböztetik meg. Gadamer valójában alapjaiban vonja kétségbe Dilthey törekvéseit és e törekvésekkel igyekszik szembenézni akkor, amikor úgy gondolja, hogy a szellemtudományok megalapozása új tapasztalásfogalmat kíván. Gadamer szerint korántsem egyértelmű az, hogy a szellemtudományok tudományosságát kizárólag a természettudományokban bevett metodika igazolhatná. Ehhez kapcsolódóan továbbá az sem világos, hogy a „történeti ész kritikája” miként nyújthat segítséget a szellemtudományok számára. Kérdéses egyúttal az is, hogy egyáltalán a tiszta ész kritikáját kell-e kiindulópontnak tekinteni? Gadamer ezzel kapcsolatban a következő problémákat fogalmazza meg: „hogyan lehet a történeti ismeretet alkalmazni a világban, miként hasonlítható ez össze azzal, amit Kantnak a természettudományokban sikerült elérnie? Hogyan igazolhatjuk az empirikus ismeretet a történelemben, anélkül, hogy a dogmatikus konstrukciókat elkerülnénk?”¹⁶

Dilthey-jel ellentétben Gadamer arra törekedett, hogy kimutassa, egyes területek akkor is hordoznak egyfajta igazságot, ha nem lehet bennük módszeres, tudományos eljárásokat applikálni. Így véli ezt a tapasztalásfogalom kapcsán is. Gadamer abban látja Dilthey egyik legfőbb tévedését, hogy teljesen a tudomány

¹⁵ *Uo.*, 287.

¹⁶ GADAMER, *Das Problem des historischen...*, i. m., 17.

felé tájékozódik, s éppen emiatt hagyja figyelmen kívül a tapasztalat belső történetiségét. De mit jelent közelebről ez a megállapítás?

Gadamer a hermeneutikai tapasztalat értelmezésében hermeneutikáját – a negativitás vezérmotívuma mentén – kifejezetten hegeli belátásokhoz kapcsolja.¹⁷ A hermeneutikai tapasztalat elemzésének az a meghatározó jellegzetessége, hogy a tapasztalat fogalmában Gadamer legfőképpen a „megeáfóldás” elemét hangsúlyozza.¹⁸ Gadamer szerint minden tapasztalatot egy tulajdonképpeni negativitás jellemez, s ezért ebből kiindulva vezeti le a tapasztalat fogalmának irányadó jelentését. Ennek alapján kettős értelemben beszél tapasztalatról: „beszélünk egyrészt olyan tapasztalatokról, melyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt, másrészt viszont arról a tapasztalatról, amelyet »szerzünk«.”¹⁹ Ez utóbbit nevezi Gadamer valójában tapasztalatnak. Ez alatt olyasvalamit ért, ami felborítja az addigi elvárásainkat és ezzel megváltoztatja a szóban forgó dologról való gondolkodásunkat illetve véleményünket. Szerinte az a megszokott tapasztalat, amely a természettudományokban is érvényesül, tehát mint megismételhető és megerősítő szabályszerűség elfordul a tapasztalás belső történetiségétől, vagyis megfosztja a tapasztalatot saját történetiségétől. Gadamer itt „ismeretelméleti sematizálásról” beszél, melyet a tapasztalaton hajtottak végre, s melynek következményeként a szóban forgó történetiség homályba került. Megfogalmazása szerint: „bármiféle tapasztalat csak akkor érvényes, ha igazolódik; érvényessége ennyiben azon alapul, hogy elvileg megismételhető. Ez pedig azt jelenti, hogy a tapasztalat, tulajdon lényege szerint, felveszi magába saját történetét, s ezáltal megszünteti.”²⁰

Amikor tapasztalatot szerzünk az lényegileg negatív, mivel előzetes elvárásaink cáfolódnak meg általa. Azonban ha a tapasztalatot a teljes eredménye felől szemléljük, akkor a negativitás mellett egy további pozitív értelmezést is a magunkénak tudhatunk. A valódi tapasztalat megváltoztat bennünket, továbbá Gadamer kimutatja, hogy amikor szembesülünk „a tapasztalattal, melyet egy másik tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya. Immár más-képp és jobban tudjuk, s ez azt jelenti: maga a tárgy »nem állja meg a próbát«. Az új tárgy tartalmazza az igazságot a régivel szemben”.²¹

De mégis hogyan értelmezhetjük azt, hogy a tapasztalat megváltoztat bennünket? Ez a megváltozás csak úgy mehet végbe, ha elsősorban képesek vagyunk arra,

¹⁷ Itt szeretném jelezni, hogy mivel Gadamer szorosan hegeli belátásokra támaszkodik ebben a tekintetben, csak érintem a gondolatmenetet, de elemzésre nem kerül sor. Ehhez lásd: GADAMER, *Igazság és...*, i. m., 385–402.

¹⁸ Ez a meghatározás Hegeltől ered, amit Gadamer is tárgyal. *Uo.*, 393.

¹⁹ *Uo.*, 392.

²⁰ *Uo.*, 383–386.

²¹ *Uo.*, 394.

hogy feladjuk és magunk mögött hagyjuk előzetes ítéleteinket. Ekkor válunk nyitottá arra, hogy a tapasztalat által jussunk új belátásokhoz, aminek következtében mi magunk is megváltozunk. Nem tapasztalhatunk valaki más helyett, a tapasztalatot mindig magunknak kell megszereznünk, ezt nem lehet megkerülni. „A tapasztalt ember nem olyan valaki, aki »már mindent ismer és mindent jobban tud.«”²² Mindenkinek a saját szenvedése árán kell megtanulnia a leckét.²³ El kell ismernünk és bele kell törődnünk abba, ami van. Maga a tapasztalat belső történetisége tanít meg minket erre. Nem másról van itt szó, mint arról, hogy ennek révén igazi önmegismerésre teszünk szert. Voltaképpen ez, amit ön-tudásnak nevezünk, nem más, mint az emberi lét határainak a belátása.

Az efféle tapasztalatot az emeli ki a természettudományokban érvényesülőkhöz, hogy saját létezésünk végességére „megy ki a játék”. A tapasztalat sohasem vezet lezárt tudáshoz és tudományhoz, ezért a tapasztalt ember legfőbb jellemzője az, hogy mindig képes arra, hogy nyitottnak bizonyuljon az új tapasztalatok iránt.²⁴

Összegzés

Gadamer – Dilthey-jel ellentétben – úgy véli, hogy a szellemtudományok nem valamiféle sajátos módszer miatt különböznek a módszeres kutatást végző természettudományoktól. Éppen emiatt nem követi Dilthey-t, aki a szellemtudományok metodológiáját ismeretelméleti vagy logikai megalapozásban határozta meg. Gadamer helyett inkább azt írja le, hogy mi történik velünk akkor, amikor kapcsolatba kerülünk e tudományokkal.

E ponton úgy gondolom érdemes megemlíteni, hogy tulajdonképpen mi is a szellemtudományok hozadéka. Gadamer szerint, ami a szellemtudományokat tudománnyá teszi, az nem a módszereszményből, hanem a képzés (Bildung) fogalmának humanista tradíciójából érthető meg. Ugyanis a humanista képzéseszmény továbbélése az, ami a 19. századi szellemtudományokat élteti.

²² FEHÉR M. István, *Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszélgetés = Útkereső értelmezések*, szerk. SUSSZER Zoltán László, Bp., L'Harmattan, 2004 (A Filozófia Útjai), 20.

²³ Vö. NYÍRÓ Miklós, *A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia = NY. M., Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, Bp., L'Harmattan, 2009 (A Filozófia Útjai), 157–158.

²⁴ Tulajdonképpen ez az a pont, amikor Gadamer eltávolodik Hegeltől, hiszen „Hegel szerint persze szükségszerű, hogy a tudat tapasztalatának útja olyan önmaga-tudáshoz vezet [Sichwissen], melyen kívül már nincs semmiféle Más, Idegen. Számára a tapasztalat beteljesedése a »tudomány«, a tudásban elért önbizonyosság.” GADAMER, *Igazság és... , i. m.*, 394.

Az, hogy a szellemtudományok a képzésben kerülnek megalkotásra – amely tulajdonképpen már a humanizmus korának is meghatározó eleme volt –, azt jelenti, hogy nem csak az ismeretekről vagy éppen azok bővítéséről van szó, mint a természettudományokban, hanem éppenséggel olyanfajta ismeretekről, melyek képeznek, alakítanak, művelnek bennünket. Ugyanis egy művelt embernek nemcsak ismeretei vannak, hanem általuk egyúttal mássá, megváltozott emberré válik. Gadamer szerint a képzés az emberi egyénben benne rejlő lehetőségek belülről való kifejlesztése, belső átalakulás, a képzett ember önmaga teljesebb valóságához jut el. A képzés lényege, hogy általános szellemi lénygé tesszük magunkat, kiteljesedünk, felszabadulunk a természeti kötöttségektől. A képzés az ember második születése, felemelkedése a humanitásig.²⁵

²⁵ Vö. FEHÉR M. István, *Hermeneutika és humanizmus = Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, szerk. NYÍRÓ Miklós, Bp., L'Harmattan, 2009 (A Filozófia útjai), 44–54.

DELEUZE'S INTERPRETATION OF IMMANENCE*

Gilles Deleuze's last published work, the *Pure Immanence, Essays on A Life*,¹ devotes a significant place to the description of the connection amongst three concepts: life, transcendence and immanence. There are two essential phases which I try to summarize here. On one hand it concerns the concept of life, while on the other hand the traditional viewpoint of the concept of transcendence and immanence. However, before I start to give a brief summary of Deleuze's interpretation of immanence, I want to draw the connection between my research field and Deleuze's idea.

As a starting point, I quote Helmuth Plessner's idea which is found at the beginning of his study on philosophical anthropology, published in 1928. I think, it can illustrate well the link between my research and Deleuze's idea. He says: "All age finds its own redemptive word. For the 18th century it was the concept of reason, for the 19th was the evolution and contemporary in the concept of life. Each era want to capture something with these concepts:

reason denotes the timeless and binding,

evolution is the ceaseless come into being

and life, as a concept, expresses the demonic power of creation that has come from the unconscious."²

Naturally, I am aware of that when Plessner wrote these words, he was referring to the period before 1928 specifically to the philosophy of life (cf. Nietzsche, Bergson and Dilthey). Still, I am not going to question whether Plessner's idea about the history of philosophy is right or wrong because it raises up another problems, which are not the subjects of this presentation. However, Deleuze's above mentioned book seems to be a good example which gives validity to Plessner's viewpoint and its not the only one in the 20th century's philosophical attempts. What is important from my point of view is that, how prominent the concept of life became for so many philosophical attempts in the 20th century, such as for example Husserl's notion of lifeworld (*Lebenswelt*). Though, if we ask

* This work was carried out as part of the TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 project in the framework of the New Hungarian Development Plan. The realization of this project is supported by the European Union, co-financed by the European Social Fund.

¹ Gilles DELEUZE, *Pure Immanence: Essays on A Life*, trans. Anne BOYMAN, New York, Urzone, 2001

² Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1928, 37.

the questions: what does life mean, or how can we define the concept of life, we find different answers for these questions depending on which branch of philosophy or science we want to ask.

At first, let me concentrate on Deleuze's ideas by looking at his basic concepts. There are two questions that arise in the first stage. One of them concerns the connection between his two ideas in the title and the other concerns Deleuze's methodological attitude. For example, he regarded himself as a transcendental empiricist. Our first question to ask is that: what does immanence and *a life* mean in this case, and the second is to ask what does such empiricism have to do with the two ideas the essay's title joins together – “a life” and “immanence”?³ These two questions can not be separated because they mark two issues that are closely related to each other. In my opinion, Deleuze's methodological approach is the key of the investigation into his notion of immanence and that is why I start to analyse the second question first by asking: what does experience mean in the sense of Deleuze?

It might be fruitful to start with the meaning of experience, in general. From my point of view experience means (at least in this case) a double process or event. This process can be characterised by two ways: from one side with the sensual character of experience and from another with the usage of different categories. If we look at the history of philosophy in connection with the concept of experience we can find two well known approaches which can describe this issue in the opposite way, namely empiricism and rationalism. We could say, in connection with these two approaches, that Deleuze occupies a peculiar position in this philosophical debate. It means, on one hand, as he said: “I never broke with a kind of empiricism that proceeds to a direct exposition of concept”⁴ and on the other hand, he expressed his critical attitude against the classical position of empiricism. He found two things problematic in the classic form of empiricism: at first they have a narrow concept of experience and at second the usage of concept is inadequate, not being given in direct experience.

To bring an example in connection with the first problem would be beneficial. When I look at my cigarette lighter and try to describe its real property in the above mentioned way, I deal with individual sense data what I can describe by a logic of abstraction and generalization. However, what happens when I say that the cigarette lighter has a capacity to burn a house or a tendency to does not work? Are they real properties of the cigarette lighter or not? Deleuze's answer is yes. They are real properties of the cigarette lighter, however, they are virtuals but it does not mean

³ DELEUZE, *op. cit.*, 8.

⁴ *Ibid.*, 7.

they are not real. For Deleuze, there is no difference between potential and actual events concerning the matter of reality. The only one difference between them is that they are not equally actual. In his own words: “What we call virtual is not something that lacks reality but something is engaged in a process of actualization following the plane that gives it its particular reality.”⁵

Following this analysis, I hope we can create a link between empiricism and its transcendental modality. When we speak about *virtuals*, *events* and *singularities* (these are Deleuze’s special words, his jargon) they imply that we can not capture these phenomena by the traditional empirical way. All these attributes are beyond this field and I think, this is why Deleuze names his method transcendental empiricism.

Nevertheless, his idea can cause some difficulties to understand it if we look at this more carefully. Once for example, when we see what is contained in this concept. Transcendental experience lead us to a specific place what he calls transcendental field. He says: “It can be distinguished from experience in that it does not refer to an object or belong to the subject (empirical representation). It appears therefore as a pure stream of a-subjective consciousness, a pre-reflexive impersonal consciousness, a qualitative duration of consciousness without a self.”⁶ A few lines later he specifies it as “absolute immediate consciousness”.⁷ In spite of this, how can we imagine such kind of consciousness without a subject? His answer is the following: consciousness becomes a fact or reality through a subject-object relation that is transcendent, namely the product of the transcendental field. If this is so, the question arises: why do we need to reduplicate consciousness? The only one answer I can figure out, is to find the origin of consciousness or more precisely what can make possible a Self, ‘I’ and Ego.

Moreover, there is another issue when he creates a chain of definitions which trace back to my initial idea. It says: “The transcendental field is defined by a plane of immanence and the plane of immanence by *a life*”.⁸ When he asks what immanence is, his simple answer is: a life. At first sight, the idea that these concepts can substitute each other is a bit confusing for me. You can replace them from one to another without causing any difficulties to describe the same thing: the transcendental field– plane of immanence– and a life have the same connotation, they address the same thought. However, what is important from my point of view is the relationship between the concept of transcendence and of immanence, and the role of the concept of life in this case.

⁵ *Ibid.*, 31.

⁶ *Ibid.*, 25.

⁷ *Ibid.*, 27. Interestingly, the idea reminds me of Hegel’s absolut spirit concept.

⁸ *Ibid.*, 28.

Deleuze uses the concept of transcendence and of immanence in a different way as we accustomed to it, in general. In a classic sense, transcendence means beyond the empirically observable world, beyond our sensually experienced world. In other words, this is the realm of religion that goes beyond and out of the empirically given real world. In contrast, what we can experience through our senses are immanent and according to this view we remain within the empirically given world. Consequently, the relation between these two concepts is opposite which means they are two opposite sides of the coin. However, as we have seen, Deleuze thought about this relation in a different way. According to him, the connection between these two concepts is hierarchical and he added a third terms which can substantiate both: a life.

At this level some difficulties arise if we want to understand Deleuze's idea about a life, as his short writing did not give us sufficient interpretation about it. Even if we try to find this concept in his earlier writings,⁹ we can hardly find any adequate explanation for this. However, my aim was very simple and I just wanted to show one example in relation to Plessner's idea. *A life* as a redemptive word plays a crucial role in Deleuze's philosophy but this concept seems to be too vague to form an adequate picture of its content. Nonetheless, there are another issues too, which give us good reasons to make further investigations. To name just a few: the difference between 'a life' and 'the life', the content that lies within this concept or the tree-fold structure of the concept of transcendence.

⁹ cf., Gilles DELEUZE, *Difference and Repetition*, trans. Paul PATTON, The Athlone Press, London, 1994; *Id.*, *The Logic of Sense*. trans. Mark LESTER and Charles STIVALE, The Athlone Press, London, 1990.

A kötet kiadása a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – Az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. Kiadja a Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Irodalomtudományi Doktori Iskolája.
Szerkesztette: Garadnai Erika és Podlovics Éva Livia doktoranduszhallgatók.