

MISKOLCI EGYETEM



DOKTORANDUSZOK FÓRUMA

Miskolc, 2012. november 8.



BŐLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR
SZEKCIÓKIADVÁNYA

Kiadja a Miskolci Egyetem Tudományos szervezési és Nemzetközi Osztály
Kiadásért felelős: Dr. Dobróka Mihály rektorhelyettes
Szerkesztette: Nagy Ágoston doktoranduszhallgató
Nyomda: ME Sokszorosító Üzeme
Sokszorosításért felelős: Pásztor Erzsébet
Nyomdaszám: ME. Tu-86/2013.

TARTALOM

KLASSZIKUS SZÖVEGTUDOMÁNY SZEKCIÓ

Papp Ingrid

Az ususok használata a szlovákizáló cseh nyelvű gyászbeszédekben..... 7

Martis Zsombor

Protestáns mitizáció Czeglédi István *Barátsági dorgálás* című művében..... 12

Egerer Lilla

A mocskolódás alakzatai Pázmány Péter Alvinczi Péterhez szóló vitairataiban.... 20

Nagy Ágoston

Korona, viselet, reprezentáció

Esztmetörténeti vázlat 27

Ichihara Shimpei

A 18. századi cigánység történetének kutatása vázlat

Források és szakirodalom..... 35

Rada János

A kiegyezést követő évek katolikus autonómiamozgalma egy reformvágó pap emlékezése alapján..... 40

Husztai Tímea

Kodifikáció vagy szokásjog?

Szalay László, Kemény Zsigmond és Szász Károly nézetei 48

Barna László

A zsidóbükk mint ballada

Anette von Droste-Hülshoff elbeszélésmódja 55

Simon Gábor

Német nyelvű katonai szövegek forráskiadása

Módszertani kérdések egy német nyelvű hadműveleti napló példáján..... 64

Deák Lilla

A részletek és a narratíva útja

A fikció mint posztmodern valóság 70

JELENTÉSELMÉLET ÉS HERMENEUTIKA SZEKCIÓ

Ördög Anita

A szerelem mint „furcsa hurok” 79

Buczko Zsuzsanna

Az inautentikus létmód alapszerkezete Heideggernél 86

Virovecz Katalin

Milyen perspektívából közelíti meg Hans-Georg Gadamer a gyakorlati ész problémáját? 92

Soós Ádám

A bűn egy lehetséges pszichológiai értelmezése 99

KLASSZIKUS SZÖVEGTUDOMÁNY SZEKCIÓ

A szekció elnöke

Prof. Dr. Kecskeméti Gábor intézetigazgató egyetemi tanár

AZ USUSOK HASZNÁLATA A SZLOVAKIZÁLÓ CSEH NYELVŰ GYÁSZBESZÉDEKBEN*

Hyperius homiletikájának első könyvében mutat rá a világi és az egyházi szónok munkájának hasonlóságaira Szent Ágoston *De doctrina Christiana* negyedik könyvére hivatkozva.¹ Értelmezése szerint a két szónok közötti közös vonások az „az öt retorikai művelet, a hármás célkitűzés és a három stílusnem.”² A retorikától csak három művelet vehető át: a diszpozíció, az elokúció és a memória. Hyperius úgy vélte, hogy a pronuciáció tanát a kiválasztott mester előadásmódja alapján ajánlott elsajátítani, mivel a keresztény előadásmódnak sokkal fenségesebbnek kellene lennie, mint a világi orátorokénak és a helyi sajátosságokat is figyelembe kellene vennie.³ Az invenció tanában olyan nagy eltérések mutatkoznak a két szónoklatfajta között, hogy Hyperius ezzel kíván leginkább foglalkozni.⁴ Az 1553-ban Marburgban kiadott *De formandis concionibus sacris, seu De interpretatione Scripturarum populari libri II* című könyvében homiletikai használatra öt beszédnemet jelöl meg, amelyeket Szent Pál szentírás-helyei alapján dolgozott ki és vezetett le: a genus didascalicumot, a genus redargutivumot, a genus institutumot, a genus correctoriumot és a genus consolatoriumot. Elsőként a retorikai elméletben nem létező beszédnem szabályait adja meg, a Melanchthon által kidolgozott genus didascalicumot, amely Hyperiusnál egy önálló homiletikai csoport. Ez a beszédnem a keresztény tanok ismeretével és a hitbéli tanítással foglalkozik. A második nem a redargutivum, melynek a téves nézetek cáfolata a tárgya, s amelyet a szerző a genus iudiciale nemére vezet vissza. A következő két genus az institutum és a correctorium, amelyek a deliberativum és a demonstrativum eszközeit használják fel. A genus institutum a követendő viselkedésmódra való serkentéssel, a genus correctorium a kerülendő magatartással foglalkozik és morális célzattal elítélést, elutasítást valósít meg. Hyperius ötödik genera, a genus consolatorium a genus deliberativum eszközeivel él.

* 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 KECSKEMÉTI Gábor, *A korai protestáns homiletika szerepe az európai és hazai irodalmi gondolkodás történetében*, ItK, 2003, 376.

² Uo., 377.

³ Uo., 378.

⁴ Uo., 379.

Elgondolása szerint a négy világi retorikai beszédnem keveredéséhez hasonlóan az öt homiletikai beszédnem is keveredik. Ezért aztán úgy fogalmaz, hogy egy hatodik genus, a mixtum genus valósul meg a leggyakrabban a prédikációkban, amely a már említett genusok közül kettőt vagy hármat tartalmaz. A beszédnemek egyazon beszéden belüli keveredése retorikai közhely. Hyperius újítása abban áll, hogy a retorikai beszédnemek keveredéséhez hasonlóan képzelte el az öt homiletikai genus keveredését. Minden beszédnek megvan a primarium genusa, a többi genus a beszéd szerkezetében, egyes helyekre szétosztva válik a szövegrészben dominánssá. Hyperius egy szónoklaton belül két-három locus communis kifejtését ajánlja. A 16. század végén kálvinista körökben Hyperius homiletikai beszédnemekre vonatkozó elméletét elfogadták, azonban nem a prédikáció doktrinális tartalmú részének összetevőjeként, hanem a tanító részt követően önálló részként alkalmazták, „az egyes genusok előírásai szerint megalkotott pontokat ususoknak, azt a beszédrészt pedig, amelyben az ususok következnek egymás után, applikációnak vagy akkomodációnak nevezték.”⁵

Az ususok használata a halotti prédikációkban

A szlovakizáló biblikus cseh nyelvű halotti prédikációkban világosan elkülöníthetőek a homiletikai beszédnemek, azonban a genusok prédikációk szerkezetén belüli megjelenési helye és körülményei nagyban különböznek egymástól. Ján Hadik *Aqua Apoplectica*, *Lachrymae Boczekianae*, *Mors Justorum* kezdetű halotti prédikációira, a Jon család gyermekei halálára kiadott gyűjtemény, Jakub Stephanides Pribislavsky által írott negyedik beszédére és ugyanőtőle a Boček-család gyermekei halálára kiadott gyűjtemény második prédikációjára esett a választásom, amelyekben keresztül szeretném bemutatni azt az eltérő gyakorlatot, amelyet az evangélikus hitszónokok követnek az ususok használatában.

Jan Hadik, evangélikus prédikátor 1636-ban kiadott *Aqua Apoplectica* kezdetű prédikációja votumra, exordiumra, lectio textusra, exegesisre, propositióra, usus ejusra és applicatióra oszlik.⁶ Az „usus ejus” közvetlenül az applicatiót előzi meg. A hasznok kibontásakor a genus didascalicum eszközeivel a keresztényi türelemre oktatásról és annak felhasználásáról beszél. Ezt követően szentírási helyeket hoz Ábrahám, Dávid és Jób példájának a szemléltetésére, akikben egyesült az alázat, az istenfélelem és az Isten szóban való megvallása, amit követendő példaként állít

⁵ Uo., 383.

⁶ RMNy 1798.

minden keresztény ember elé, a *genus institutum* felhasználásával.⁷ A szónok a bűnök elkerülésére buzdítja hallgatóságát a *genus correctorium* eszközeit használva. A hasznok kifejtése nem fejeződik be az *usus* rész végével, hanem a prédikáció applikációs részében is tovább folytatódik, ahol a gyászolók viszontagságban való vigasztalásáról beszél. A négy homiletikai beszédnem együttesen jelenik meg a szónoklatban, azonban a *primarium* *genus* a *genus institutum*, amihez képest alá van rendelve a többi *genus*.

Az 1638-ban a Boček-család fölött elmondott prédikációjának szerkezete és a beszédnek elhelyezése különbözik az előzőleg ismertetett beszédétől. Öt nagyobb egység található a prédikációban: a *propositio*, a *de primo membro* és a *de secundo membro*, a *personalia* és a beszéd záró része, az applikáció.⁸ A beszéd szerkezetén belül nincs olyan különálló rész, amely az *usus*okkal foglalkozna, ám a prédikációt vizsgálva felismerhetőek az *usus*ok, amelyek a prédikáció szerkezetében szétosztva találhatók. Már az *exordium*ban megjelenik a keresztényi tanítás, amit a hitszónok a temetésen való részvétel legfontosabb feladataként jelöl meg. Hadik a *genus didascalicum*ot arra használja, hogy megerősítse a gyászolók hitét és csökkentse fájdalmukat. Azzal érvel, hogy először meg kell tanulnunk az életet megismerni, majd elfogadni, hogy a mai nap megadatott, viszont a holnapi nap kétséges. A *de primo membró*ban a *genus institutum* felhasználásával Ábel, az istenfélő fiú halálát, a gyermeküket elvesztő Ádám és Éva fájdalmát és Istenbe vetett hitüket serkentő példaként állítja a legidősebb fiukat, Benjamint elvesztő Boček házaspár és a gyászolók elé. A *de secundo membró*ban az élet viszontagságait követő vigasztalásról beszél, amelyet öt pontban foglal össze: az Isten letöröl minden könnyet, nem lesz többé halál, siránkozás, jajgatás és végül fájdalom. A prédikátor három *genus*ot használ fel, de a beszéden belül a vigasztalásra helyezi a legnagyobb hangsúlyt, a többi két *genus* alárendelt szerepet tölt be.

Az evangélikus hitszónok 1639-ben Ján Butovsky fölött elmondott beszéde *votum*, *exordium*, *lectio textus*, *prima pars*, *secunda pars*, *pars tertia et ultima* és az *applicatio* részekből áll.⁹ Az *exordium*ban az elhunyt halála miatt szomorkodók vigasztalását jelöli meg elsődleges célként a prédikátor. A *lectio textus*ban a *genus didascalicum* és a *genus institutum* párhuzamosan van jelen. Isten akaratának felismerésére tanítja az itt maradókat az ájtatos emberek halála, amellyel az elközelgő gonosz időkre akarja őket figyelmeztetni, ezért arra sarkallja hallgatóságát, hogy forduljanak el a bűntől és tartsanak bűnbánatot, hogy ezzel megelőzzék a rosszat. Három pontban foglalja össze a prédikátor az ájtatos életet élők Istennek

⁷ Jób 19, Zsolt 46. v. 3.

⁸ RMNy 1799 I.

⁹ RMNy 1800 I.

tetsző tulajdonságait és magatartását, amely minden ember előtt példaként áll. A második részben hosszan fejtegeti, milyen jutalom várja őket a túlvilági életben. A prédikáció *primarium genusa* a *genus institutum*, azonban a *genus didascalicum* és a *genus consolatorium* is többször megjelenik a beszéd szerkezetében.

Jakub Stephanides Kateřina Jonová fölött elmondott gyászbeszédét két részre osztja, a „*Quanta sit defunctorum felicitas?*” és az „*Unde illis tanta felicitas?*” kérdéseit megválaszoló részekre.¹⁰ Mindkét szerkezeti egységet egy-egy rövid terjedelmű *usus* követ, amelyet a szöveg részeként jelöl meg a prédikátor. Az első nagy egységben a nyomorúságos földi élet vigasztalásaként a boldog túlvilági életet nevezi meg, ahol az elhunytak nem szomjaznak, nem éheznek, nem betegek, és nem gyötri őket többé fájdalom. Az *usus* részben a túlvilági életre vonatkozó kérdéseket tesz fel a szónok, azonban kérdéseit úgy fogalmazza meg, hogy hallgatósága felé követendő magatartásmódot állítson. A *genus institutum* felhasználásával arra serkenti a gyászolókat, hogy fogadják el, itt kell hagyniuk a nyomorúságos világot és törekedjenek boldog túlvilági életre. A *genus didascalicum* az „*Unde illis tanta felicitas?*” című részben jelenik meg, ahol arról beszél a szónok, hogy meg kell tanulniuk a gyászolóknak Szent Pál szavai alapján, milyen dicsőség várja a kiválasztottakat. A második *usus* részben Jézus Krisztus példájával mutat rá arra, hogy melyek azok a viselkedési módok, amelyeket az ájtatos embernek követnie kell, ilyen a türelem, az alázat, az elfogadás és a szenvedések elviselése. Mindkét nagy szerkezeti egységet követő *usus* részben a *genus institutum* kibontása következik, amely a prédikáció *primarium genusa*. A prédikációban három *genus* kifejtése történik meg, a *genus consolatoriumé*, a *genus didascalicumé* és a *genus institutumé*.

A Boček-család tiszteletére összeállított gyűjtemény második halotti beszédének *usus*-használata eltér az előzőleg ismertetett beszédétől, nincs önálló *usus* rész, hanem a beszédben szétosztva találhatóak meg a *genusok*.¹¹ A prédikáció *primarium genusa* a *genus consolatorium*, aminek alá van rendelve a *genus didascalicum* és a *genus institutum*. A *propositiót* megelőző részben Jakub Stephanides a szülők és a gyászoló közösség vigasztalására és követendő példaként az özvegy Naomi, valamint Jákob és Dávid példáját idézi, akiknek el kellett szenvedniük gyermekeik elvesztését, de elfogadták Isten akaratát és a gyermekük halála fölött érzett fájdalom által megerősödtek hitükben. A *propositióban* három pontban foglalja össze a szónok, mire tanítja a gyermekek hirtelen halála a gyászoló közösséget: az Isten csak azokat ragadja ki hirtelenül, akiket szeret, az eljövendő rossz elől ragadja el őket és az erkölcstelenségtől óvja meg. Majd ezt követően

¹⁰ RMK 519.

¹¹ RMNy 1799.

hosszan részletezi a prédikátor, mi az, ami vigasztalást adhat a szülőknek: a *communis moriendi necessitas*, az *avocantis bonitas* és az *optata tranquillitas*.

Az autopszián alapuló vizsgálat azt mutatja, hogy a huszonhét halotti beszéd közül két prédikációban a hasznok kifejtése önálló részben történik, egy beszédben a két nagy szerkezeti egységet követően a szöveg részeként két *usus* van megjelölve, és huszonnégy gyászbeszéd szerkezetében szétosztva találhatóak a *genusok*. Az applikáció négy halotti prédikációban található meg, ahol nem kerül kibontásra mind az öt *usus*, kizárólag egy *genus* kifejtése történik meg. A prédikációkban leggyakrabban a három *genus* keveredése, a *mixtum genus* valósul meg. Ján Hadik és Jakub Stephanides prédikációinak közös vonása az, hogy ha a beszéd rendelkezik *usus* vagy applikáció résszel, akkor a hasznok kibontása a prédikáció végén történik meg, azonban ha nincs ilyen rész, akkor a prédikációban szétosztva találhatóak az *ususok*. Hadik az *Aqua Apoplectica* kezdetű prédikációjának *usus* részében három egymást követő *genus* kerül kifejtésre, ezzel szemben Stephanides Kateřina Jonová fölött elmondott beszédében a két nagy szerkezeti egységet követő egy-egy *usus*ban egyazon *genus* kerül kibontásra, a *genus institutum*. A prédikáció szerkezetében az egymás után következő *ususok* szétosztása hasonló gyakorlatot követ mindkét prédikátor beszédeiben. A bevezető részben leggyakrabban a vigasztalás és a követendő magatartásmód kerül kifejtésre és majd csak ezt követően kerül kibontásra a *genus didascalicum*.

**PROTESTÁNS MITIZÁCIÓ CZEGLÉDI ISTVÁN
BARÁTSÁGI DORGÁLÁS CÍMŰ MŰVÉBEN***

A hazai szakirodalomban elterjedt nézet szerint az ún. biblikus mitizáció a 17. század magyar nyelvű irodalmában elsősorban az erdélyi fejedelmi udvar körül alakult ki. Az erdélyi fejedelmeket külső vagy belső tulajdonságaik, életútjuk és cselekedeteik alapján gyakran azonosították az Ószövetségből ismert személyekkel. Hargittay Emil külön monográfiát szentelt a téma feldolgozásának, melyben részletesen bemutatta, hogy a magyar nyelven megjelent fejedelmi tükrökben miként használták az erdélyi fejedelmeknek és az ószövetségi alakoknak a személyi megfeleltetésén alapuló biblikus mitizációját.¹ A magánélet kiemelkedő eseményeivel (keresztelődés, házasság, temetés) és a közéletet meghatározó történésekkel (az uralkodó életének fontos eseményeivel, hadjáratokkal, szövetségekkel) sokszor állították párhuzamba a bibliai történeteket. A protestáns íróknál ez elsősorban ószövetségi példákra építő fogalmi allegorizálást jelentett, ami a katolikusoknál jóval kevesebbszer fordult elő, s helyette többnyire az újszövetségi példákat használó, a latin nyelv autoritását és a látványt előtérbe helyező gyakorlat alakult ki.²

A református szerzőknél Bocskai István „a magyarok Mózese”, Báthori Gábor–Saul király, Bethlen Gábor–Dávid és Jósias, I. Rákóczi György–Gedeon, II. Rákóczi György–Salamon, Rákóczi Zsigmond pedig például Jónás alakjában jelent meg a korabeli művekben.³ A fejedelmi személyek mellett az országrészek biblikus megfeleltetése, mitizációja is kialakult, így a korszak kálvinista gondolkodásában a 16. századi zsidó–magyar sorspárhuzam továbbfejlesztéseként a katolikus uralkodó hatalma alatt álló vegyes vallású Magyarországot Izrael szimbolizálta, a kálvinista vezetési, „tisztább” kultuszú Erdélyt Júda.⁴ Ez a mitizációs gyakorlat 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 HARGITTAY Emil, *Gloria, fama, literatura: Az uralkodói eszmény a régi magyarországi fejedelmi tükrökben*, Bp., Universitas, 2001 (Historia Litteraria, 10).

² *Uo.*, 32.

³ BENDA Kálmán, *Bocskai István*, Alföld, 1982/11, 74–80; BITSKEY István, *Bocskai alakja a magyar irodalomban*, Kisebbségkutatás, 2004, 357–364; HELTAI János, *Bethlen Gábor és Bátor Gábor viszonya a kortársak szemében*, It, 1983, 685–708; UŐ, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Bp., Balassi, 1994 (Humanizmus és Reformáció, 21), 155–161.

⁴ GARADNAI Erika, MARTIS Zsombor, *Országgtükör és hívta: Czeglédi István: Az országok romlásáról írott könyvek első része = Bibliotheca et Universitas: Tanulmányok a hatvanéves Heltai János tisz-*

fejedelmi udvarokban szolgáló prédikátorok műveiben volt leginkább hangsúlyos. Az udvari papok a fejedelmek tanácsadói voltak, ezért úgy jelentek meg mint az ószövetségi királyok mellett a próféták. Feladatuknak tekintették egyrészt az erdélyi politika propagálását, a közvélemény alakítását, másrészt a fejedelmi család szolgálatát. Alvinczi Péter, Keresztúri Bíró Pál, Geleji Katona István és Medgyesi Pál „Erdély országának”, illetve a fejedelmek szolgálatában – Bethlen Gábertól II. Rákóczi Györgyig – jelentős szerepet játszottak az erdélyi udvar reprezentációjában.⁵ Ez a prófétai szerepvállalás összekapcsolódott a mitizációs hagyományban a bűnbánatra intéssel, a megtérésre való buzdítással, ami a korabeli történelmi események protestáns értelmezéséből fakadó prédikatori gyakorlatnak volt tekinthető.⁶

Ennek a wittenbergi történelemszemléleten alapuló biblikus beszédmódnak alapvetően nagy nemzetközi, elsősorban a protestáns fejedelmek körül kialakult hagyománya volt a 17. században. Ahogy Heltai János írta: „A Bethlen–Dávid párhuzam [...] továbbépülése nyomán kimondhatjuk, hogy e kérdésben a reformáció politikai gondolkodásformáinak pregnáns elemével, az úgynevezett protestáns mitizációval állunk szemben. Ennek legismertebb nemzetközi példája, a Gusztáv Adolf »szak oroszánja« körüli mitizáció, a német protestantizmus általános biblicizmusán, illetve a Bibliának az Isten népéhez küldött szabadítóról szóló né-mely locusán [...] alapul.”⁷ De nem csak a fejedelmi alakok bibliai párhuzamai, hanem a korszak eseményei, történései is biblikus megfeleléseket kaptak.⁸ Éppen ezért jelen dolgozatban ezt a fogalmat kibővítve használom. A személyi relációk mellett az események bibliai párhuzamokkal való megfeleltetésének a protestáns gondolkodásban megszilárdult ábrázolásmódját, a biblikus-allegorikus beszédmódot tekintem protestáns mitizációnak.

Ebbe a protestáns hagyományba kapcsolódott be Czeglédi István kassai református lelkész, amikor az Erdélyi Fejedelemséget sújtó 1658-as török megtorlás után a politikai, katonai eseményekre, „romlásokra” – Komáromi Csipkés Györgyhöz és Medgyesihez hasonlóan – ő is a biblikus beszédmódot alkalmazva igyekezett reflektálni. A kassai prédikátor már 1659-ben az *Országok romlásának okairól*⁹ című könyvének lapjain is – az országnak adott tanács formájában – megfo-

teletére, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2011, 57–70, 62.

⁵ JENEY-TÓTH Annamária, *Udvari papok és lelkészek, valamint a püspökök az erdélyi fejedelmi udvarokban a kolozsvári számadások tükrében (1605–1649)*, Egyháztörténeti Szemle, 2008/4, 61–72.

⁶ Graeme MURDOCK, *Calvinism on the Frontier 1600–1660: International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford, Clarendon, 2000 (Oxford Historical Monographs), 243–249, 261–267.

⁷ HELTAI, *Alvinczi Péter...*, i. m., 158.

⁸ HELTAI, *Bethlen Gábor...*, i. m., 699.

⁹ RMNy 2831.

galmazta a fejedelmi család kritikáját, bűnbánatra szólítva fel a haza teljes lakosságát a romlás mielőbbi elmúlásának érdekében.¹⁰

A *Barátság dorgálás* című munka 1663. július 21-én kelt Kassán.¹¹ Czeglédi István ezzel a könyvével indította el azt a kilenc iratból álló polémiát, amelyet a szakirodalom *kassai hitvitának* nevez. A prédikátor Pázmány Péter *Bizonys okok* (Pozsony, 1631)¹² című művével folytat fiktív hitvitát. Az esztergomi érsek munkáját Poppel Éva asszonynak ajánlja, abból az alkalomból, hogy fia, Batthyány Ádám katolizált. Példáját harminc évvel később Báthory Zsófia és fia, I. Rákóczi Ferenc is követte. Az eseményre Czeglédi már az 1662-ben kiadott Udvarhelyi György felett tartott halotti beszédében is igyekezett reflektálni, amelyben a válásváltoztatás veszélyeire figyelmeztette hallgatóságát.¹³ A kassai protestáns egyházat a Rákóczi család konvertálása rendkívül érzékenyen érinthette, hiszen az erdélyi fejedelmek és feleségeik hagyományosan a gyülekezet legnagyobb patrónusainak számítottak. Azonban a fejedelem özvegyének nyílt bírálata az aktuális politikai helyzetben gyengítette volna a református prédikátor pozícióit, és feltételezhetően növelte volna a református nemességben és a város híveiben ébredő kétségeket. Ez pedig inkább a fejedelemasszony példájának követésére, mintsem a református gyülekezetben való megmaradásra ösztönözte volna a híveket.

A fentebb röviden felvázolt protestáns mitizációs hagyománnyal és Czeglédi művével kapcsolatban most azt érdemes vizsgálnunk, hogy a megváltozott országos politikai helyzetben hogyan alkalmazta ezt a beszédmódot, milyen politikai üzenetet közvetített a kassai prédikátor, és ez hogyan viszonyult a korábbi hagyományhoz.

A *Barátság dorgálás a Hittel kereskedő, s azt hamar cserélő, olvasd meg a könyv olvasása kezdetiben ezt*¹⁴ című rövid előszóval kezdődik, amelyben a prédikátor a Zsidókhöz írt levélből idéz három verset: „Hitnek általa, nem akart Moses, mikor immár öreg volna, Pharaoh leányának Fiának hivattatni. Mivel hogy, ezt választá magának, hogy az Isten népével együt nyomoruságokkal illetetnék, hogy nem mint a Bűnnek, ideig valo hasznával élne. Ugy mint, ki nagyob Gazdagságoknak itélné lenni a Christusért valo gyalázatot, hogy nem mint az

¹⁰ GARADNAI–MARTIS, *i. m.*, 64.

¹¹ CZEGLÉDI István, *Barátság dorgálás. Az az igaz calvinista ... vallásbul ki csapont, s-hogy már á Sz. Péter hajójában meztelen bé-ugrot, egy pápistává lőtt embernek meg-szollítása, ki is nyoltz okait adván egykor hiti változtatásának calvinista baráttyához küldöt levelében ortzázza régi paj-társa, hogy oly ... férges okokért kellet meg-vetni az Izraelnek tiszta forrását...*, Kassa, 1663 (RMNy 3080).

¹² RMNy 1511.

¹³ KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomtörténet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998 (Historia Litteraria, 5), 232.

¹⁴ CZEGLÉDI, *i. m.*, ?₂a–?₃a.

Aegyiptumbélieknek kincseket, mert néz vala ama jutalomnak fizetésére.”¹⁵ Ha valakit Isten mózesi hittel megáldott (kiválasztott az üdvösségre), akkor már nincs olyan körülmény, amiért Krisztust megtagadná, olvasható a prédikatori magyarázat a bibliai textus után. Ezután a következő okokat sorolja föl, melyek az ingatagokat hitük elhagyására indíthatnák: 1. az öregség, 2. a nagy méltóság ígérete, 3. a Fényes Társaság (Jezsuiták) ajánlata, 4. tűz, láng, fegyver általi megfélemlítés, 5. földi gazdagság, 6. szidalomtól, gyalázattól való félelem, 7. sátáni kísértés. Az előszóban felsorolt okok illetve körülmények eredetük szerint lelkiek vagy földiek lehetnek. A lelki okok (öregség, sátáni kísértés) keretbe foglalják a világiakat, hiszen a nagy méltóság (2. pont) és a földi gazdagság (5. pont) ígérete összekapcsolható a tűz, láng, fegyver (4. pont) és szidalom általi megfélemlítéssel (6. pont). A Fényes Társaság, vagyis a jezsuiták említése pedig a rend térítési tevékenységének világias jellegét emelte ki, amely vádat többször megfogalmaztak a protestáns szerzők műveikben a katolikus térítéssel kapcsolatban.

Az előszó után következik az *Ajánló levél*, amelyben a református lelki tanító Magyarország és Erdély református főurait szólítja meg,¹⁶ akiket Krisztus valóságos tagjainak nevez, majd a Jézus hitében való megmaradásra szólítja fel őket, amit a romlás (az 1658-as erdélyi török hadjárat) utáni felépülés kívánsága követ. Ezután a következő kérdést teszi fel olvasóinak: „Mi az oka, hogy ma, ennyi Hitszakadás vagyon?”¹⁷ A szerző Ésaiai prófétától idézett példázattal felel, amiben a cédrus fának egyik felét elégető, a másik feléből bálványt készítő ember képe jelenik meg.¹⁸ A tudatlan, semmit nem értő ember a bálványozás bűnét Czeglédi magyarázata szerint a következő okok miatt követi el: „a vallás dolgában való vakoskodás [...] s csúnya nagy tompaság” és „az Ámítóknak is ide járulandó sok ezer kereszt fogások” miatt. A magyarázat szerint az emberek nem járatosak eléggé a vallási tanításokban, ezért lehetséges, hogy „az ámítók kereszt fogásai” okán hitszakadás következzen be. A Bibliában a hamis prófétákat és krisztusokat nevezik ámítóknak. Jézus így figyelmezteti tanítványait: „Vigyázzatok, nehogy valaki félrevezessen titeket. Mert sokan fognak jönni az én nevemben és azt mondják: »Én vagyok a Krisztus«, és sokakat félre fognak vezetni.”¹⁹ Az evangéliumon kívül az

¹⁵ CZEGLÉDI, *i. m.*, ?₂a.

¹⁶ A megszólítás teljes szövege: „Magyarországban, s Erdélyben, még itt Bujdosó, s nyögő, Isten kedves Ecclesiájának; Igaz Reformatus, Tekéntetes és Méltóságos Uraknak; Nemesi szabadságban helyeztetett Christus Valóságos Tagjainak; az Isten Anyaszentegyházában, serényen Vigyázó Lelki Tanítóknak; végre, a Szegény Kösségnek, etc. A Jézus Hitiben, mind végig megmaradást a szörnyű romlás után, felépülést! ezek után penig, Mennyei Boldogulást, Kíván Istentől: A'C.K.H.G.L.T.C.I.”

CZEGLÉDI, *i. m.*, ?₃b.

¹⁷ CZEGLÉDI, *i. m.*, ?₄a.

¹⁸ Ez 31,2–18.

¹⁹ Mt 24,4–5,11.

Apostolok Cselekedeteiben és Pál apostol leveleiben olvashatunk hamis prófétákról, ámitókról.²⁰ A részletben idézett hamis tanítók (*ámitók*) a jezsuita rend tagjaira, a „kereszt fogások” pedig a katolikus vallásgyakorlatra utalhatnak. Ezután Czeglédi Szent Ágoston nyomán Juliánus császár keresztény üldözését párhuzamba állítja a jezsuita térítéssel. Ahogy írja: „Mivel az hova nem érkezik az Oroszlán, a Rókát küldi el [...] Szörnyű ravaszsággal üldözte Julianus a Keresztényeket, mert, nem kardal, hanem alattomban való mesterséggel akarta a Christust szivekből kivenni.”²¹ Az oroszlán a Bibliában közel 150 alkalommal fordul elő. Az Ószövetségben Jeremiásnál Nabukodonozor Babilónia királya hasonlatos az oroszlánhoz, az Újszövetségben Péter apostol a sátánt mint ordító oroszlánt írja le.²² A róka a ravaszság, agyafúrtság, szemtelenség, alattomoság jelképe a Szentírásban. Az Énekek éneke könyvének második részében ezt olvashatjuk: „Fogjátok meg nekünk a rókákat, a rókafiakat, a kik a szőlőket elpusztítják, mert a mi szőlőink virágban vannak.”²³ A szőlő az Ószövetségben az atyai örökség jelképe. A Királyok első könyve, amiben Akháb és Nábót története is olvasható, jó példája a szőlőt pusztító „rókának”. Nábót nem akarta odaadni szőlőjét Akhábnak, Izrael királyának. Amikor ezt Jézabel, Akháb felesége meghallotta, titokban levelet küldött férje nevében annak a városnak az előljáróinak, ahol Nábót lakott, hogy istentelenség vádjával öljk meg a férfit. Miután megkövezték Nábót Jézabel így szólt férjének: „Kelj fel és foglald el a jezreélbeli Nábót szőlőjét, amelyet nem akart néked pénzért odaadni.”²⁴ Jézabel magatartása²⁵ hasonló Julianus viselkedéséhez, hiszen a római császár is ravaszul üldözte az igaz keresztényeket, és Akháb felesége is „alattomban” tört Nábót életére. Az Evangéliumban Jézus Heródesre mondja, hogy róka, utalva ezzel arra, hogy olyan ember, aki kétféleképpen viszonyult Krisztushoz és követőihez.²⁶

Úgy vélem, Czeglédi az előszóban és az *Ajánló levélben* a világi előljárók cselekedeteit, ugyan nevük megfeleltetése nélkül, de a protestáns biblikus hagyomány és a wittenbergi történelemértelmezés nyomán kialakuló, az eseményeket is bibliai történésekkel megfelelő beszédmód létrehozásával ábrázolja. A mózesi igaz hitet megtartani nem tudó, vagy a keresztényeket Julianushoz hasonlóan nem fegy-

²⁰ ApCsel 5,36–37; 8,9; 13,6; 21,38; 2Tim 3,13; 2Kor 11,13.

²¹ CZEGLÉDI, *i. m.*, ?4b.

²² „Elszéledt juhnyáj az Izrael, oroszlánok kergették szét; először benyelte őt Assiria királya, végre pedig ez a Nabukodonozor, a babiloni király megtörte az ő csontjait.” Jer 50,17; „Józanok legyetek, vigyázatok, mert a ti ellenségetek, az ördög, mint ordító oroszlán szerzte jár, keresvén, kit elnyeljen.” 1Pt 5,8.

²³ Én 2,15.

²⁴ 1Kir 21,15.

²⁵ 1Kir 18,4.

²⁶ Luk 13,31–32.

verrel, hanem „alattomban” üldöző előljáró, illetve fejedelem képe a hitváltoztató Báthory Zsófiával állítható párhuzamba. Így a kassai prédikátor a személyi megfeleltetések helyett a történeti párhuzamokat hangsúlyozza, hogy elkerülje a fejedelemszorongást nyílt bírálatát.

Czeplédi az eseményeket és azok bibliai megfeleltetését a kassai eklézsia szemszögéből ábrázolja, így a hívek közösségét (mint a választott nép) is beemeli a mitizációs hagyományba. A prédikátor a gyülekezet erősségét a következő részletben összegzi, melyet az Énekek éneke és az Apostolok cselekedetei könyvekből idéz: „Ha a tövisektől csipdestetet lilium, meg nem fojtathatik. Ha a kőszikla hasadékjában a Jézus véres sebeiben mulatozó galamb, el nem tépedtethetik. Ha a Nap hőségétől süttetett Meny-Asszony, fekete korommá nem változtathatik. Ha a Nyáj, a Farkasoktól meg nem véresíthetik.”²⁷ A menyasszony és a nyáj a gyülekezetre utalnak, aminek erős hite (galamb) és a nehéz történelmi időkben is nagy kitartása van (liliom), hitük jutalma pedig Isten kegyelmében való részesülés. Így menekülhetnek meg csak a veszedelmektől.

Szintén kiemelendő az *Ajánló levél*ből János apostol Jelenések könyve kilencedik rész 1–11. versének magyarázata.²⁸ Az említett passzus az ötödik angyali trombitaszót követő „démoni sáskajárást” írja le, amely az első jajt hozza el a földre. Czeplédi a Szentírást idézve törekszik annak magyarázatára. A szövegben a bibliai idézeteket kurzív betűtípussal szedte a nyomdász, ezt követi zárójelben verzál betűkkel az egyes szöveghelyek értelmezése, amelyben szintén olvashatunk bibliai sorokat.

A Jelenések könyvének idézete szerint az égből leesik egy csillag a földre és megnyitja a mélység kútját, amelyből füst tör fel. A koromtól homályba borul a nap és az ég, ezután a mélyből skorpiókhöz hasonló sáskák jönnek fel. Ezek az állatok a füvet, a zöldeket és az élő fákat nem bántják, csak azokat az embereket gyötörik öt hónapig, akiknek homlokán nincs az Isten pecsétje. Akik ezekben a napokban szeretnének meghalni nem fognak, mert a halál elmegy mellettük. Ezen lényeknek (sáskáknak) a külső leírása a következő: hasonlítanak a viadalhoz felkészített lovakhoz, koronájuk aranyból van. Emberarcúak, fogaik mint az oroszlánoké, hajuk az asszonyokéhoz hasonlatos és vaspáncélt viselnek. Királyukat héberül Abbadonnak hívják (görögül Apollon), aki a végzet angyala.

A prédikátor az ötödik trombitaszót követő eseményeket saját korára így értelmezi: a csillag azért hullott le az égről, mert elhagyta Krisztus tanítását.²⁹ A

²⁷ CZEGLÉDI, *i. m.*, ?a,b.

²⁸ Jel 9,1–11.

²⁹ „[M]ert elszakadot a Christus Tudományától [...] mivel hogy ő a mélységből is Lelkeket szabadíthat” CZEGLÉDI, *i. m.*, ?5a–?5b.

kútból feltörő füst elrejtí az igaz okítással ellenkező (katolikus) vallást.³⁰ Czeglédi a Nap és az ég füst általi meghomályosítását, elsötétítését Malachiás próféta negyedik könyv második versének képével köti össze.³¹ Így fogalmaz: „Mivel az *Igazságnak napja*, sokat szenveded becsületiben, s hármastisztiben.” Az „igazságnak napja” a romlásból való gyógyulásra és a gonoszok feletti győzelemre utalhat, de értelmezhető a megváltás napjának is, hiszen Jézus halálakor a Nap és az ég sötétségbe borultak. A „hármastisztiségben való sok szenvedés” Krisztusra vonatkozik, aki mind a három isteni eredetű öszövetségi tisztségre (prófétai, papi, királyi) felkent.³² A krisztológiai hármastiszt szórványosan előfordul már az egyházatyáknál és a középkori teológusoknál is. Legnagyobb hatással azonban Kálvin alkalmazta tanaiban, kinek példáját a lutheránusok közül is sokan követték.

A református prédikátor a sáskák seregéről megjegyzi, hogy sok világi dolgokkal foglalatoskodnak és sok jó lelket kerítenek hálóba.³³ A skorpióról szólva a szerző kiemeli, hogy látszatra nem félelmetes állat, hiszen nyájas beszédű, ám rendelkezik a tudomány mérgével, amely lassan fejti ki hatását és végül a lelket öli meg.³⁴ Czeglédi művének állathasonlatai a jezsuita térítő kritikájaként értelmezhetők. A skorpiófarkú, sáskatestű lények külső leírása ennek a képnek a kibővítése. A „loyoliták” a külső hatalmakban való bizakodás miatt bátrak, mint az ugrádozó lovak, nagy méltósággal parancsolnak a lelki ismeretnek, ami sok hittagadóban erősebb a kint szerző halálánál. Czeglédi a katolikus térítési gyakorlat kapcsán megjegyzi, hogy a „fényes társaság” tagjai egyaránt hízelkednek a kicsiny és nagy rendeknek, oroszlán fogukkal szagatják a Krisztus juhait, páncéljukkal védik magukat és a világi hatalom sem parancsol nekik. A pápista térítésre reagálva ugyanakkor a lelki tanító kijelenti, hogy a sáskáknak nem adatott meg a fűnek (község), a zöldellő fának (vastag keresztyének), és az elő fának (az igaz tanítók) elpusztítása, vagyis nincs hatalmuk a gyülekezeten és annak lelki tanítóin. A Zsol-

³⁰ „Meghomályosítja a füst, hogy ne láttasék a dolog; a Christus Tudományát is úgy, az azzal ellenkező Vallás.” *Uo.*, ?5b.

³¹ „És feltámad néktek, a kik félitek az én nevemet, az igazságnak napja, és gyógyulás lesz az ő szárnyai alatt, és kimentek és ugrádoztok, mint a hízlalt tulkok.” Mal 4,2.

³² A hármastisztre tagolódásnak mély bibliai gyökere van: 1. emlékeztet az Ó- és az Újszövetség szoros összetartozására, belső egységére. 2. Christos név: felkentet jelent, s kifejezetten a hármastisztségre utal, hiszen olajjal kenték fel a prófétákat, a papokat és a királyt is. Jézus próféta: tanításai és csodás gyógyításai miatt, főpap: szenvedése, halála és pokolra való alászállása miatt, király: feltámadása és mennybemenetele okán. TÖRÖK István, *Dogmatika*, Amsterdam, Free U. P., 1985, 326–367.

³³ „Az a Sereg ez, mely nem messze megyen e világi dolgoktól, mint a Sáska a földtől, sok szép kerteket is rontanak el a Sáskák, így ez, sok jó lelkeket kerít hálóban.” CZEGLÉDI, *i. m.*, ?5b.

³⁴ „A Scorpio [...] tekintetre nem rettenetes, de az ő farkával halálosképpen megsért, mert mérget önt a sebben; e Gyülekezet is nyájas beszédű de nála a Tudomány mérge; [...] így ennek harapása is, nem mindgyárt fájdtatit meg de végre a lelket kergeti kétségére.” *Uo.*, ?6a.

tárok könyvéből vett idézettel utal arra, hogy nem sokáig tart a jezsuiták ténykedése, mert Isten megbünteti „az igaz Tudományt vesztegetőket”.

Ahogy ebből a rövid elemzésből is kitűnik, Czeglédi szorosan kapcsolódik a korábbi protestáns mitizációs hagyományhoz. Műve – mint Pázmány *Nyolc okok* (1631, 1640) című³⁵ munkája ellen írt hitvita – „időben” visszacsatol az 1630-as évekhez, s lehetőséget ad arra, hogy a hitváltoztatás ellen emelje fel szavát. Ugyanakkor a mű előszavában kifejtett, majd a vitaszöveg argumentációjába is beleszótt és visszatérő elemként megtalálható két központi képpel dolgozik. Megjelenik a „mózesi hit”, amely a korábbi hagyományban is az erdélyi fejedelmekhez köthető. Czeglédi így a kortársak számára jól beazonosítható toposzt alkalmaz, ám egy olyan bibliai eseményt ír le, amely során Mózeset ugyan megkísérti az egyiptomi hatalom és gazdagság, ám ő hite szilárdsága folytán kitar Istent mellett. A kassai lelkész ezt a meggingathatatlan mózesi hitet állítja szembe a fejedelmi család hitváltoztatásával. Így egy korábban pozitív tartalommal bíró toposz (az erdélyi fejedelmeket Mózesként ábrázoló mitizáció) felhasználásával bírálja Báthory Zsófiát és I. Rákóczi Ferencet.

A Cédrus alakja a református hitet jeleníti meg. Czeglédi a jezsuita térítést és a kassai református gyülekezet átformálását a fa bálvánnyá faragásaként mutatja be, amit az apokaliptikus csillaghullást követő sáskajárás követ. A Jelenések könyvének értelmezésével a gyülekezetet, a lelki tanítókat és a községet is beemeli a protestáns mitizációs hagyományba, s egy igen összetett, a fejedelmi családtól a gyülekezetig terjedő biblikus allegóriát hoz létre. A kassai prédikátor művében a biblikus képek sorozatából álló allegorézist úgy működteti, hogy az már nem a fejedelmi család reprezentációját szolgáló, hanem azzal ellentétes propaganda. Így a *Barátságai dorgálás* prelimináriáiban megjelenő egyfajta „ellen-propaganda”, a gyászévtizedben kialakuló, a protestáns mártírhagyományban kiteljesedő „ellenlegendák” előzményének is tekinthető.³⁶

³⁵ RMNy 1511, 1847.

³⁶ GYŐRI L. János, *Reformáció, mártírológia, exemplum*, It, 2001, 321–340, 335.

A MOCSKOLÓDÁS ALAKZATAI PÁZMÁNY PÉTER ALVINCZI PÉTERHEZ SZÓLÓ VITAIRATAIBAN*

Jelen dolgozat abba a kutatásba illeszkedik, amelynek során az *argumenta a persona* (személyi érvek) két típusát, a testalkatot és a jellemet vizsgálom különböző műfajú kora újkori szövegekben abból a szempontból, hogy az érvek felépítését, funkcióját és használatát milyen hagyományok határozzák meg. Pázmány Péter Alvinczi Péterhez intézett vitairatait ebből a szempontból elemzem.

A Pázmány és Alvinczi között 1609-től 1614-ig tartó hitvita Pázmány 1609-es *Őt szép levelével* (RMNy 980) kezdődik, amelyre még ugyanabban az évben megérkezik Alvinczi válasza (*Egy pápista embertől [...] küldetett [...] öt levelekre való felelet*, RMNy 977). A következő irat Pázmány tollából a *Megrostálás* (RMNy 986), ugyancsak 1609-ből. Ezután hosszabb szünet áll be a vitában, közben pedig 1613-ban megjelenik Pázmány *Kalauza* (RMNy 1059, 1293) az *Őt szép levél* kibővített és átírt változatával együtt (*Egy tudakozó paedikátor nevével íratott öt levél*). 1614-ben megjelenik egy irat (*Lelki orvosság*, RMNy 1065), amelynek előszavát Pázmány tévesen Alvinczinak tulajdonítja, és Lethenyi István álnéven megírja rá feleletül *A kálvinista prédikátorok [...] tüköre* (RMNy 1060) című művét, amire Alvinczi az egy *Tükör* (RMNy 1064) című irattal válaszol. A hitvitát Pázmány *Az igazságnak győzedelme* (RMNy 1078) című műve zárja le, amelyhez a szöveg kiadója, Balásfi Tamás boszniai püspök és győri örkanonok egy Alvinczihoz címzett levelet is csatolt.¹ A fenti iratok közül csak Pázmány munkái ismertek, ezekből lehet részben következtetni Alvinczi feleleteinek tartalmára és jellegére.

* 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 PÁZMÁNY Péter, *Egy kereztien predikatorl S. T. D. P. P. az cassai nevezetes tanitohoz, Alvinczi Peter vramhoz iratot eot szep level*, Graz, 1609; ALVINCZI Péter, *Egy tetetes, neve vesztett pápista embertől S. T. D. P. P.-től küldetett szines öt levelekre rend szerint való felelet Alvinczi Pétertől a kassai m. ekklesia lelki pásztorától*, Debrecen, Rheda Pál, 1609; PÁZMÁNY, *Alvinczi Peternek sok tetovaazo kerenghesekkel es czegheres gyalazatokkal fel halmozott feleletinek röüjld és keresztyeni szelidségghel való megh rostalása. Irattatot Pazmany Petertvvl, az iesvitak rendin való legh kisseb tanitótúl*, Pozsony, 1609; Uő, *Isteni igazsagra vezzerleo kalavz, mellyet irt Pazmany Peter, iesvitak rendin valo tanito*, Pozsony, 1613; Uő, *Igassagra vezzerlo Kalavz, mellyet irt es most sok helyen megjobbbitván, másodsor ki-bocsátot Pazmany Peter eztergami ersek*, Pozsony, 1623; *Lelki orvosság*, Kassa?, 1614; Uő, *Az calvinista predikatorok igyenes erkeolcseu tekkettessegének tevkore, mellyet az Felfeoldeon nyomtatot Lelki orvossagnak eleol járo beszedebeol szerzet Lethenyi Istvan*, Bécs,

Az iratokban a vitázók felek nem csupán a másik meggyőződése és álláspontja, hanem személye ellen is támadást intéznek a szatíra és a gúny eszközeivel,² így igyekeznek rombolni az ellenfél hitelességét és építeni ennek ellenében a sajátjukat. Ezekben a vitairatokban Pázmány és Balásfi, egyebek mellett, az *argumenta a persona* érvekészletét felhasználva igyekeznek rontani vitapartnerük hitelét. Már Arisztotelésznél is kiemelkedik a szónok jelleme a bizonyítékok három fajtája közül, hiszen: „Jellemünk által győzünk meg, ha a beszédet úgy mondjuk el, hogy az hitelt érdemlőnek tűntessen fel bennünket, mert a becsületes embernek általában jobban hisznek”.³ Pázmány, Balásfi és természetesen Alvinczi is a gyalázkodással a másik hitelét igyekeznek rontani, a másik fél hitelének rontása emellett a saját hitelesség megerősítésének az eszköze is lehet. Kompetenciájuk, intelligenciájuk, jellemük összehasonlításából mindig az aktuális vitairat szerzője kerül ki győztesen. Quintilianus sem tartja elképzelhetetlennek, hogy bizonyos esetekben a szónok kigúnyolja ellenfelét: „Alkalomadtán azonban jogosan kritizálhatjuk nemcsak a beszédüket [ti. az ügyvédekét], de magánéletüket, sőt arckifejezésüket, járásukat és tartásukat is”.⁴ Szerinte a feddésre ugyanazokat a módszereket és érveket – köztük az *argumenta a personát* – alkalmazhatja a szónok, mint a laudációra.

Hitvitázóink használják is a személyi érvek közül a testalkatot (külsőt), a jellemet, a neveltetést és képzést, az életmódot és lelkiállapotot, illetve a nevet. Ezen érvek közül a továbbiakban azonban csak a külsőt és a jellemet érintővel foglalkozom. Pázmánynál a beszéddel, azon belül is a vitázó nyelvvel és a nyállal kapcsolatos szidalmak fordulnak elő gyakran. Jelen dolgozatomban ezt a két csoportot tárgyalom.

Pázmány Alvinczi szemére veti többek között azt is, hogy ő „csak nyálaskodásnak cíve, vagy csatornája”, „lelki-ismérete ellen” nyálaskodik, máskor pedig „nyálaskodó predikátor”-nak nevezi őt. Balásfi Tamás pedig „nyálás nyálábos katoná”-nak hívja.⁵ A nyálás, nyálaskodó jelzők használatának háttérében

1614; ALVINCI, *Tükör, Kassa?*, 1614 és PÁZMÁNY, *Az igazságnak gyeozedelve, mellyet az Alvinci Peter Tevkeoreben meg mutatot Pazmany Peter*, Pozsony, 1614.

² HELTAI János, *Műfajok és művek a XVII. századi magyarországi könyvkiadásban (1601–1655)*, Bp., OSZK–Universitas, 2008 (Res Libraria, II), 114, 117–118.

³ ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford., jegyz., utószó ADAMIK Tamás, Bp., Gondolat, 1982, 11.

⁴ Marcus Fabius QUINTILIANUS, *Szónoklattan*, ford., jegyz. ADAMIK Tamás, CSEHY Zoltán, GONDA Attila, KOPECKY Rita, KRUPP József, POLGÁR Anikó, SIMON L. Zoltán, TORDAI Éva, Pozsony, Kalligram, 2008, 383.

⁵ PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter sok tétovázó kerengésekkel és czégyeres gyalázatokkal felhalmozott feleleteinek rövid és keresztyéni szelidséggel való megrostálása* = PÁZMÁNY Péter *Összes munkái*, gyűjt., s. a. r. Budapesti Királyi Magyar Tudomány-Egyetem Hittudományi Kara, (Magyar Sorozat), II, Bp., Magyar Királyi Tudomány-Egyetem nyomdája, 635. (az *Összes munkái* a továbbiakban PPÖM); PÁZMÁNY, *Az calvinista predikátorok igyenes erkölcsű tekkellenségének tüköre, mellyet az Felföldön nyomtatott Lelki Orvosságnak Előljáró beszédéből szerzett Lethenyi István* = PPÖM V, 1901, 34;

a humorálpatólogiai orvosi paradigmát feltételezhetjük, amely szerint a nyál annak a négy testnedvnek az egyike, melyeknek aránya meghatározza „az ember külső, testi tulajdonságait és lelki alkatát [...] a vérmest/szangvinikust, az epést/kolerikust, a mélabúst/melankolikust és a hidegvérút/flegmatikust”.⁶ Vigh Éva szerint a humorálpatólogia a 16. század végéig határozta meg a medicinát és a fiziognómiát, a hazai forrásokat megvizsgálva azonban megállapítható, hogy Magyarországon még a 17. században is érvényben volt ez a paradigma. Forrásaink ebben a tekintetben Apáczai Csere János *Magyar Encyclopaediája* (1653) és a Felvinczi György fordításában 1693-ban megjelent középkori eredetű *Salernitana Schola*, illetve a 16. század végétől a 20. század elejéig népszerű *Csizio* című népkönyv.⁷ A humorálpatólogia szerint a flegmatikus alkatot alapvetően a nyál vagy nyirok dominanciája határozza meg. Azokat az embereket, akik ehhez az alkathoz tartoznak, a források általában hidegnek és ridegnek (víztermészetűnek), mozgásban és tanulásban, értelmi képességeikben lassúnak és lustának, mi több, egyenesen butának minősítik. Alkatukat tekintve ezek az emberek viszonylag alacsonyak, ugyanakkor testesek, de mégis gyengék, a bőrük színe többnyire sápadt, és az őket meghatározó testnedv, a nyál, bőven megtalálható a testükben.

Természetesen nem azt akarom ezzel azt állítani, hogy Pázmányt és Balásfit az a szándék vezette volna, hogy Alvinczi külsejét és jellemét a flegmatikus vérmérsékletnek megfelelően rajzolják meg. Az azonban valószínűsíthető, hogy egy ilyen hosszú időn át ható, a kollektív tudásba mélyen beépült, nemcsak a tanult, hanem az egyszerű emberek körében is elterjedt és népszerű elmélettel valószínűleg nem tudták függetleníteni magukat. A nyálaskodást minden valószínűség szerint ők is úgy értették és használták, ahogy *A magyar nyelv szótára* meghatározza a szó átvitt értelemét: aki nyálaskodik, az „izetlen, sületlen, mocskos tréfákat üz, a mintegy

PÁZMÁNY, *Az igazságnak győzedelme, melyet az Alvinczi Péter Tükörében megmutatott Pázmány Péter* = PPÖM V, 1901, 69, 73. és BALÁSFÍ Tamás, *Alvinczi Péternek* = PPÖM V, 1901, 98. Cív [csív]: Minden bizonnyal a cső szó egy régi nyelvi, illetve visszaszorult nyelvjárási változata. (Köszönet Prof. Dr. A. Molnár Ferencnek a magyarázatért.)

⁶ VIGH Éva, *A fiziognómia története az ókortól a XVII. század végéig* = VIGH Éva, „*Természeted az arcodon*” *Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban*, Szeged, JATE Press, 2006 (Ikonológia és műértelmezés, 11), I, 27.

⁷ APÁCZAI CSERE János, *Magyar Encyclopaedia*, s. a. r., bev., jegyz. SZIGETI József, Bukarest, Kriterion, 1977.; FELVINCZI György, *De conservanda bona valetudine liber Scholae Salernitanae: Az Anglia országban lévő Salernitana Scholanak jó egészségről való meg-tartásának módgyáról írott könyve* = *Régi magyar költők tára XVII. század: Szentpáli N. Ferenc, Felvinczi György, Pápai Páriz Ferenc és Tótfalusi Kis Miklós versei*, szerk. STOLL Béla, s. a. r. VARGA Imre, XIII, Bp., Akadémiai, 1988, 130–158; *Csizio vagyis a csillagászati tudománynak rövid és értelmes leírása*, függelék BORSA Gedeon, Bp., Mezőgazdasági, 1986.

erkölcsileg benyálazza, bemocskítja a száját”.⁸ Tehát Alvinczi írása és Alvinczi maga is mocskolódó eszerint az értelmezés szerint, ezt az is alátámasztja, hogy több ízben is vádolják mocskolódással: „nem te dőlöd, hogy az bölcs szent ember írását mocskollyad”.⁹ A flegmatikus alkat mint a négy vérmérséklet közül az egyik legrosszabb tulajdonságokkal felruházott, megfelelő alapot biztosított a gúnyolódáshoz, ezen felül a temperamentumot meghatározó nyál, a két fontos hangképző szervvel, a szájjal és a nyelvvel való szoros kapcsolata miatt még alkalmasabbá tette arra, hogy egy írásmű (szerintük) mocskos szájú szerzőjét gúnyolják vele.

A *Csízio* szerint a flegmatikus alkatúakon „igen fog a hideg, betegség, vízkór-ság, dagadozás, és eféle több aprólék.”¹⁰ *Az igazságnak győzedelme* bevezetésében Pázmány, miután kifejtette miféle hiányosságai vannak Alvinczi előző vitairatának (*Tükör*), a következőket írja: „[A]z te benned megtorlott felfuvalkodásodnak dagálytát kicsin és alázatos együgyűségnek mutogattya [ti. a *Tükör*]: engemet pediglen nem tudom micsoda nagyon felpuffatt és az vízi betegség-miat bőrében sem férhető embernek jelenget”.¹¹ A felfuvalkodás – amellett, hogy a flegmatikusakra jellemző betegség – gögöt, kevélységet is jelent.¹² Alvinczi tehát nem csupán a nyál túlzott bősége miatt szenved dagálytól, hanem felfuvalkodása, gögje miatt is. Alvinczi sem maradt adósa Pázmánynak, hiszen vízibetegségben felfúvódottnak mondja Pázmányt, amivel szintén egy, a flegmatikusokra jellemző betegséget használ gúnyoló érvként.

A nyál természetesen bőven megtalálható a flegmatikusokban, azonban a túl sok nyál betegség jele is lehet. A humorápatológia szerint ugyanis valamely testnedv túlsúlyba kerülésekor „az egyensúly testi és lelki szinten egyaránt felborul”.¹³ Felvinczinél „A’ felettébb-való nyálás vérnek jelei” többek között, hogy: „[h]aszontalan álmot, s’ csalárdot látsz nyilván: / Mocsárt, s’ vizeket jársz, mintha vólnál úszván.”¹⁴ *Az igazságnak győzedelmében* Pázmány azzal vádolja Alvinczit, hogy megbomlott elméje örült álmodozásra és fantáziálásra ragadta.¹⁵ A kora újkor orvostudományi diskurzusában közhelynek számít, hogy a fantázia – akár a lázál-

⁸ *A magyar nyelv szótára*, szerk. CZUCZOR Gergely, FOGARASI János, IV, Pest, Emrich Gusztáv magyar akadémiai nyomdász, 1867, 882.

⁹ PÁZMÁNY, *Az igazságnak győzedelme...*, i. m., 67.

¹⁰ *Csízio...*, 87.

¹¹ PÁZMÁNY, *Az igazságnak győzedelme...*, i. m., 55.

¹² *A magyar nyelv szótára*, II, 411–712.

¹³ VÍGH, i. m., 27.

¹⁴ FELVINCZI, i. m., 155.

¹⁵ PÁZMÁNY, *Az igazságnak győzedelme...*, i. m., 68.

mokban, rémálmokban megmutatkozó – megbomlásának egyik oka a testnedvek helyes arányának felborulása, vagyis valamiféle betegség.¹⁶

A nyál mellett a nyelv az, a beszéd fiziológiai feltételét biztosító szerv, amely egyben a beszéddel kapcsolatos számos metafora alapja Pázmány és Balásfi szövegeiben. Alvinczi nyelve általában szidalmazó, rágalmazó vagy mocskolódo, és többször is használják vele kapcsolatban a nyelveskedő jelzöt, amely a fecsegésre, ellenkezésre és rágalmazásra való hajlandóságot jelenti – hasonló tehát a nyálaskodáshoz.¹⁷

A kora újkorban a nyelvet kettös természetüként fogták fel: egyszerre beszéd-szerv és az emberi kommunikáció eszköze, egyszerre jó és rossz, a test integráns része, máskor azonban attól elszakadni igyekvö, önálló, független és engedetlen szerv, szabadjára engedve, meg nem zabolázva pedig veszedelmes, mert halálos bünbe sodorhat.¹⁸ Egy másik kora újkori nézet szerint nyelv és a szív szoros fizikai (és ebböl következöen metaforikus) kapcsolatban áll egymással. Ezt mutatja Apáczai Csere János megállapítása is, miszerint a nyál „a szívtöl a nyelvcsaphoz üztetett nedvességektöl terem a nyeldeköl tájatt”.¹⁹ Amikor Pázmány nyelveskedéssel vádolja Alvinczit, akkor ezt a szív és nyelv között feltételezett fizikai kapcsolatot is tudatosítanunk szükséges a metafora értelmezésében – amellet természetesen, hogy a beszéddel való kapcsolata is kézenfekvövö tette használatát.

Ez a fizikai kapcsolaton nyugvö metaforikus értelmezés az emblematikában is jelen van. Az emblémák a szív és a nyelv közötti kapcsolat megszakítására helyezik a hangsúlyt, amely – Carla Mazzio írása alapján – háromféleképpen lehetséges: vagy erőszakosan, tehát büntetésből kivágják a nyelvet, vagy a „tulajdonosa” szándékosan elválasztja öket egymástól, végül pedig a nyelv önálló akaratóból.²⁰ A két utöbbi módozat nyilvánvalóan metaforikusan értendö: egyrészt a titkolózásról, és képmutatásról van szó, másrészt pedig arról, hogy az ember gyakran mond olyasmit, amit nem akar. Guillaume de La Perrière *Le Theatre des bons engins* címü 1639-ben megjelent emblémáskönyvének 73. számú emblémája egy udvaroncot ábrázol, aki a nyelvét tányéron tarja maga előtt, a szívét pedig a háta mögé rejti. A képhez tartozó *descriptio* szerint az udvari hízelgö azért választja el a szívét a nyelvétöl, hogy ármánykodhasson, hogy elérhesse gonosz céljait, anélkül, hogy

¹⁶ Katharine PARK, *Picos De imaginatione in der Geschichte der Philosophie* = Gianfrancesco PICO DELLA MIRANDOLA, *Über die Vorstellung/De Imaginatione*, hrsg. Eckhard KESSLER, München, W. Fink, 1984, 21–56.

¹⁷ *A magyar nyelv szótára*, IV, 904–905.

¹⁸ Carla MAZZIO, *Sins of the Tongue in Early Modern England*, *Modern Language Studies*, 1998/3, 93–96.

¹⁹ APÁCZAI, *i. m.*, 233.

²⁰ MAZZIO, *i. m.*, 95–124.

nyelve felfedné szíve szándékát. Georgia Montanea (Georgette de Montenay) *Monumenta emblematum christianorum virtutum* című 1619-es emblémáskönyvének 25-ös számú emblémája hasonló tárgyú. Egy apácaruhás nőalakot ábrázol, aki karjára rózsafüzért fűzve nyelvét maga előtt tartja a kezében, a szívét pedig madzagon húzza maga után. A *descriptio* szerint a két szervet a képmutatás választja el egymástól.²¹ A szív és nyelv szándékos elválasztásának képzete mellett a nyelv engedetlensége is feltűnik egy sor kora újkori diskurzusban. Például Thomas Adams (1583?–1652, angol református prédikátor) is független és önálló szervként írja le a nyelvet és annak megzabolázására szólít fel *The Taming of the Tongue* (A nyelv megszelídítése) című 1619-es beszédében.²²

Pázmány Péternek *A nyelvnek vétkeirül* című prédikációja a fentiekhez hasonló állításokat fogalmaz meg a nyelv természetéről, illetve a nyelv és a szív viszonyáról, ezért felhasználható a „nyelveskedés” értelmezésekor. A vitairatokban Pázmány Alvinczi szemére veti, hogy az fölöttébb megtárgította „nyelve zaboláját”, illetve más helyen, hogy „nem csak mosdatlan, de ugyan fajtalan és éktelen rútságokat” forgat nyelvén.²³ A prédikációban kiemeli a nyelv kettős természetét, amennyiben a nyelv minden jónak, de egyben minden rossznak is forrása lehet. A rosszul használt nyelv gyűlöletet, vizályt szít, rágalmoz vagy hízeleg, átkozódik, szitkozódik, megrontja az ember testét és egész életét, és mások között is békétlenséget teremt. A nyelv megzabolázása azért szükséges, hogy az ember ne kerüljön veszedelembé engedetlen nyelve miatt, ez azonban nehéz, sőt az ember számára lehetetlen feladat, csak Isten segítségével lehetséges. Emellett azonban az embernek is kötelessége, hogy „ajtot és lakatot csinállyon szájának és jól zabolán hordozza nyelvét.”²⁴ Balásfi Tamás mégis arra figyelmezteti Alvinczit, hogy ne Istentől várja nyelvének megzabolázását, mert „vadnak, a kiktől korholhatol és a kik vastag zabolában szájadonnis hordoznak”.²⁵ Balásfi figyelmeztetésének alapját megtaláljuk Pázmány prédikációjában. Eszerint a korholás, a feddés nemcsak bűn, hanem jogos és megengedett is lehet, ha javító szándékú.²⁶ A vitairatok tanúsága szerint Pázmány és Balásfi feddesei ilyen jobbító szándékúak, Alvinczi pedig egyszerűen csak gyalázkodik.

²¹ *Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hrsg. Arthur HENKEL, Albrecht SCHÖNE, Stuttgart–Weimar, Metzler, 1996, 1047–1048, 1545.

²² MAZZIO, *i. m.*, 96.

²³ PÁZMÁNY, *Egy tudakozó praedikátor nevével íratott öt levél* = PPÖM IV, 1898, 703. és PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter [...] feleleteinek [...] megrostálása...*, *i. m.*, 668.

²⁴ PÁZMÁNY, *A nyelvnek vétkeirül* = PPÖM VII, 1905, 222–223.

²⁵ BALÁSFÍ, *i. m.*, 110; PÁZMÁNY, *A nyelvnek vétkeirül...*, *i. m.*, 217–218.

²⁶ *Uo.*, 229.

Természetesen a szív és a nyelv kapcsolata sem hiányzik természetesen Pázmány prédikációjából: „Mivel szüüből származik a szó: a nyelv a szünek csapja. Azért amivel szívünk bévelkedik, az foly nyelvünkre [...] a nyelv szólásából tudhatjuk, mi vagyon emberben: mert amit szívünk akar, nyelvünk azt emlegeti”. A szív és nyelv kapcsolatát állítja Balásfi is, amikor így ír Alvinczihoz szóló levelében: „mind az szó s mind az írás, jele és mint-egy czégére az emberi szünek és elmének [...] Az embernek azt kell szöllania, az mit szüvében visel”. Pázmány megállapítja a *Megrostálás*ban, hogy írásából megismerte Alvinczi jellemét. A „pápista ember” pedig ezt mondja az *Öt szép levél*ben: „Szent Ágoston mondásaként [...]. Az hit kívánnya, mind szüvel, mind szájjal igazak légyünk a hit dolgai-ban”.²⁷

Mivel egyértelmű, hogy Pázmány és Balásfi ismerték, sőt vallották a szív és a nyelv szoros kapcsolatát, a nyelvel és a nyállal kapcsolatos dorgálások alapján két dolgot állíthattak, feltételezettek Alvincziról. Egyfelől azt, hogy Alvinczi igyekezett függetleníteni a szüvét a nyelvtől, vagyis alakoskodott és képmutató volt, ami hiteltelenné tette őt. A másik lehetőség, hogy Alvinczi azt mondta, ami a szüvében volt. Ez azonban – figyelembe véve a szív és a nyelv kapcsolatának természetét – legalább olyan rossz, ha nem még rosszabb képet fest róla a két katolikus pap szemében, mint az előző feltételezés. Ez ugyanis az ő szemszögükből azt jelenti, hogy a szüve pontosan olyan romlott, mint amilyennek a szavai mutatják.

²⁷ Uo., 229; BALÁSFÍ, *i. m.*, 99; PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter [...] feleleteinek [...] megrostálása...*, *i. m.*, 633; UŐ, *Egy keresztény prédikátortól S. T. D. P. P. az kassai nevezetes tanítóhoz Alvinczi Péterhez íratott öt szép levél* = PPÖM II, 1895, 503–620.

KORONA, VISELET, REPREZENTÁCIÓ ESZMETÖRTÉNETI VÁZLAT*

Az 1784-ben Bécsbe szállított és 1784. április 13-tól a bécsi kincstárban őrzött magyar korona Budára történő visszahozatáról nem sokkal halála előtt, még január 28-án II. József döntött, engedve a magyar nemesség követelésének. A koronát február 18-án indították útnak Buda felé. A korona és az azt kísérő menet Bécs–Pozsony–Köpcsény–Győr–Komárom–Esztergom–Szentendre–Buda útvonalon érkezett meg 1790. február 21-én a budai vár nagytemplomához, ahol a koronát három napig megtekinthették az érdeklődők. Az esemény kapcsán nem csupán alkalmi üdvözlő versek és röpiratok tucatjai születtek, hanem az ünneplő nemesség körében újra divatba jönnek a magyar ruhák is.¹ A koronát II. Lipót pozsonyi koronázásáig (november 15-ig) a vármegyék 60-80 fős nemesi bandériumai őrzik kéthetes váltásban. A magyar korona hazahozatalával és a körülötte megszerveződő ünnepségekkel és rítusokkal a viselet mint komplex jelrendszer a koronaőrző bandériumok ünnepi öltözeteiben éri el talán leginkább átpolitizált formáját.

A terézianus korszakot megelőzően a nemességnek nem volt lehetősége arra, hogy a nemzeti hovatartozását és politikai pozícióját a nemzeti viseleten keresztül fejezze ki, hiszen a Thököly- és a Rákóczi-felkelés következtében a magyar ruhát kitiltották az udvarból. A reprezentatív céllal hordott magyar ruházat így csak 1760 után, a nemesi testőrség hatására jelenhetett meg újra Bécsben. Minden bizonnyal ez „a »száműzetés« is hozzájárulhatott, hogy a magyaröltözet a 18. század vége felé kibontakozó nemzeti ellenállás szimbólumává lett».²

Ezek az ünnepi viseletek egyszerre tekinthető rebellis és konzervatív jelrendszerek. Konzervatív, hiszen a „magyar nemesi mozgalom”³ egy már létező hagyomány elemeit felelevenítve és idealizálva, illetve az ősi rend helyreállítására hivatkozva alapozza meg a magyar viselet kultuszát. Ugyanakkor rebellis, hiszen

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

² FLÓRIÁN Mária, „A nép követte a szabást”: *Folyamatok a magyar paraszti öltözködés alakulásában*, Bp., Akadémiai, 2009, 137.

³ BENDA Kálmán, *A magyar nemesi mozgalom 1790-ben* = B. K., *Emberbarát vagy hazafi?*, Bp., Gondolat, 1978, 64–104.

úgy jelenik meg a kor politikai diskurzusaiban, mint gyors és radikális szakítás a józsefi korhoz kötődő idegen eredetű divatokkal.⁴ 1790-ben egyes vármegyékben az akasztófa alá hordott földmérési iratokkal együtt német ruhák és kalapok is maglyára kerülnek.⁵

A „nemesi mozgalom” ruhával kapcsolatos vélekedései, öltözködésről kialakított ideológiája szorosan összekapcsolódik a republikánizmus „politikai nyelvvel”.⁶ Az 1790-es évek elején már hagyományra tekint vissza a magyar viselet és az idegen módi szembeállításának a republikánus nyelv szótárának segítségével történő értelmezése a magyar politikai gondolkodásban. Rendszerezett formában jelennek meg ezek a politikai toposzok a józsefi politikával már a nyolcvanas évek elején szembeforduló Ányos Pál szövegeiben, például *A régi magyar viseletről* című költeményében: „Ó, szerencsés Spárta, Likurgus atyáddal, / Ki mennyei lelkét közlötte hazáddal, / Nem hordtad te szomszéd nemzetek ruháját, / Azért követted úgy őseid példáját.”⁷ A 18. század végének szerzői gyakran rokonítják Spárta (utópikus) politikai rendszerét, az eszményített spártai polgár erényeit a Titulus Nonusban felsorolt kiváltságokkal rendelkezők összességével, azaz a *natio Hungaricával* és a magyarok harci virtusával.⁸ A harci erények piedesztálra emelésével azonban „együtt jár az egyénnek a nemzeti közösség alá rendelése, egy »durva« és egyszerű, arisztokratikus társadalom- és erkölcsfelfogásra épülő nemesi demokráciának az eszménye” is.⁹ A Berzsenyi költészetét vizsgáló Csetri Lajos „spártai típusú plutarkhizmusnak” nevezi ezt a „nyelvet”, amely egészen a 19. század elejéig jelen van a nemesség politikai kultúrájában.¹⁰ Ányos költeményében „spártai republikánus” nyelven fogalmazódik meg a nemzet „eredetközösségi” felfogása, amely az identitás, a nemzeti karakter és az ősök szokásainak megtartását (azaz a kezdettel való azonosságot) a ruházat változatlan megőrzésével véli elérhetőnek.¹¹

⁴ NAGY Rózsa, *Magyar viselet a XVIII. század végén és a XIX. század elején*, Bp., 1912, 6.

⁵ MARCZALI Henrik, *Az 1790/91-diki országgyűlés*, Bp., MTA, 1907, I, 47–48.

⁶ A „politikai nyelv” kategóriája a „Cambridge School” eszmetörténésztől, J. G. A. Pococktól származik. Vö. J. G. A. POCK, *The Concept of Language and the métier d'historien: Some Considerations on Practice = Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge U. P., 2009., 87–105, 89.

⁷ 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, 59.

⁸ A római és spártai minta egymásmellé helyezése az európai eszmetörténetben. Vö. Elizabeth RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Clarendon, 142.

⁹ CSETRI Lajos, „*Romlásra indult hajdan erős magyar!*” = Cs. L., *Nem sokaság, hanem lélek: Berzsenyi tanulmányok*, Bp., Szépirodalmi, 1986, 43–85, 63.

¹⁰ *Uo.*, 69.

¹¹ S. VARGA Pál, *A nemzeti költészet csarnokai: A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Bp., Balassi, 2005, 235.

A költemény egyik lábjegyzete egy olyan követelésnek is hangot ad, amely majd 1790-ben tesz szert nagy jelentőségre: „Likurgus 6-dik törvénye arról szól, hogy még az idegen ruházatot készítő mesteremberek is tiltassanak el Spártától. Mely hasznos törvény!”¹² 1790-ben ugyanis határozottan vetődik fel az igény a magyar viseletet törvény általi szabályozására. Gvadányi József például terjedelmes verses országgyűlési röpirata utolsó oldalain intéz felhívást ez ügyben a diétához.¹³ Miller Jakab Ferdinánd német nyelvű röpirata, egy magyarul nem beszélő, ám a nemzeti viselet politikai jelentőségét felismerő és propagáló nemesasszony gondolatain keresztül jut hasonló konklúzióra,¹⁴ hogy Bern rendelkezéseinek mintájára, törvényt kell alkotnia a kérdésben magyar országgyűlésnek is, hogy a nemzeti viseletet századokra megtarthassa.¹⁵ A nemzeti viselet rendeleti szabályozását sürgető röpirat tehát egy „fegyveres köztársaság” és az antik hazafiasság példáját hozza fel a szabályozás hatékonyságának bizonyítására, amely szintén beleillik az idealizált spártai-római erényekről alkotott korabeli elgondolásokba. A Hadi és Más Nevezetes Történetek beszámolója szerint 1790 végén az országgyűlésen is szóba kerül, hogy a magyar ruházatot törvénnyel tegyék kötelezővé a nemesek számára.¹⁶ Hamarosan nyilvánvalóvá válik azonban, hogy II. Lipót nem támogatja a magyar viselet kérdésének törvényi szabályozását.¹⁷

A republikánus nyelv a mértékletességgel és az erkölcsösséggel hozza összefüggésbe az idegen ruhával szembeállított „együgyű” nemzeti viseletet: „Együgyű öltözet, csinos tisztasággal, / Mértékletes élet, igaz jámborsággal. / Erkölcsök szál-lása, nem pedig gögösség, / Melyet vétek követ, s végtére szegénység.”¹⁸ Az elpuhultsággal és az amoralitással azonosított „Pipes ruházat” alapvetően idegen a magyarságtól: „Nem kedvel az erkölcs szagos keszkenőket, / Pipes ruházatot, nyakakon kendőket.”¹⁹ Az ilyen módon elképzelt ideális nemzeti öltözet egy olyan kifelé zárt társadalmat feltételez, amelyben a külföldi divatok eleve idegenként és a saját közösségre nézve veszélyforrásként jelennek meg. Az idegen szokások okozta

¹² ÁNYOS, *i. m.*, 59

¹³ [GVADÁNYI József], *A' mostan folyó ország gyűlésének satyrico critice való leírása a' mellyet Egy Isten mezején lakó Palócznak színlése alatt írta azon buzgó szívvel bíró Hazafi, a' kinek pennájából folyt ki a' Falusi Nótáriusnak Budára való Útazása*, Lipsiában, Wéber Simon Péter, 1791, 288.

¹⁴ [MILLER Jakab Ferdinánd], *Gedanken über die Nationaltracht der Frauenzimmer in Ungarn und einige andere Gegenstände wider das berüchtigte Buch Ninive*, [1790].

¹⁵ KOVÁCS Dénes, *Gróf Gvadányi József élete és munkái*, Bp., 1884, 63.

¹⁶ Hadi és Más Nevezetes Történetek, 1790, III, 695–696, 696. Vö. BALLAGI Géza, *A politikai irodalom Magyarországon 1825-ig*, Bp., 1888, 558.

¹⁷ MARCZALI Henrik, *Magyarország története a szatmári békétől a bécsi congressusig 1711–1815*, Bp., Athenaeum, 1898, 532.

¹⁸ ÁNYOS, *i. m.*, 60.

¹⁹ *Uo.*, 59.

elpuhultság és nemzeti hanyatlás mint társadalmi-politikai probléma Kazinczy Ferenc 1790 körül írott leveleiben ugyancsak a republikánizmus nyelvének keretén belül fogalmazódik meg. Kazinczy hanyatlástörténeti narratívába illeszti az 1790. évet megelőző időszakot, mégpedig úgy, hogy az idegenség hatásaként, a romlás okát a „nap-paizsok alatt, le-vontt süvegekkel, fel-tornyozott hajjal, tarka strimfliben” sétálgató „el-asszonyosodott, el-puhultt” népben ismeri fel.²⁰ A republikánus nyelvben a római szabadság bukása egyben a római erény végét is jelenti, azaz „libertas” és a „virtus” között axiomatikus kapcsolat van.²¹ A szabadság hanyatlását az idegen divatok, szokások, nyelv stb. átvétele okozza, amely elpuhultsághoz, pártoskodáshoz, a virtus elsovadásához, majd pedig a nép eltűnéséhez vezet. Kazinczy a Spárta-toposzt felelevenítve kapcsolja össze az idegen divatok követését a „visszavonásnak”, a „discordiának” a nemesi nemzet politikai testét felbomlasztó hatásával: „A’ ki-állott veszedelmek tanítottak-meg bennünket, hogy az Egyenetlenség, Versengés, a’ külföldi Asszonyok, öltözet és szokás, a’ Spártai mértékletességtől – miért Spártai? – a’ Magyar mértékletességtől való el-távozás olly közelnnyire ragadta végső el-pusztulásához Hazánkat, hogy még neve eltörlésétől is méltán rettegetett.”²²

A korona mint nemzeti szimbólum hazahozatala a régi rend helyreállításaként, a republikánus szótár szerint a *concordia*, a társadalmi harmónia visszaállításaként jelenik meg.²³ A rendek II. Lipótban is a józsefi sérelmek orvoslásának és a nemzet és uralkodó közötti megbomlott egység helyreállításának a garanciáját látják. Az „ősi alkotmány”²⁴ és a nemzeti attribútumok visszanyerése ugyan gyakran jelenik meg republikánus vagy „spártai republikánus” nyelvi keretben, ám az az elképzelés, hogy az alkotmány helyreállítása a korona hazatérése révén megvalósul, a rendi nemzeteszme történeti-jogi alapjaihoz kötődik, és egy, a republikánizmusnál általánosabb érvelési módot jelent, amely 1790-ben összekapcsolódik az államra és a közös nyelvre mint etnokulturális elvre építő nemzetfogalmakkal is.²⁵ A nyelv mellett központi helyen szerepel a viselet és a szokás is, amely utóbbi jelentheti a szimbolikusan a *Tripartitum*hoz és a szokásjoghoz fűződő hagyomány jogaiba való visszahelyezését is. A közösséget a szokásaiban és intézményeiben „konstituáló”²⁶

²⁰ *KazLev II – KAZINCZY Ferenc Levelezése*, II, kiad. VÁCZY János, Bp., MTA, 1891, 82.

²¹ Eric NELSON, *Republican Visions = The Oxford Handbook of Political Theory*, eds. John S. DRYZEK, Bonnie HONIG, Anne PHILLIPS, Oxford, Oxford U. P., 193–210, 194.

²² *KazLev II*, 84.

²³ NELSON, *i. m.*, 197.

²⁴ Vö. J. G. A. POCKOCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge U. P., 1957.

²⁵ DEBRECZENI Attila, *Tudós hazafiak és érzékeny emberek: integráció és elkülönülés a XVIII. század végének magyar irodalmában*, Bp., Universitas, 2009, 220–221.

²⁶ SZJÁRTÓ M. István, *A diéta, A magyar rendek és az országgyűlés, 1708–1792*, Bp., Osiris, 2005, 42.

„ősi alkotmány” helyreállításának szertartásos aktusát reprezentálják a vármegyei koronaőrök is, akiket így magasztal egy korabeli alkalmi költemény: „Titeket ó Magyarok méltó maradékaik a’ kik / Ősi ruhát, ígét, szívet meg tartotok, és még / Más dísz-tis.”²⁷ Kazinczy is az „ősi alkotmányhoz” kötődő érvelésmódot és a republikánus nyelvet használja a konstitúció és a megbomlott rend helyreállításával kapcsolatban Prónay Lászlónak írott levelében: „tudom, hogy ezek a’ külső jelenségek nem tsalhatatlan jelei annak, a’ mit mutatnak: de ki ne fakadozzon örömsikoltozásra, midőn el-rontsoltt, el-taposott Nemzetünk ismét fel-emeli a’ porból fejét, és vissza-vévéen Nyelvét, ruháját és szokásait, az lesz, a’ mik ditsó Eleink voltak”²⁸

Míg a korona hazahozatalát általában egyöntetű lelkesedéssel ünneplik a kortársak,²⁹ addig a nemzeti viselet divatját, a koronaőröket és ünnepi öltözetüket már gyakran ellenézés és komoly kritika fogadja. Decsy Sámuel koronáról szóló könyve³⁰ például a hajdani bandériumokat az 1790. év koronaőrzőivel veti össze: „Amazok váratlan ’s kedvetlen vendégekkel szállottanak szembe; ezek pedig kedves és sziv szakadva ohajtott kintseknek szemlélésére gyülekeztenek öszve – Amazok a’ Márs vérrel párologó piatzára szállottanak ki; ezek pedig honnyai királyainknak ditsőséges lakó helyén gyüllötenek fel – E’s így olly szembe ötlő külömbség volt a’ hajdani Bandériumok és ezen korona őrizetére rendeltett nemes seregek között, mint a’ fekete és a fejr szín között.”³¹ Decsy az 1790. évi jelenségek történeti kontextusba ágyazásával a bandérium intézményének funkcióváltását teszi nyilvánvalóvá.³² Az egyenruhák elkészítésének, az elszállásolásnak költségeit illetően nem hallgatja el kétségeit: „ha a Királyi koronánknak őrizete, három ’s négy esztendeig így tartott volna, sok Vármegyének és virágzo familiáknak köldülő botra ’s tarisznyára kellett volna szorúlni”.³³ Majd egyértelműen a díszes magyar ruhák túlzásba vitt divatját veszi célba, amikor azt írja, hogy „ártalmas az öltözetben való bujálkodás, hasonló a’ testben esett fenéhez, a’ melly mind inkább inkább nevededik, ’s érezhetetlenül emésztí meg az embert.”³⁴ Decsy nem csupán a mértékletesség erényének fontosságára hívja fel a figyelmet, hanem azt is hangsú-

²⁷ *Versek melylyekkel a’ tekintetes nemes Zemplén vár-megyei nemesek meg-tiszteltettenek midőnn a’ szent koronát öröznék Budánn pünkösdl-havábann*, Pest, 1790, 6.

²⁸ *KazLev* II, 83–84.

²⁹ DUGONICS András *Följegyzései*, kiad., szerk. ifj. SZINNYEI József Bp., Franklin Társulat, 1883, 61–65.

³⁰ DECSI Sámuel, *A’ magyar szent koronának és az ahoz tartozó tárgyaknak históriája*, Bécs, 1792.

³¹ *Uo.*, 294.

³² Vö. Kazinczy meglehetősen önironikus megjegyzésével saját katonáskodásáról: KAZINCZY Ferenc, *Pályám emlékezete*, kiad., jegyz. ORBÁN László, Debrecen, Debreceni E. K., 632.

³³ *Uo.*, 392.

³⁴ *Uo.*

lyozza, hogy a külsődleges jelek egyoldalú és túlzott használata bomlasztó hatással lehet a nemesi nemzet számára. Decsy bőven merít a republikanizmus nyelvére jellemző divat- és luxuskritikát megfogalmazó érvelésből is, amely a pazarlás politikai közösséget megrontó politikai és morális következményeit hangsúlyozza. A ruházatokkal kapcsolatban az egyszerűség követelménye Decsynél már nem az ősök harci erényeivel vagy a spártai mintával kapcsolódik össze. A luxus és a pazarlás okozta elkorcsulás egyrészt gazdasági kontextusba helyeződik, másrészt pedig a nyelv és azon keresztül a tudományok, a műveltség hanyatlásaként jelenik meg. Decsynél tehát a republikánus nyelv hanyatlás-toposzának alkalmazása egészen más célokat szolgál, mint a „spártai” vagy „római” erényeket az ősi magyar erényekkel azonosító érvelések.

A Budára sereglő banderistákról nagyon hasonló hangnemben ír – a magyar viselet divatját és a korona hazatérését egyébként lelkesen ünneplő³⁵ – Pétzeli József is a Mindenés Gyűjteményben: „Sok levelekből értjük, melly pompás öltözetekben mentek légyen Budára a’ Pest, Heves, Nograd Vármegyei Nemes Urak a’ Koronának őrzésére. [...] Hát azt ki írhatná le, melly nagy költséggel készülnek a’ Mánások ’s Nemes Urak a’ Juniusnak 6-dikán bé-állandó Országgyűlésére? Némellyeknek száz két száz ezerben fog állani köntösök, ’s egy hintóbéli lovaik. [...] de még is jobb volna, ha annak a’ sok száz ezernek, mellyet drága posztókért ’s paszamántokért adunk, ’s mellyel tsak az idegen Kalmárokat gazdagítjuk ’s Hazánkat szegényítjük, tsak egy tized részét arra fordítanánk, a’ mi Hazánknak nem egy két hónapig tartó fényes pompát, hanem örökös ditsóséget szerezne.”³⁶ Pétzeli is a nemzet elkorcsulását kárhoztatja, kritikájában azonban a „csinosodás” nyelvére jellemző ökonomista érvelést alkalmaz, amelyben már jelen van annak az elképzelésnek a csírája is, amely a különböző népek, nemzetek túlélését a „nemzetközi piacon” a nemzeti gazdaság állapotától teszi függővé.³⁷ A kereskedelem és a nemzet boldogságának összefüggése egyébként is gyakran jelenik meg a Mindenés Gyűjteményben, mégpedig elsősorban azokban a szövegekben, amelyek a jezsuiták könyvismertető folyóirata, a *L’Esprit des Journalistes de Trévoux* recenzióinak fordításai.³⁸ A „luxus” fogalma itt két elkülönülő jelentéskörben tűnik fel. Egyfelől, a „csinosodás” programjába illesztve, olyan hasznos dologként, amely pallérozza az emberek darabos erkölceit, valamint kifinomítja korábbi vadságukat. Ez felfogás az önszeretetet és az önmagunkkal foglalkozást pozitív

³⁵ PÉTZELI József, *A’ Magyar Koronához*, MGy, 1790, III, 279–283.

³⁶ [P. J.], *A’ Koronát Őrző Bandériák*, MGy, 1790, IV, 104–107, 104–105.

³⁷ Istvan HONT, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge, Mass., Belknap, 2005.

³⁸ PENKE Olga, *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák: a francia és a magyar felvilágosodás*, Bp., Balassi, 2000, 194.

fényben láttatja, ellentétbe állítva a keresztény, illetve republikánus erkölcsi rigorozitással.³⁹ Másfelől – a bandériumok viseletei kapcsán ez a domináns – káros „pompázásként”, amely pazarláshoz, elpuhultsághoz, ezen keresztül az erkölcsök romlásához, végső soron pedig a politikai közösség bukásához vezet.⁴⁰ A „luxus” tehát egyik értelemben sem pusztán gazdasági jelenség, hanem politikai és erkölcsi konnotációkat hordozó fogalom.⁴¹

A pazarlás megszüntetése és a mértékletesség megteremti az anyagi gyarapodás esélyét, amely aztán örökös dicsőséget szerezhet a nemzet számára. Pétzeli ajánlata erre a célra egy francia mintájú „Tudós Társaság”, amely elsősorban a magyar nyelv művelésén keresztül teremtene lehetőséget a hazafiság erényének gyakorlására.⁴² Decsy pedig arra tesz javaslatot, hogy a király engedélyével vármegyénként állítsanak fel egy-egy „nemes sereget”. Ezek a seregek nem csupán „mindenféle hasznos tudományokban” és a „szép mesterségekben”, de „az ifjúság nevelésről való tudományban” is jeleskednének, hiszen e nélkül „senki jó ember, jó hazafi, és jó keresztény nem lehet”.⁴³ A tudományok művelésével a nyelvet és az erkölcsöket pallérozó „nemesi seregekről” alkotott elképzelés persze nehezen hozható összhangba a véráldozat nemesi kiváltságokat megalapozó intézményével. A főként republikánus jelszavakkal fellépő bandériumot készek vérüket ontani a hazáért, amelyet 1790-ben elsősorban a hazatért korona testesít meg. Ez az érvrendszer az antik köztársasági erények felelevenítését hangsúlyozza, középpontban a fegyverhasználat és -birtoklás jogával.⁴⁴ Orczy József éppen ebben a kontextusban szólal meg a koronaőrzőihez intézett beszédében: „A hazánkhoz tartoztunk különös fedhetetlen hívtséggel, annak boldogulását és törvényeinknek állandóságát, hogy véreinkkel is készek vagyunk védelmezni, ezen ruházatunk is bizonyos jelensége, midőn veres színünk példázza, hogy vérünket hazánkért, törvényes szabadságunkért kiontani készek vagyunk [...]”.⁴⁵ Az önmagukat kormányzó szabad emberek csak egy szabad államban érhetik el a cselekvőképességnek azt a szintjét, amely az erényes cselekedetek végrehajtásához szükséges és ezeken keresztül a

³⁹ Istvan HONT, *The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury = The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, eds. Mark GOLDIE, Robert WOKLER, Cambridge, Cambridge U. P., 2008, 379–419, 380.

⁴⁰ PENKE, *i. m.*, 195.

⁴¹ HONT, *The Early...*, 379.

⁴² PÉTZELI, *A Koronát Őrző...*, 105.

⁴³ DECSI, *i. m.*, 393.

⁴⁴ J. G. A. POCKOCK, *Konzervatív felvilágosodás és demokratikus forradalmak: Amerika és Franciaország esete brit perspektívából = A koramodern politikai esztétörténet cambridge-i lát képe*, szerk. HORKAY-HÖRCHER Ferenc, Pécs, Tanulmány, 1997, 223–242, 239.

⁴⁵ *A koronaőrző nemesek naplója 1790-ből*, közreadja MÁRKI Sándor, Századok, 1881, XV, 335–343, 337.

dicsőséghez vezet.⁴⁶ Amíg a banderisták és a magyar ruhákba öltöző ünneplő nemesek egyértelműen a szabadság és hazafiság pozitív és aktívan cselekvő ideálját hirdetik, addig a „csinosodás” programja a „kevély szabadság, függetlenség helyett civilizált érintkezési formákat, nyugodt, derűs együttlétet, csiszolt és udvarias társalgást teremti”.⁴⁷ Az, hogy Decsy és Pétzeli a csiszoltság érvrendszerét republikánus toposzokkal keveri, jórészt azzal magyarázható, hogy kor politikai köznyelve a republikanizmus, így ha hatást akar valaki a műveivel kifejezni, kénytelen ezt a nyelvet is működésbe hozni.

A fenti példákból látszik, hogy a korona körüli ünnepi eseményeket, a koronaőrök és a nemzeti viselet kérdését a kor szerzői legalább három politikai nyelv segítségével próbálják meg értelmezni. Amíg a ruházatról szóló diskurzusban általában a republikanizmus a domináns beszédmód, addig a korona hazahozatala körüli ünnepi aktusok interpretációjában a republikánus nyelv szorosan összefonódik az „ösi alkotmányra” hivatkozó érveléssel. A nemesi bandériumok kritikája pedig jórészt a „csinosodás” nyelvéen szólal meg. A republikánus érvrendszer szerint a koronaőrök drága uniformisai régiek katonás erényeit és pompáját jelképezik. Ezt a pompát Decsy és Pétzeli – éppen a republikánus érvrendszer elemeit felhasználva és újraértelmezve – pazarló és társadalmilag káros luxusként ítéli el. Jól látható tehát, hogy a republikanizmus nyelve hatékonyan alkalmazható egymástól lényegesen eltérő politikai programok melletti érvelésre is.

⁴⁶ NELSON, *i. m.*, 194.

⁴⁷ KONTLER László, *Az állam rejtelvei: Brit konzervativizmus és a politika kora újkori nyelvei*, Bp., Atlantisz, 1997, 188.

A 18. SZÁZADI CIGÁNYSÁG TÖRTÉNETÉNEK KUTATÁSA FORRÁSOK ÉS SZAKIRODALOM*

Magyarországon a 18. században az igazgatási rendszer nagy változáson ment keresztül a Habsburgok uralkodása alatt. A rendek és az uralkodó közötti egyensúly, azaz a „rendi dualizmus” helyét elfoglalta a centralizációs törekvéseket is megfogalmazó „felvilágosult abszolútizmus”. Különösen Mária Terézia és II. József korszakában vezettek be sok reformot.¹

A reformok idején, különösen az 1760-as évektől a cigányok² elleni szabályozás is erősödött. A kiadott rendeletek különféle intézkedéseket igyekeztek fogantatni azzal a céllal, hogy a még le nem telepedett cigányok életmódját megváltoztassák és a földművelésből vagy kézművességből élő társadalmi rétegekbe integrálják őket. Ezek az intézkedések végső céljuk az adózóképes alattvalók számának növelése volt.³ A rendeletek például a vándorlás megakadályozásának céljával megtiltották a lótarast, új elnevezést adtak a cigányoknak („új magyarnak”, „új lakosnak”, vagy „új jobbágnak” neveztek őket). A cigányok tradicionális életmódja helyett ösztönözték, hogy gyerekek iskolában vagy céhmestereknél tanulja-

* 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 KOSÁRY Domokos, *Magyarok Európában III.: Újjáépítés és Polgárosodás 1711–1867*, Bp., Háttér, 1990, 31–35, 40–46, 150–157; KATUS László, *Magyarország a Habsburg Monarchiában 1711–1918 = Magyarország Története*, szerk. ROMSICS Ignác, Bp., Akadémiai, 2007, 488–772, főleg 519–538.

² Hogy hogyan kell hívni őket, az a jelen tanulmányban a történeti kontextustól függ. Ebben a cikkben a cigány kifejezést használok azért, mert a 18 századi forrásokban alig találkozhatunk a roma szóval. Kivételnak számítanak a néhány korabeli könyvben található cigány nyelvű szókincstárak, ahol olyan cigány szavak, mint ruma, rome vagy romé cigány férfit jelentenek, azonban ez még nem bizonyíték arra, hogy mindenki, akit cigánynak hívnak a korabeli forrásokban, azonosította magát a romával. Ilyen szókincstárakat találhatunk például a következő művekben: Samuel AUGUSTINI AB HORTIS, *Von den heutigen Zustände, sonderebaren Sitten und Lebensart wie auch von denen übrigen Eigenschaften und Umständen der Zigeuner in Ungarn*, Bratislava, Stúdió, 1994, 163–164; ENESSEY György, *A Tzigán nemzetnek igazi eredete, A tzigán nyelvről toldalék, valamint Tzigán végső veszedelme*, Bp., Magyar Mercurius, 2002, 116.

³ DOMINKOVITS Péter, *Cigányösszeírások Sopron vármegyében a 18. század második felében, Cigánysors: A cigányság történeti múltja és jelene I.*, szerk. MÁRFI Attila, Pécs, Cigány Kulturális és Köz-művelődési Egyesület, 2005, 51–69; SOÓS István, *Cigányper Sopronban: Adalékok Sopron és a cigányság XVIII. századi kapcsolatahoz I. rész*, Soproni Szemle, 1987, 225–236.

nak. A szocializációt és a letelepedést azzal is elő akarták segíteni, hogy a gyermekeket szüleiktől elválasztva egy másik helységben, egy paraszt alatt nevelték.⁴

Az említett intézkedések foganatosítása során a különböző szintű hatóságok sokféle forrást hoztak létre. A hatóságok vagy a cigányok környezete által készített ilyen forrásoknak óriási jelentősége van azért, mert ebben a korszakban a cigányok között szinte nem volt olyan, aki képes lett volna az írásbeli források előállítására.

Ebben a cikkben egyrészt a cigánysággal foglalkozó legfontosabb források néhány típusát fogom bemutatni, másrészt a 20. század második felétől mai napig közzétett azon szakirodalmakat szeretném áttekinteni, amelyekben ezek a források megtalálhatók.

Először a források típusainak áttekintésével kezdeném. A rendi korszakban keletkezett, cigányokra vonatkozó többféle forrással komolyan csak a 20. század második felében kezdtek foglalkozni és az első néhány évtizedben a cigányok történetének kutatása nagy részben csak olyan forrásanyagra támaszkodott, mint a cigányösszeírás, illetve a Helytartótanács és törvényhatóságok rendeletei.⁵ Az 1980-es évek végtől, néhány kutató fokozatosan említett más típusú forrásokat is. Az 1990-es évek végén, Nagy Pál egyik munkájában kimutatta, hogy ezen a tudományterületen több típusú forrást lehet hasznosítani, és több mint tízféle forrást számolt össze, például: peres iratok, szolgabírói iratok, személyleírások, missilisek, céhszabályzatok, inventáriumok, uradalmi levéltári iratok, anyakönyvek, népismereti szövegek stb.⁶

Kardos Ferenc a korabeli forrásokat három kategóriába sorolta aszerint, hogy a cigányok részt vettek-e a létrejöttükben. Egyrészt azok a források, *melyek nem igényelték a cigány közösségek semmiféle részvételét*; másrészt a források, *melyek a cigányoktól élőszóban kapott információkat felhasználva jöttek létre*, harmadrészt pedig a források, *melyek a cigányok megbízásából, akaratóból készültek*.⁷ Például a különböző hatóságokon belül készített törvényi források az első csoporthoz tartoznak, az összeírások pedig, amelyek a cigányok vizsgálatainak eredményeképpen jöttek létre, a másodikhoz.

Az alábbiakban tehát néhány olyan forrásról beszélek, amelyek a kutatásomban is fontos helyet fognak kapni és azt mutatom be, hogy hogyan hasznosították ezeket a korábbi kutatások és milyen megközelítési lehetőségeket vetettek fel.

⁴ TÓTH Péter, *A magyarországi cigányság története a feudalizmus korában*, Bp., Bölcsész Konzorcium, 2006, 48–53.

⁵ NAGY Pál, *A magyarországi cigányok története a rendi társadalom korában*, Kaposvár, Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola, 1998, 12; TÓTH Péter, *i. m.*, 7–8.

⁶ NAGY, *A magyarországi cigányok története...*, 13–19.

⁷ KARDOS Ferenc, „*Veszedelemes habok között látszátik életünk forogni*”: *Források a zalai cigányság 18. századi történetéhez*, Zalaegerszeg, Zala Megyei Levéltár, 2008, 9–10.

A cigányösszeírások

A 18. században, főleg 1760-as évektől a törvényhatóságok a cigányösszeírásokat rendszeresen elkészítették. Mai napig az ilyen összeírásokat használja több történész is. Mészáros László például a mai Bács-Kiskun megye egyes részeire vonatkozó 1768. évi összeírásokkal, Móró Mária Anna Baranya vármegye 1770-es években született összeírásaival, Szomszéd András pedig az 1770-es években készített Nógrád vármegyei összeírásokkal foglalkozott. Dominkovits Péter egykori Sopron vármegyei összeírásokat kezelt, Schleininger Tamás a Pest–Pilis–Solt vármegyei solti járás 1760-as és 1768-as összeírásait prozopográfiaileg elemezte stb.⁸ Nekik köszönhetően több helytörténeti vonatkozású adat került napvilágra. Az ilyen forrásokra alkalmazott hagyományos megközelítés az összeírás tartalmának bemutatása vagy statisztikai elemzése volt. Ennek a megközelítésnek egy olyan korlátja is van, hogy csak az összeírás elrendelőjének az érdekétől függött, hogy milyen adatot írtak be. Például az 1768-as, 1769-es év előtti cigányösszeírásokban a cigány gyerekek vagy asszonyok nevével ritkán találkozhatunk, mert a források előállítóit elsősorban az érdekelte, hogy mennyi adót fizetett egy-egy családfő, ráadásul sok vándorló cigány közösséget nem tudtak összeírni, ezért róluk ezen a módon nem sokat tudhatunk meg.⁹

Azonban olyan kutatás is folyt, mint Tóth Péteré, amelyben a szerző a miskolci cigányösszeírásokat a cigányokra vonatkozó másfajta forrásokkal összekötve a cigányok és környezetük közötti többoldalú kapcsolatot rekonstruálta.¹⁰ Ez a célkitűzés továbbra is elsődleges kutatási feladat marad, kiegészülve azzal, hogy a cigányösszeírások adatait a nem cigányok adataihoz és a helytörténeti forrásokhoz kapcsolva elemezzék, amint azt Dominkovits Péter is hangsúlyozta.¹¹

⁸ MÉSZÁROS László, *Bács-Kiskun megyei cigányságának történetéhez*, Bács-Kiskun megye múltjából, 1(1975), 133–143; MÓRÓ Mária Anna, *Mária Terézia cigányrendeletei és a Baranya megyei cigányösszeírások 1775–1779*, Baranyai Helytörténetírás, 1979, 205–302; SZOMSZÉD, András, *A nógrádi cigányság története az összeírások tükrében*, A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve, (13)1987, 157–207; SCHLEININGER Tamás, *A solti járásban letelepedett cigány családok összeírásai Mária Terézia korában = Szavak Szivárványa*, szerk. BÁRTH István, Baja–Kecskemét, A Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete–Bács-Kiskun Megyei Nemzetiségi Alapítvány, 2006, 51–81.

⁹ Lásd: SCHLEININGER, *i. m.*, 52–55, 75–76.

¹⁰ TÓTH Péter, *Cigányok Miskolcon a 18. század közepén*, A Herman Ottó Múzeum Évkönyve, (30–31)1993, 205–215.

¹¹ DOMINKOVITS, *i. m.*, 53–54.

A törvényi források

A továbbiakban a törvényi forrásokat, azaz a rendeleteket és statútumokat igyekszem röviden bemutatni. A cigányokkal foglalkozó 18. századi törvényszövegek rendelkezésre állnak az 1986-ban kiadott *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban* című forrásgyűjteményben.¹² Ezeket már felhasználták a hazai kutatásokban is. Bana József például a szabad királyi város kiváltságával rendelkező Győr 1746. évi statútumát mutatta be, Szabó László 1760-ban a Jászságban kiadott cigányrendeletet elemezte, Tóth Péter egyik kutatásában pedig Mária Terézia cigányokkal kapcsolatos rendeleteinek a felsorolását találhatjuk meg.¹³

Ezekből a kutatásokból több dologra is fény derül, például a hatóságok cigányokkal szembeni álláspontjára, a cigány csoportok törvényes helyzetére és kapcsolataira a hatóságokkal, illetve ezen kapcsolatok helybeli sajátosságaira vonatkozóan. Azonban a nagy részük csupán néhány iraton alapul. Az egy munkán belül több rendelet tartalmát bemutató kutatás egyelőre még ritka.

A peres iratok

A következő forrás a peres irat, amelyben vádlottként vagy tanúként, ritkábban magánvádlóként szerepelnek cigányok. Kardos szerint, ez a forrás a fent említett kettes típusú forráscsoporthoz tartozik. Ilyen forrásgyűjtemény már több kötettel megjelent Nagy Pál szerkesztésében.¹⁴ Soós István kutatása is elérhető, amelyben Sopron városának peres iratanyagával rekonstruálta a cigányokkal kapcsolatos bűncselekményekkel kapcsolatban a résztvevők kihallgatásának és magának a pernek a folyamatát.¹⁵

¹² *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*, szerk. MEZEY Barna, Bp., Kossuth, 1986.

¹³ BANA József, *Győr város kísérletei a cigányok megrendszabályozására 1746-ban = Cigánysors*, szerk. MÁRFI Attila, Pécs, Cigány Kulturális és Közművelődési Egyesület, 2005, I, 33–38; SZABÓ László, *Mária Terézia 1760/1761-es cigányrendelete a Jászságban*, Jászkunság, 1966, 125–132; TÓTH Péter, *Mária Terézia cigánypolitikája = Cigánysors...*, 39–44.

¹⁴ *Cigányperek Magyarországon, I rész: Korai perek (1506/1534–1715)*, szerk. NAGY Péter, Pécs, Agora, 2000; *Cigányperek Dél-Dunántúlon. 1796–1847*, szerk. UŐ, Szekszárd, Romológiai Kutatóintézet, 2001; *Cigányperek Magyarországon. II rész: Korai perek (1715–1758)*, szerk. UŐ, Pécs, Agora, 2002; *Cigányperek Magyarországon (1758–1787)*, szerk. UŐ, Szekszárd, Kerényi, 2003.

¹⁵ SOÓS, *Cigányperek Sopronban I. rész...*; UŐ, *Cigányperek Sopronban: Adalékok Sopron és a cigányság XVIII. századi kapcsolatához, II. rész*, Soproni Szemle, 41–44, 320–329.

Az ilyenfajta források feldolgozása nem korlátozódik a bűnözés történetének elemzésére. Nagy Pál szerint ezekből az anyagokból a cigányok értékrendjére, gondolatvilágára, életútjaikra és hétköznapi életük apró-cseprő dolgaira vonatkozó információkat is ki lehet hámozni.¹⁶ Tóth Péter egy varázsló cigányasszonnyal foglalkozó munkájában idézett olyan 18. századi peres iratokat, amelyekben a cigányok környezete tanúsította, hogy egy részük cigányasszonyokkal varázsolta-tott és ennek kapcsán a szerző hangsúlyozta, hogy a cigányok számára például a varázslás inkább a környezetük szempontjából volt fontos.¹⁷ De ilyen társadalomtörténeti vagy mentalitástörténeti megközelítés meglehetősen kevés van. Ezért is tartom fontos feladatnak, hogy a fennmaradt ismeretlen cigány peres iratokat feltárjuk, elemezzük és kiadjuk.

A kérvények

Végül a kérvényeket mutatom be. Ez a forrástípus, Kardos kategóriájában a hármas számú csoportozhoz tartozik. Ebben az esetben sem cigányok a létrehozók, hanem olyan személyek, mint a jegyzők, a tanítók, a deákok vagy éppen az írástudó mesterek stb., ám ezekben a szövegekben gyakran elbeszélték a cigányok kivánságait vagy bosszúságait is.¹⁸ Ezt a forrásfajtát is csak kevés munkában használták fel mindeddig. Az említett munkájában Tóth Péter az egyik kérelemből egy cigány mindennapi életéről szóló tájékoztatását idézte, azt, hogy például milyen közszolgálatot kellett teljesítenie egy zenész cigánynak Miskolcon vagy, hogy milyen károkat okozott neki egy árvíz.¹⁹ Szomszéd András pedig azt mutatta be, hogy a Nógrád vármegyei cigány „seregeknek”, egy vajdával kapcsolatban a vármegyeházára beadott panaszából, hogyan rekonstruálható a cigányok belső szervezete vagy a cigányok és a hatóságok közötti kapcsolatok.²⁰

¹⁶ NAGY, *A magyarországi cigányok története a rendi társadalom korában...*, 14.

¹⁷ TÓTH Péter, *A varázsló cigányasszony a XVIII. században*, Borsod-Abaúj-Zemplén levéltári évkönyve, (12–13)2005, 55–68.

¹⁸ KARDOS, *i. m.*, 10; NAGY, *A magyarországi cigányok története...*, 13.

¹⁹ TÓTH, *Cigányok Miskolcon...*, 212.

²⁰ SZOMSZÉD, *A nógrádi cigányság története...*, 185–187.

Különösen fontosnak tartom ezt a forrást azért, mert megérthetjük belőle azt, hogy hogyan reagáltak a cigányok a hatalom intézkedéseire, illetve milyen logika alapján álltak ellent ezeknek. Még kevés olyan kutatás van, amelyben maguk a cigányok mutatják be, hogy milyen hatással voltak az intézkedések az életükre és a környezetükkel való kapcsolatukra. A továbbiakban tehát fontos lenne minél több ilyen esetet feltárni és bemutatni, ezért az egyik legfontosabb feladatomban az ebben az irányban végzett szisztematikus levéltári kutatást tartom.

A fentiekben bemutatam a 18. századi cigányságra vonatkozó négy nagyobb forrástípust (azaz a cigányösszeírásokat, a törvényi forrásokat, a peres iratokat és a kérvényeket), illetve utaltam a korábbi történeti kutatások hozadékára is. Az utóbbi néhány évtizedben szerencsére egyre több forrást használtak a cigányok történetének kutatásában, de néhány forrástípus használatára nézve még csupán az első lépéseket tette meg a tudományosság.

A KIEGYEZÉST KÖVETŐ ÉVEK KATOLIKUS AUTONÓMIAMOZGALMA EGY REFORMVÁGYÓ PAP EMLÉKEZÉSE ALAPJÁN*

Amikor a kiegyezést követően időszerűvé vált az egyház és az állam viszonyának új elvek szerinti rendezése, 1848-hoz hasonlóan újra előtérbe került a katolikus autonómia gondolata. Az autonómiát, annak tulajdonképpeni jelentését és tartalmát azonban gyökeresen másként értelmezték a különböző érdekekkel bíró csoportok. Míg Eötvös József kultuszminiszter nyomán a liberálisok az új intézményt a papság és a világi hívek közös önkormányzataként képzelték el, az egyházi vezetés lényegében jogbiztosítási céllal kívánta azt, az állam által gyakorolt egyházi jogkörök átvételének szándékával. Ugyanakkor a radikálisok számára az autonómia az egyház demokratikus és nemzeti jellegű, gyökeres átszervezésének lehetőségét jelentette.¹ Az egyház számára az antiklerikalizmus térnyerése mellett nyugtalanítóként hathatott az is, hogy az alkotmányos rendezést követően, akár csak 1848-ban, mind határozottabban hallathatta hangját a reformvágó alsópapság is, amely az előbb Független Lapok, majd Autonomia, végül pedig Szabad Egyház című újság lapjain, a magyar nyelvű liturgia mellett, többek közt a cölibátus eltörlését, valamint a polgári ruha és a bajusz engedélyezését követelte.²

A székesfehérvári Kuti Márton előbb a fent említett lapok szerzőjeként kapcsolódott az autonómiamozgalomhoz,³ majd 1869-ben egyházmegyéje papságának választott képviselőjeként vehetett részt az autonómiát előkészítő kongresszuson, ahol a liberális oldal papi szónokaként szerepelt.⁴ Kuti elsősorban akkor hívta fel magára az országos közvélemény figyelmét, amikor felszólalásában egy olyan ultramontán egyházi pártról beszélt, amely végzetes harcot folytat a liberalizmus és a modern eszmék ellen „mint a szabadság, egyenlőség és testvériség kérlelhetetlen

* 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 SARNYAI Csaba Máté, *A katolikus autonómia megközelítési lehetőségei Magyarországon 1848-tól a századfordulóig*, Századvég, 21(2001), 85–101, 85–86, 93–98.

² HERMANN Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München, Aurora, 1973 (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 1), 444–449.

³ SZINNYEI József, *Magyar írok élete és munkái*, VII, Bp., Hornyánszky Viktor Könyvkiadóhivatala, 1900, 548–549.

⁴ HERMANN, *i. m.*, 449.

ellensége”.⁵ A liberális és a radikális sajtó Kuti iránti lelkesedését mi sem bizonyítja jobban, mint a konzervatív katolikus napilap, a Magyar Állam gúnyos megjegyzése, amely szerint a Pesti Napló többek közt azért közöl egy írást, hogy a „halhatatlan Martinus de Alba-Regia igen szép zöld koszorujába egy új káposzta levelet illesszen”.⁶

Az autonómia megvalósításában az 1870–71-es szervező kongresszus sem hozott eredményt. A gyűlés alkotta tervezet életre hívása ugyanis sem az egyházi, sem a világi hatalomnak nem állt érdekében, Simor János hercegprímásnak pedig afelől sem lehetett kétsége, hogy az első vatikáni zsinatot követően a pápa egyébként sem szentesített volna semmiféle, a centralizmussal szemben a partikularizmus irányába mutató intézményt.⁷ „Ha egyházzal végkép szakítani nem akarom, n[em] maradt fenn számomra semmi egyéb, mint hogy elhallgassak” – írja Kuti naplójában,⁸ amelynek első, jórészt 1874-ben írt kötetében tekint vissza az elmúlt évek eseményeire, így az ekkor már bukott mozgalomra is. Kuti naplója a szöveg személyes jellegéből fakadóan, igen sokat árul el egy reformvagyó pap egyházzal vallott gondolatairól, valamint az autonómiával kapcsolatos céljairól és motivációiról. Jelen tanulmány tárgyául épp ezek szolgálnak majd. Hangsúlyozni kell azonban az időbeli perspektíva jelentőségét is, hiszen a továbbiakban idézett és hivatkozott bejegyzések mindegyike 1874-ben, tehát évekkal a mozgalmat követően íródott.

Naplójában Kuti többször utal mind a saját, mind pedig általában az alsópapság rossz anyagi helyzetére,⁹ rámutatva ezzel arra a problémára, amely már 1848–49-ben is fontos indítóká volt a reformvagyó alsópapság mozgalmának.¹⁰ Kuti, hangsúlyozva az egyházon belüli hatalmas vagyoni különbségeket, a lelkeskedő papság anyagi nehézségeiért a püspököket okolja, akik, miközben „nyakig ülnek a föld javaiban és gyönyörűségeiben, addig a szegény alpapságot a vallásparancsolta önmegtartóztatáshoz utasítják”. Kuti szerint a változás, a változtatás gátja, hogy az

⁵ *A magyarországi kath. autonómiai előkészítő gyűlés naplója*, szerk. GÜNTHER Antal, Bp., Pesti Könyvnyomda-Részvény-Társulat, 1870, 22.

⁶ Magyar Állam, 1869. október 16.

⁷ HERMANN, *i. m.*, 449–452.

⁸ Székesfehérvári Püspöki Levéltár, No. 1513, Kuti Márton naplója, I (a továbbiakban: *Napló*), 70. – Az első naplókötet szövegének jelentős része, bár Kuti e kötetet is naplóként címezte, műfaját tekintve nehezen meghatározható: eleinte inkább önéletírás, majd később esszézerű bejegyzések is megjelennek.

⁹ *Napló*, 51, 151, 185.

¹⁰ SARNYAI Csaba Máté, *A radikális katolikus alsópapság követelései és az egyházi vezetés reagálása 1848-ban = Egyház és politika a XIX. századi Magyarországon: Nemzetközi történelmi konferencia előadásai 1998. május 27–28.*, szerk. BÁRDOS István, HEGEDŰS András, Esztergom, Esztergom–Budapesti Érsekség, Komárom–Esztergom Megye Önkormányzata, Kultsár István Társadalomtudományi és Kiadói Alapítvány, 1999, 57–82, 58.

alsópapság tehetetlen a „püspöki absoluthatalommal szemben”.¹¹ E gyakran hangoztatott probléma, vagyis a túlzott függés és kiszolgáltatottság,¹² egyik lehetséges megoldását a megfelelő autonómia megvalósításában látná, hiszen, mint naplójában írja, „ha püspöki kar egy valódi alkotmányos alapokra fektetett autonómiától nem iszonyodnák, előjogairól lemondana, az alpapság az autonómiában törvény által biztosított önállást nyerne, úgy hogy püspökével szemben nem eszköz, hanem jogokkal bíró ember lenne”.¹³ A radikális és a mérsékelt liberális elképzeléseknek megfelelő autonómia a kor demokratikus vívmányainak az egyházkormányzatban történő érvényesítésével, jelentősen megerősítette volna a lelkészkedő papság egyházon belüli pozícióit.¹⁴ Kuti épp a liberális törekvések támogatását hangsúlyozza a kongresszusi szerepével kapcsolatban, miközben arról is ír, miként próbálta őt Jekelfalusy Vince székesfehérvári püspök, hol fenyegetéssel, hol pedig hízelgéssel, eltéríteni álláspontjától.¹⁵

„Nem bíztam sem a primásban, sem a többi püspökben” – írja Kuti, és naplója alapján úgy tűnik, az egyházzal szemben a világi hatalom irányába próbált orientálódni, utal például a Deák Ferencnek írt leveleire, illetve a vele történő személyes találkozásokra.¹⁶ Deák egyébként személyesen vett részt az 1869-es előkészítő kongresszuson, ahol határozottan védelmezte a liberális javaslatokat.¹⁷ Amikor Kuti városi képviselőként támogatta a székesfehérvári katolikus népiskolák szekularizációját, majd e konfliktus következtében helyzete Jekelfalusyval szemben tarthatatlanná vált, a püspök megengyhülésének okát szintén Deák közbenjárásának tulajdonította.¹⁸ Kuti várakozása egyébként nem volt egyedülálló. Az Autonomia szerkesztősege, amely a viták során radikalizálódva mind távolabb került a hivatalos egyházi állásponttól, szintén a Deák-pártban látta a reformok végrehajtásának lehetőségét, miközben határozottan támogatta is azt.¹⁹ Igaz, a reformvagyó alsópapság már 1848–49-ben is jellemzően a világi hatalomtól várta az általa kívánt egyházi reformok előmozdítását.²⁰

Az autonómia gondolatát a kormány részéről felvető Eötvös, valamint a Kuti naplójában oly gyakran és tisztelettel említett Deák liberális elképzeléseitől azon-

¹¹ *Napló*, 51, 151.

¹² SARNYAI, *A radikális katolikus...*, i. m., 58.

¹³ *Napló*, 106.

¹⁴ TÖRÖK Jenő, *A katolikus autonómia-mozgalom 1848–1871: Adalékok a magyar liberális-katolicizmus történetéhez*, Bp., Stephaneum Nyomda, 1941, 111–113.

¹⁵ *Napló*, 47–49, 106–107.

¹⁶ *Uo.*, 55, 68, 176.

¹⁷ TÖRÖK, *i. m.*, 196.

¹⁸ *Napló*, 55.

¹⁹ TÖRÖK, *i. m.*, 143.

²⁰ SARNYAI, *A radikális katolikus...*, i. m., 78.

ban távol állt egy, az állam által az egyházra kényszerített reform. Az általuk elképzelt autonómia hatáskörébe egyébként is csak az egyház külső ügyei tartoztak, egy ilyen önkormányzat tehát nem dönthetett volna olyan egyházfegyelmi kérdésekben,²¹ mint például a cölibátus eltörlése, amely pedig a reformvagyó alsópapság jellemző követelése volt.²² Kuti naplójában egyébként őszintén vallott szerelmi életéről, miközben megfogalmazta, hogy „a nőtlen élet az egyházi pálya egyik legnagyobb szerencsétlensége”, majd a bűn forrásának nevezte a cölibátust,²³ ami egyébként meglehetősen gyakori érv volt a papi nőtlenséggel szemben.²⁴ Igaz, a kormányok, amelyek a korszakban elsősorban a kiegyezés rendszerének stabilizálására törekedtek, egyébként sem kívántak konfrontálódni a katolikus egyházzal. Az állam és az egyház elválasztását szolgáló fontosabb egyházpolitikai törvények, az 1890-es évekig legalábbis, épp úgy elmaradtak, mint a katolikus autonómia megvalósítása.²⁵

Kuti, aki naplója szerint mind a kongresszuson, mind pedig azon túl a „modern államért” küzdött, 1874-ben, amikor naplóját írni kezdte, becsapva érezte magát. Elkeseredve ír a kiegyezés után várt egyházi reformok elmaradásáról, Eötvös és a kormány ultramontánoktól való félelméről és meghátrálásáról, vagy épp arról, hogy Róma hívei „a legmagasabb körökben” továbbra is pártfogásra számíthatnak. „Kezdetben azt mondták, csak békében legyünk, nem lehet egyszerre oly nagy dolgot, minő az egyházi kérdés megoldani, legyünk mérsékeltek, majd lassan-lassan mégis czélt érünk. Így beszélt nekem maga Deák, midőn őt egy alkalommal meglátogattam. S most nyolc év után mire mentünk; hol állunk? Ott, hol az egyházi reformokat, a kath[olikus] kérdés megoldását még említeni sem lehet” – írja naplójában, később pedig kijelenti, hogy a Deák-párt bukásáért „egy könnyet sem” fog elhullatni.²⁶ A reformvagyó alsópapság egyébként valóban csak a világiak, a világi hatalom támogatásában reménykedhetett, amikor, ahogy az Kuti naplójából is kitűnik, azzal a főpappal szemben kívánt magának jogokat kivívni, amelytől az egyházban „egész sorsa s jövője”²⁷ függött. „Az alpapság teljesen püspökétől

²¹ TÖRÖK, *i. m.*, 118–119, 132–133.

²² SARNYAI, *A radikális katolikus...*, *i. m.*, 68–71.

²³ *Napló*, 22, 26.

²⁴ SARNYAI, *A radikális katolikus...*, *i. m.*, 69–70.

²⁵ FAZEKAS Csaba, *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*, (Műhelytanulmányok, 4) Miskolc, Miskolci Egyetem–Politikatudományi Intézet, 2008, <http://www.mek.oszk.hu/06700/06708/06708.pdf> (2012. 09. 01.), 12–15.

²⁶ *Napló*, 56, 67–68, 176, 203.

²⁷ Kuti kongresszusi kiállításával kapcsolatban írta a Pesti Napló, hogy „az őszinte meggyőződés hangján szólalt fel a szabadság érdekében, és férfias bátorsággal veté oda a kesztyűt az ellenfélnek (!), nem törődve vele, hogy az ellenfél ama hatalmas úr, kitől neki, a lelkésznek egész sorsa s jövője függ”. TÖRÖK, *i. m.*, 193.

függvén kevés kivétellel úgy gondolkodik, mint püspöke kívánja; a cselekvésben pedig még a másként gondolkodók is hódolnak a püspöknek. Ha az alpapságnak n[em] kell attól félnie, hogy az államtörvények őszinte tiszteletéért, reformtörekvéseiért püspökei agyon zúzzák; tömegesen a szabadelvű táborba csap át; míg így, mint folyton tapasztalom, azok is az ultramontánokhoz szegődnek, kik a mozgalmak kezdetén velünk tartottak.”²⁸ Amikor Kuti az idézett sorokat írta, egyrészt talán személyes elszigetelődésének okait is magyarázta. A székesfehérvári egyházmegye papságának egy része az 1869-es kongresszus idején közös nyilatkozatban határolódott el Kutitól,²⁹ majd az újabb kongresszusra már nem őt, hanem a püspök jelöltjét választották az egyházmegyei papság követének.³⁰ Másrészt az idézet az öngazolás szempontjából azért is fontos, mert amikor Kuti a naplójába jegyezte, már maga is hallgatott. A kor politikai erőviszonyaira vonatkozó, és az egyház határozott előretörését hangsúlyozó interpretáció, amely egyébként meglehetősen különbözik a hagyományos egyháztörténet-írás értelmezésétől,³¹ szintén ezzel az – egyébként a naplóban különösen fontos – öngazolással összefüggésben lehet érdekes. Így ugyanis Kuti nem egy visszaszoruló egyházzal szemben hajtott fejet, hanem egy olyan hatalmi erővel szemben, amelytől még Eötvös és társai is tartottak.

A reformvágyó alsópapság egyházfegyelmi és liturgikus reformokra irányuló követelése, valamint a világi hatalom segítségével és püspöki karral szemben megvalósítandó autonómia gondolata már nem a mérsékelt liberális, hanem a radikális elképzeléseket³² tükrözi. Az állami beavatkozás elvárásával összefüggésben érdekes, hogy miként gondolkodott Kuti az egyház és az állam viszonyáról. „Azon rajongók közé soha sem tartoztam, kik azt hiszik, hogy egyház és állam mint teljesen egyenjogú hatalmak állnak meg egymás mellett” – írja naplójában, és érvelése szerint nem helytálló az a nézet, amely szerint az állam csak az egyház külső ügyeibe avatkozhat be. Az állam számára ugyanis nem lehetnek közömbösek az egyház tanításai sem, amelyek akár ellentétbe is kerülhetnek az állami érdekekkel, ezért aztán az államnak joga, sőt alapvető felelőssége, hogy azokat is törvényekkel szabályozza. Az egyház azonban, véli Kuti, nem fogadja el az állami érdekek feljebbvalóságát, sőt célja „mindenkor az volt, hogy a politikai hatalmat is egészen magá-

²⁸ *Napló*, 68–69.

²⁹ Magyar Állam, 1869. október 13.

³⁰ *Napló*, 70.

³¹ Salacz Gábor a katolicizmus folyamatos pozícióvesztését hangsúlyozza egy olyan korban, amelyet áthatott az antiklerikalizmus, és amelyben az egyház csak az apostoli király jóakarátára és a főrendiház konzervatív többségére számíthatott. SALACZ Gábor, *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*, München, Aurora, 1974 (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 2).

³² TÖRÖK, *i. m.*, 111–113, 173–174.

hoz ragadja, s az egész világ fölött uralkodjék”.³³ Amikor a székesfehérvári plébános az állam egyházzal szembeni feljebbvalósága mellett érvel, lényegében az egyházellenesnek is minősített korszellem³⁴ hatása érezhető (ahogy az egyébként általánosan is elmondható az egyházkritikájáról). Bár Kuti e gondolatait évekkal a mozgalom kudarcát követően fogalmazta meg, az állam főségének implicit gondolata nélkül nehezen lennének értelmezhetőek a reformvágó alsópapság arra irányuló elvárásai, hogy az állam avatkozzon be az érdekében az egyház belső ügyeibe. Ami pedig Kuti radikalizmusát illeti, szerinte a Szabad Egyház, amelybe maga is írt, „hátrább állott szabadelvűségi tekintetben”, mint ő.³⁵

Kuti talán legradikálisabb, az autonómia ügyét is érintő gondolatait Rómával szemben fogalmazza meg. Naplójában például olyan, a „római curia” élén álló pártról ír, „mely görcsös kétségbeeséssel ragaszkodik az uralomhoz, mely a hatalmat minden áron kezei közt akarja megtartani, mely, mint legutóbb viselt dolgai is mutatják, inkább óhajt feltétlenül az eszkimók felett uralkodni, mint akarja a civilisált világot Krisztus szellemében szeretettel, észszerűen kormányozni”.³⁶ Róma „legutóbb viselt dolgai” itt minden bizonnyal az első vatikáni zsinat végzéseire vonatkoznak, de különösen a pápai csalhatatlanságot kimondó dogmára, amelyet a zsinaton a magyar püspökök közül egyedülként épp Jekelfalusy támogatott a szavazatával, és amely lényegében irreálissá tette az egyház liberális reformjának lehetőségét.³⁷ Amikor Kuti a zsinat ilyen következményeire utal, minden eddiginél súlyosabban fogalmaz: „a szabadelvű reformok az infallibilitási dogma után a katholicismusban lehetetlenek lettek; most más út nincs előttünk mint vagy a resignatio, vagy szakítás Rómával. És ha lassan is, de előbb utóbb ez fog a kath[olikus] világban bekövetkezni. Róma 1871-ben magát ölte meg, a jezsuiták midőn az égis vélték a pápát felemelni, pokolig sújtották őt”.³⁸ Megjegyzendő azonban, hogy Róma már 1864-ben határozottan szembefordult a liberalizmussal, amikor IX. Pius a kor tévedései közé sorolta annak alaptételeit.³⁹ Ezzel is magyarázható, hogy az ultramontanizmus kifejezés⁴⁰ a század utolsó harmadában már

³³ *Napló*, 107–108.

³⁴ SALACZ, *i. m.*, 11, 17.

³⁵ *Napló*, 65.

³⁶ *Uo.*, 34.

³⁷ TÖRÖK, *i. m.*, 210, 244–245.

³⁸ *Napló*, 110.

³⁹ KATUS László, *Liberális katolikusok és katolikus liberálisok Nyugat-Európában a 19. század derekán = Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*, szerk. SARNYAI Csaba Máté, Bp., Magyar Egyháztörténeti Enciklopédiai Munkaközösség, 2001, 17–28, 25.

⁴⁰ Az ultramontanizmus a Rómát a katholicizmus egyetlen központjának tekintő, a pápával szemben feltétlenül engedelmisséget követelő és eligazítást mindenben tőle váró katolikus irányzatot jelentette.

elsősorban pejoratív értelemben volt használatos,⁴¹ mint ahogy Kuti naplójában is lényegében a liberalizmusellenes-egyházias vonal szinonimája. Amikor Kuti a kongresszuson nyilvánosan is ultramontanokról beszélt, a Religio című katolikus lap meg is róttá, amiért szerinte az egyház ellenségeinek szóhasználatával élt.⁴²

Kuti gondolkodása, többek közt épp e római fejlemények hatására, „nevezetes változáson ment keresztül”, hiszen úgy véli, hogy az autonómia megvalósítása immár nem lenne más, mint „az ultramontanizmusnak szervezése, a római szék útjának egyengetése, a jezsuitizmus megörökítése”. Az államtól ekkor már nem az autonómia ügyének előmozdítását várja, az ugyanis neki a „csalhatatlan pápával” már nem kell, hanem azt, hogy erélyesen lépjen fel Rómával szemben. Mindezek után nem meglepő a katolicizmus ellen küzdő Bismarck iránti lelkesedése. Naplójában fel is teszi a kérdést, hogy vajon „nem fog-e az összes emberiség hálaival tartozni a férfiúnak, ki legveszedelmesebb ellenségét, szellemi elnyomórítóját törekszik földre sújtani, a lelki bilincsekből törekszik őt feloldani”?⁴³

Összegzőként elmondható, hogy Kuti naplójában a liberális autonómia gondolata, amely az alsópapság helyzetének javítását is ígérte, összekapcsolódott az általános egyházpolitikai reformok igenlésével. Az egyházzal elégedetlen plébánosra azonban a liberális eszmék mellett a kor antiklerikális gondolatvilága⁴⁴ is jelentős hatást gyakorolhatott. Látható volt továbbá, hogy Kuti „szabadelvűségi tekintetben” nem csak paptársain mutatott túl, hanem a mérsékelt, világi liberálisokon is. Amikor azonban „a modern haladott korról az egyház kibékítését követő” irányról írt,⁴⁵ mégiscsak az Eötvös által is vallott liberális katolikus gondolatot⁴⁶ képviselte.

A század első felében a liberális katolikusok, Lamennais és társai határozott ultramontánként még épp Rómától várták a szabadság eszméjének felkarolását. KATUS, *i. m.*, 17–21.

⁴¹ „Ultramontánnak, bigottnak tekintettek mindenkit, aki vallása parancsai szerint élt, aki nem mulasztotta el a vasárnapi szentmisét, megemelte kalapját templom előtt” – jegyzi meg a kor kritikájaként meglehetősen egyházas szemléletű munkájában Salacz Gábor. SALACZ, *i. m.*, 76.

⁴² TÖRÖK, *i. m.*, 195.

⁴³ *Napló*, 110, 112, 190.

⁴⁴ SALACZ, *i. m.*, 9–18.

⁴⁵ *Napló*, 29.

⁴⁶ TÖRÖK, *i. m.*, 59, 111.

KODIFIKÁCIÓ VAGY SZOKÁSJOG? SZALAY LÁSZLÓ, KEMÉNY ZSIGMOND ÉS SZÁSZ KÁROLY NÉZETEI*

A 19. század elejére Európa legtöbb országában s a tengerentúlon is a kodifikációs törekvések eredményeként évről-évre újabb törvénykönyvek láttak napvilágot, s ennek hatására a nép körében organikusán fejlődő szokásjog háttérbe szorult. Ezt a folyamatot a legtöbb helyen heves viták kísérték, melyek közül az egyik leghíresebb Németországban, Savigny és Thibaut között zajlott le.¹ Kérdésként merült fel, hogy az emberek alkothatnak-e egyáltalán komplex joganyagot, s ha igen, felválthatja-e egy újonnan létrehozott kódex az évszázados szokásokat. Szász Károly ez utóbbi primátusát vallotta, s a történeti iskola nézeteit közvetítve nagy hatással volt a nagyenyedi diákságra. Kemény Zsigmond a híres jogtanárról írott emlékbeszédében utalt arra, hogy ő is egyike volt azon tanítványoknak, akik kétségbe vonták a kor törvényalkotási képességét, s gyakorta vitáztak Savigny tanairól.² Szász történelmi jog melletti érveit azonban a kor egyik szintén kiváló jogtudósa, Szalay László bírálata alá vonta.

Szalay László kodifikációról vallott nézetei

A 19. század közepén a kodifikáció s a történeti jog antagonizmusaként leírható, nemzetközi méretű jogelméleti vita hazánk gondolkodóit is megosztotta. Szalay László a magyar büntető törvénykönyv kidolgozására kiküldött országos választmány jegyzőjeként szorgalmazta, hogy hazánkban is mielőbb elérhető legyen egy egységes, átfogó törvényanyag. Nézeteit *Codificatio*³ című tanulmányában összegezte, amely 1840-ben a Budapesti Szemle első és második kötetében jelent meg.

* 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 Lásd PESCHKA Vilmos, *Thibaut és Savigny vitája* = P. V., *Jog és jogfilozófia*, szerk. POPOVICS Béla, Bp., Közgazdasági és Jogi, 1980, 26–68.

² KEMÉNY Zsigmond, *Idősb Szász Károly* = K. Zs., *Sorsok és vonzások*, szerk. TÓTH Gyula, Bp., Szépirodalmi, 1970, 311–339, 337.

³ SZALAY László, *Codificatio* = Sz. L., *Publicistai dolgozatok*, Bp., Közgazdasági és Jogi, 1988 (az 1847-i kiadás reprintje), I, 19–90.

Szalay László abból indult ki, hogy az emberi ész segítségével hazánkban is megalkotható egy rendszeresen szerkesztett törvénykönyv. Szerinte az ész lép fel aktív cselekvőként „minden korban, ’s minden népnél”,⁴ s általa képesek az emberek arra, hogy a múlt eredményeinek figyelembevételével hozzanak létre új, komplex szabályanyagot. A kodifikációs iskola egyik alaptétele ugyanis az, hogy „minden kor lételét, világát szabadon és kénye szerint önmagából meríti”, nem pedig a múltból, mely, „a’ jelenkorra nézve holt valami”. Számukra a jelen a fontos, a múlt mellőzhető. Sőt „épen az joga és jelentősége a’ jelenkornak, hogy hozzáképest a’ mult visszahozhatlanul holt; ez megszünt jelentőséggel birni, bir pedig a’ jelen.”⁵ A múlttól ezen látásmód szerint élesen elkülönül a jelen, az idő ezáltal egységekre, korszakokra osztható. Az emberek mesterséges határpontokat jelölhetnek ki, szakadást eredményezve a múlt és a jelen eredményei között. A kodifikáció pártján állók a gyors, radikális változást sürgetve a múltban létező, organikusan fejlődő szabályanyagot kívánták felváltani – fordulópontként – statikus, konkrét jogi normákkal. Ez Szalay törvénykódex-definíciójában is hangsúlyos: „[a’] törvénycodex – azaz: a’ státuspolgárok’ magok és a’ státus közötti törvényes viszonyainak rendszeresen szerkesztett, magában bevezetett, és sanctióval ellátott könyve (nem gyűjteménye), természeténél fogva új korszakot ügyekszik megnyitni, a’ historiai elemnek ’s a’ fokokinti fejlődés’ szövedékének feloldatása által.”⁶ A kodifikáció hívei szerint ez azért is lényeges, mert a kusza, követhetetlen történeti jog helyébe ezáltal rendszerezett, világos, áttekinthető törvényanyag léphet.

Szalay éppen ezért kiemeli, hogy a kodifikációs munkálatok során mindenekeelőtt arra kell törekedni, hogy a törvényhozók egyszerű és konkrét törvényeket alkossanak, világos fogalmakat használjanak, ügyeljenek a tömörségre, s igyekezzenek a „fennségeknek jellemét adni a’ törvénynek, mi a’ lelket hódolatra bírja.”⁷ Azt tartaná üdvösnek, ha a rendszeres törvénykönyvet pontról pontra megtárgyalná az országgyűlésen, de elkészítését másra bíznák. Ismerteti Bentham erre vonatkozó javaslatait, s a hazai viszonyokat figyelembe véve – tekintettel az idő- és munkamegtakarításra –, egy választott testület (választmány) kijelölt tagját bízná meg az előkészítő munkálatok elvégzésével, s a tárgyalások levezetésével.⁸ Szalay tehát lehetségesnek tartotta azt, hogy az emberek jól használható, érthető, rendszeres törvénykönyvet szerkeszthessenek. Ez az álláspontja azonban összeütközésbe került a történeti iskola egyik alaptételével.

⁴ *Uo.*, 44.

⁵ *Uo.*

⁶ *Uo.*, 24.

⁷ *Uo.*, 90.

⁸ *Uo.*, 53–58.

Gustav Hugo, a híres göttingeni romanista 1788-ban a porosz törvénykönyv előkészítő munkálatai során megjegyezte, hogy „az emberi erő nem képes általános törvénykönyvet szerkeszteni”.⁹ Savigny hasonló álláspontot fogalmazott meg, szerinte ugyanis minden népnek más és más, saját joga van, mely a szokásjogból fejlődik ki a nemzetek ifjúkorában, a néphitből és a néperkölcsökéből, ezt követően pedig a törvénytudományból – tehát „mindig és mindenütt magokban működő erőkből, nem valamely törvényhozónak önkényéből”.¹⁰

Kemény Zsigmond nézetei a kodifikációról

Kemény Zsigmond elvetette a komplex, összegző, s minden jogesetre válaszul szolgáló törvénykönyv létrehozását. A szokásjog elsőbbségét hangsúlyozta, mely szerinte a nép szívveréből folyik és őstöneiből ered. Nézeteit *A kodifikáció és történelmi iskola*¹¹ című cikksorozatában összegezte, amely 1842 januárjában jelent meg az Erdélyi Híradó hasábjain.

Kemény Zsigmond abból indult ki, hogy egy közösségben valójában érvényesülő törvényeket lehetetlen emberi erő és ész által alkotni. „[A] törvény *kútféje*: a nép öntudatában rejlő kötelességről fogalmak; *próbaköve*: a végrehajtás lehetsége; *indítványozója*: a látszínre felmerülő érdekekből kifejtett szükség; *célja*: a társulati viszonyokban jelentkező jó iránynak csak annyiban kifejtése és a rossznak csak annyira gátlása, amennyiben s ameddig a tömegnek tekintély után indulása, tapasztalás szerint meg szokta engedni; *folytonos törlesztője*: a nép indolenciája s az eszméknek idegen árkokba indulása.”¹² Kemény szerint a törvények a nép öntudatából erednek, tehát a nép körében él egy, már eleve adott ismerethalmaz, a kötelezettségek kialakult rendszere. A törvény léte attól függ, hogy végrehajthatóak-e, teljesítésre, cselekvésre kényszerítenek-e. Előmozdítója, előterjesztője a felszínre kerülő érdekekből eredő szükség. Konkrét anyagalmaz tehát, melynek elemeit a ténylegesen felmerülő szükség rostálta. A nép öntudatában élő kötelességről alkotott fogalmak nem túlterjeszkedőek, de pontosan kijelölik az egyének magatartásrendjét. Autoritással rendelkeznek, ugyanakkor a helyes és helytelen meghatározásakor a tapasztalatra, a gyakorlatra építenek.

⁹ *Uo.*, 36.

¹⁰ *Uo.*, 36.

¹¹ KEMÉNY Zsigmond, *A kodifikáció és történelmi iskola* = K. Zs, *Korkívánatok*, szerk. RIGÓ László, Bp., Szépirodalmi, 1983, 18–31.

¹² *Uo.*, 20–21.

A történeti iskola szerint a kötelező szabályok organikusan fejlődnek, éppen ezért lehetetlen figyelmen kívül hagyni a múlt eredményeit. S mivel a múlt elválaszthatatlanul kötődik a jelenhez, az emberek által nem jelölhető ki mesterséges határpontok. Az idő számukra folytonos, nem törik meg. A múltra épül a jelen, az események folytonos sorban következnek egymás után. Kemény ezt egy szemléletes képpel igazolja: „[n]em magára áll a sima téren Csimborasszo, mint egy óriás kunhalom, hanem ezen legfelsőbb pontja földgömbünknek a testvérhegyek sorában valamivel emelkedettebb csúcs.” Majd megjegyzi, hogy „[h]asonlóképpen történik a politikai világban is. Megelőzött okok fölébe fokként tornyosulnak a következők rétegei, és az esetet az eseménytől nem különzi el nagy mélység vagy magasság.”¹³ A kodifikáció hívei szerint tehát helytelenül járnak el, amikor háttérbe szorítják az időben létező fokozatos átmenetet, és ahelyett, hogy tekintettel lennének a természetes módon egymás után következő fejleményekre, mesterséges határpontokat jelölnek ki. Kemény Zsigmond véleménye az, hogy azok „[k]ik nemünk történeteit könnyebb áttekintés végett korszakokra osztályozták, rendet hoztak ugyan a históriába, de zavart sok ember koponyájába.” Az átláthatóság miatt a történelemben elméletileg kijelölhetnek az emberek bizonyos egységeket, korszakokat, ez azonban a gyakorlatba nem vezethető át. Megjegyezte, hogy „azért, mert néhány tudós kimondá: »e percben új korszak kezdődik egy nemzet vagy az egész emberiség életében«”,¹⁴ a nép nem feledi múltját, egy lélegzetvonás alatt nem változik meg a lélek. Hiába jelölnek ki az emberek fordulópontokat, az idő lineárisan halad, s ezáltal a múlt folyamatosan hatással van a jelenre. Az idő folyamába az ember nem avatkozhat be, egyik pillanatról a másikra nem változik meg a világ.

A történelmi iskola hívei szerint a szokások természetes módon keletkeznek, csiszolódnak, vagy – haladva a társadalmi változásokkal – veszítik el jelentőségüket s törölődnek ki az emberek emlékezetéből. A kötelező szabály hazánkban a nép ajkán folytonosan tovább él, átadásra kerül, mindenki tudomást szerez róla s megérti: „[m]ert csecsemőkorban anyja és az imádságos könyv, dajka és mondák; férfikorban önbotlása, szomszéda és sógora példája taníták”. A szokásjog tehát a nép szívveréséből folyik¹⁵ s ezáltal mindenki számára könnyen érthető. Nem az észre alapoz, hanem a nép körében élő ismeretekre. Kemény kiemeli, hogy hiába törekednek a jogalkotók arra, hogy logikus, egyszerű s áttekinthető törvényeket gyártsanak, a létrehozott joganyag nem feltétlenül éri el a remélt hatást. „Az írott törvény világos lehet, de éppen azért homályba burkolt a zavart fogalmúak előtt. Abban ki-ki, ha

¹³ *Uo.*, 18.

¹⁴ *Uo.*, 19.

¹⁵ *Uo.*, 24.

olvasni tud, megegyezik, hogy a huszonöt betűt nevéen szólítsa, de hogy ezen varázsjelek által a lélek, az eszme mindennek megjelenjék, ez a mágiánál bajosabb mesterség volna.”¹⁶ A *ius scriptum* tehát csak az emberek meghatározott rétegeihez jut el, csak egy szűk kör ismerheti azok igazi tartalmát és helyes értelmét. A szokásjog ellenben a nép nyelvén szól, így a nép elsajátíthatja, megértheti és továbbhagyományozhatja.

Kemény éppen ezért lehetetlennek tartja, hogy a készülő általános törvénykönyv hazánkban teljes kiterjedésben gyakorlatba vétessék. Három kategóriával kell számolni szerinte a kódex életképes anyaga tekintetében. Egyrészt a nép körében élő, a társadalom mindennapi életéhez szükséges normákkal, melyek nem elsősorban írott formában vannak jelen, másrészt a már létező és fennálló joganyaggal, amely lehet írott, lejegyzett is, harmadrészt pedig a fejlődés, változás útján előállt helyzetet szabályozó joganyaggal, mely képes idomulni (beolvadni) a már meglévőkhöz. Kemény szerint „mi a többieket illeti, azok halva született gyermekei a jóindulat- és rossz számításnak”. Továbbá, ha a kódex „rugalmas és étellel bíró régi szokást vagy törvényt el is mellőzött lapjaiba iktatni, e tény által azokat a nép emléke tábláiról még le nem törleszté”. Számolni kell tehát azzal, hogy a nép körében élő szokások olyan erővel bírnak, hogy „a történelmi iskolában elősmert, a kodifikáció által megtagadott és kitiltott lappangó erőknek rontó és alakító működése”¹⁷ semmilyen módon nem korlátozható.

Szász Károly nézetei a kodifikációról

Szász Károly – a nagyenyedi kollégium Erdélyben és Magyarországon egyaránt komoly hírnevet szerzett jogtanára – az úzus, a szokásjog primátusát hirdette. Az ő közvetítésével ismerhette meg a történelmi iskola alapelveit, valamint Savigny szemléletmódját tanítványa, Kemény Zsigmond is, akinek cikksorozatában több ponton felismerhető a nagyenyedi tanár gondolkodásmódja. Szász Károly nézeteit 1836. szeptember elsején, a Magyar Tudós Társaság nagygyűlésén, *A szerzett törvények eredeti kútfejről* című előadásában fejtette ki, mely nyomtatott formában 1838-ban jelent meg először Budán, *A Magyar Tudós Társaság Évkönyveiben*.¹⁸

¹⁶ *Uo.*, 25.

¹⁷ *Uo.*, 27.

¹⁸ SZÁSZ Károly, *A szerzett törvények eredeti kútfejről*, A Magyar Tudós Társaság Évkönyvei, III, Buda, 1838, 131–155.

Szász Károly abból indult ki, hogy a „törvények eredeti csirája azokban az eszmékben vagyon, melyek a ’nemzet’ tömegében a ’helyesség’, illőség’, szabad’ és nem szabad’ képzetektől léteznek: ’s ezekből olly organikai szükségességgel fejlődik a’ szokási és írott törvény is, mint bimbó a’ rügyből, virág bimbóból, ’s végre a’ termés’ koronája, a’ gyümölcs, virágból.” Nézetei szerint tehát a nép, a tömeg tudatában a követendő magatartásminták normarendszert alkotva a törvények eredeti kútforrása. Továbbá a törvények természetes úton keletkeznek, nem pedig egyik napról a másikra a jogalkotók önkényéből. A törvényhozók feladata ezen látásmód szerint csupán annyi, hogy „a társaság erkölcsi organismusa által önként fejlett törvényi eszméket” kihirdessék.¹⁹ Ne alkossák tehát a joganyagot, mert az a nép körében magától alakul. A „szabadról vagy nem-szabadrólí képzetek alapja épp úgy be van oltva mindenkinek agyába és szívébe, mint a kétszer kettő négy”²⁰ – vagyis az emberek tudatában magatartásminták, *normák* léteznek. Ezek a *szokások*ban kerülnek alkalmazásra, melyek a konkrét élethelyzetekben meghatározott viselkedési formák követését várják el a társadalom tagjaitól. A *jogszokások* már a társadalom számára a mindennapi élet szabályozásra váró igényeit rendezik, s közhatalmi úton nem érvényesíthető kényszer áll mögöttük. A *szokásjog* már jogforrásnak tekinthető, a jogalkotás természetes megnyilvánulási módja, s ugyanúgy kikényszeríthető, mint az írott joganyag.²¹

Ez az organikus fejlődés nem szakítható meg Szász Károly szerint, még egy rendszeresen szerkesztett törvénykönyvvel sem. „Mondották ugyan némelly hevesebbek: be kell írni a’ törvénykönyvbe, hogy szokásnak [szokásjognak], bármi régi legyen is, nincs kötelező ereje”, a jogalkalmazók csak azt az írott joganyagot vegyék figyelembe, mely a rendszeresen szerkesztett törvénykönyvben megtalálható. Szász azonban kiemeli, hogy a *ius scriptum* mellett mindig „formálódni, létezni fog [...] egy-egy kis usus is”. Az emberek lehetetlen vállalkozása az, hogy egységes lezárt törvénykönyv megalkotására törekednek. A statikus, merev jogszabályok ugyanis nem képesek lépést tartani a társadalmi változásokkal. A felszínre törő szükség folyamatosan megújuló szabályanyagot követel meg. A jogalkotók tilalma ellenére szokásjog mindig is létezni fog az írott jog mellett. „[N]émelykor talán kísérni (’s ez a’ legjobb), máskor pótolni fogja az írott törvényeket (’s még ez is tűrhető eset); de legtöbbször nyirkálni, zavarni, változtatni fog azokon.”²²

¹⁹ *Uo.*, 154.

²⁰ *Uo.*, 151.

²¹ RÉVÉSZ T. Mihály, PÁLVÖLGYI Balázs, *Szokás, jogszokás, szokásjog*, <http://majt.elte.hu/Tanszerek/Majt/Magyar%20JogtorteNET/jogfejlodes/jogforras/jogforrasoktipusai.htm>, (2012. 11. 05.)

²² SZÁSZ, *i. m.*, 144–145.

Szász Károly éppen ezért kivitelezhetetlennek tartotta a rendszeresen szerkesztett kódex megalkotását, tökéletesen meg volt győződve arról, hogy „minden a’ köz életben előforduló esetek szabályos elhatározását magában foglaló codex, emberi körülmények között lehetetlen valami.”²³ Szükségtelen tehát törvénykönyvek gyártásával foglalkoznia az embereknek, mely körmönfont stílusával csak zavart okozhat.²⁴

²³ *Uo.*, 141.

²⁴ *Uo.*, 143.

A ZSIDÓBÜKK MINT BALLADA – ANNETTE VON DROSTE-HÜLSHOFF ELBESZÉLÉSMÓDJA*

„Minden műfaj jó, mondja Voltaire, kivéve az unalmast. De hát melyik az unalmas műfaj? Nagyobb terjedelmű lehet, mint az összes többi, és sok út vezethet oda. A legrövidebb út bizonyosan az, amikor egy mű nem tudja, melyik műfajhoz tartozzék vagy tartozik. Voltaire sosem járta ezt az utat?”

*Athenäum töredékek, 324.*¹

A Morgenblatt für gebildete Leser című folyóiratban jelent meg 1842. április 22-től május 10-ig 16 folytatásban először a *Die Judenbuche* című elbeszélés.² Azt nem lehet biztosan meghatározni, hogy – ahogyan a németek nevezik – a Droste mikor kezdett neki az írásnak, annyi viszont bizonyos, hogy levelezésében már 1837. augusztus 4-én hallunk Friedrich Mergel bűnügyi történetéről. A költő a „Stoff”-ot megtörtént események alapján írta meg, hogy pontosan mely életesemények szolgálták ehhez ihletőül,³ most nem elemezzük: egyfelől már rengetegen írtak róla, másfelől nem szeretnék pozitívista elemzésbe bocsátkozni. Meglehetősen nehéz egy olyan műről, mely Németországban a leglényegibb kötelező olvasmányok egyike,⁴ újat mondani.

Az elbeszélés kriminalisztikus, misztikus-kísérteties cselekménye még romantikus, de a B. falubeli parasztok lelki vívódásainak, pszichikai szenvedéseinek az ábrázolása már a realista prózairás sajátja, némi merészséggel azt is kijelenthet-

* 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 August Wilhelm SCHLEGEL, Friedrich SCHLEGEL, *Válogatott esztétikai írások*, vál., szerk., bev., jegyz. ZOLTAI Dénes, ford. BENDL Júlia, TANDORI Dezső, Bp., Gondolat, 1980, 327. Bár a Schlegel fivérek e töredékben levezetett logikájának helyessége megkérdőjelezhető, mindenesetre – ironia segítségével – jól szemlélteti a német romantika programjának univerzalizálás-elvét.

² Winfried FREUND, *Annette von Droste-Hülshoff, Die Judenbuche*, Hollfeld, C. Bange, 2007⁴ (Königs Erläuterungen und Materialien, 216), 19.

³ *Uo.*, 19–20.

⁴ *Uo.*, 5.

nénk, hogy naturalista jegyek is érzékelhetők Droste művében.⁵ Maga Droste *A zsidóbükköt* csak elbeszélésként emlegette, soha nem adott meg pontosabb műfaji meghatározást, csak 1876 óta, mikor a *Deutscher Novellenschatz* gyűjteménybe bekerült a mű, nevezzük mi is novellának.⁶ Mégis, ez egy ballada. Pontosabban egy ballada prózaformában. Meglepőnek tűnhet állításunk, de talán Droste esetében mégsem annyira az, hiszen e legjelentősebb művén kívül csak két kisebb prózai munkát alkotott (*Bei uns zu Lande auf dem Lande*. [Fragment, Nachlass] 1862; *Westfälische Schilderungen*. 1845.), az összes többi műve a líra műnemébe sorolandó, műfajukat tekintve pedig – általában – gondosan megformált balladákról van szó.⁷ Ezek a balladák dramatikusan kiélezett jelenetekben társadalmi és történelmi kríziseket jelenítenek meg. Gondoljunk csak a *Die Vergeltung* (1840), a *Der Tod des Erzbischofs Engelbert von Köln* (1841) vagy a *Der Knabe im Moor* (1841) címűekre. Ezeket a balladákat azon időintervallumban írta (1837–1842), amely alatt a *Die Judenbuche* narrációján dolgozott. Így az biztos állítható, hogy a balladai forma (forma alatt értem a belső formát is) sajátosságai hatottak rá. *A zsidóbükk* láthatóan, mind tartalmában, mind szerkesztésmódjában, struktúrájában, mind pedig eszmei mondanivalójában szoros rokonságot mutat a ballada attribútumaival. A következőkben ezt, a Németországban kötelező olvasmányt egy Magyarországon ugyancsak (és nemcsak) az iskolakánonban lévő klasszikus műveivel hasonlítom össze. Arany János írta a legkiválóbb magyar nép- és műballadákat, mely utóbbi – mondhatni – ez idő óta kanonizált. Most vegyük szemügyre a hasonlóságokat, először csak a műfajelméleti sajátosságokat, később pedig az egyes művek konkrét narrálási technikáit.

A ballada lételeme – általában – a krízis, a válság. *A zsidóbükk* ugyancsak krízisek sorát tárja a naiv olvasó elé. A ballada nemcsak lírai és drámai, de epikus elemeket is tartalmaz. Ezen a ponton pedig valamit szükséges megemlítenünk. Friedrich Schlegel a 116. fragmentumban, mely a romantikus poézis velejéről szól, így fogalmaz: „A romantikus költészet progresszív egyetemes poézis. Rendelgetése nem csupán az, hogy a költészet valamennyi, egymástól különválasztott műfaját újraegyesítse, és a poézist a filozófiával és a retorikával kapcsolatba hozza. E költészet szándéka és feladata poézist és prózát, [...] hol összevegyíteni, hol

⁵ *XIX. századi német elbeszélők*, vál. GYÖRFFY Miklós, Bp., Európa, 1983, 1013. Ez persze nem meglepő, hiszen majd minden mű, melyet a legkarakteresebb vonásai alapján egy adott irodalmi korszakba besoroltunk, hordoz magán más korszakra jellemző vonásokat is. Ez a problematika pedig már a korszakolás önkényességéé.

⁶ FREUND, *i. m.*, 19–20.

⁷ *Uo.*, 14.

egyéolvasztani.”⁸ Ilyesféle egyetemesség jellemzi a német romantika mesterdarabjait, gondoljunk csak Hoffmann 1816-ban megjelent *A homokember* című elbeszélésének levelekkel dúsitott szerkesztésmódjára, Joseph von Eichendorff 1819-ben napvilágot látott *Das Marmorbild* című versekkel sűrűn tűzdelt novellájára, vagy Goethe *Werther szerelme és halála* című (Szabó Lőrinc fordításában) „levélregényére” („Briefroman”), amely 1774-ben jelent meg először, amikor Friedrich Schlegel még csak kétéves volt. *A zsidóbükk* ugyancsak magán viseli az imént felvázolt műfajokat egybemosó jellegzetességeket: szerepel benne egy dal (vers), egy levél és az elején egy mottóvers, melyet bár paratextusként célszerű értelmeznünk, mégis szükségszerű elhelyütni megemlítenünk, hiszen koherensen hozzátartozik a novella interpretációs lehetőségeihez.

A másik oldalról, a ballada oldaláról megközelítve a kérdést, az alábbiakat állapíthatjuk meg. Goethe a balladában a költészet őstojását látta (das Ur-Ei der Dichtung),⁹ ahol a később szétválasztott műnemek – a líra, az epika és a dráma – még egyben voltak. Habár a ballada primer a lírához tartozik, ennek ellenére mindhárom műnem sajátosságai megtalálják benne a maguk helyét. Dramatikai sajátága az, hogy elevenen, feszített lélekállapotban, krízisszerűen és dialógszerűen, mintegy színmű stíljében megírt, epikus jellegzetessége pedig az, hogy elbeszélő, elmesélő, történetet narráló, leíró jellegű. Tehát az efféle univerzalitás a ballada és a drostei egyszerre- prózai és lírai elbeszélésmód közös jegye. Összefoglalva azt is mondhatnánk: a ballada tragédia versben, dalban elbeszélve,¹⁰ amelynek egyes elemei ködben, sötétségben maradnak. Ez a balladai homály több mindenkől fakadhat, például az elliptikus konstrukcióból, a folytonosan megtört elbeszélésmódból, az elbeszélői, lírai hang megbízhatatlanságából és így tovább. Droste narrátora

⁸ A. W. SCHLEGEL, F. SCHLEGEL, *i. m.*, 280. Az eredeti szöveghelyet lásd: „Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen, den Witz poetisieren und die Formen der Kunst mit gediegnem Bildungsstoff jeder Art anfüllen und sättigen und durch die Schwingungen des Humors beseelen. Sie umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehrere Systeme in sich enthaltenden Systeme der Kunst bis zu dem Seufzer, dem Kuß, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosem Gesang”. Friedrich SCHLEGEL, *Charakteristiken und Kritiken (1796–1801)*, hrsg. Ernst BEHLER, München–Paderborn–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh, 1967, II, 182.

⁹ Bár Goethe ezen tétele (is) – amely a költészet geneziséát a balladában látja – erősen megkérdőjelezhető, mégis, számunkra most a ballada különböző műfajok sajátosságait implikáló műfaji ismérve a releváns.

¹⁰ A ballada tematikai szempontból és a szövegekben uralkodó esztétikai minőség szerint megkülönböztetett alműfajairól lásd SZERDAHELYI István, *Műfajelmélet mindenkinek*, Bp., Akadémiai, 1997, 241–242.

narrál, de szó szerint sokszor csak elbeszél egy-egy releváns cselekvéssor mellett, azaz mondja a sztorit, de soha nem mondja ki explicit azt, amire kíváncsi az olvasó. Ez az „implicit fokozás” – amely a krimi-történetek sajátja – az olvasó számára specifikus és olvasás közbeni permanens krízispercepciót eredményez. Szerkezeti-
leg Droste szövege öt nagy fejezetre tagolt, amely felosztás kronológiai tagolás is: a fejezetek között pár év vagy évtized mindig eltelik. Ez a szövegstruktúra pedig a narrációs ellipszist erősíti, amely a novella esetében ugyancsak hozzájárul a feszültség fokozásához, az olvasó krízisészleléséhez.

A ballada egyik elemi vonása, hogy az embereket kiélezett lelkiállapotban, morális szituációkban ábrázolja, és gyakran a megzavarodott, megtérbolyult, elborult akár megcsalt elmét mutatja be. Ez mind az Arany-balladákban, mind a Droste-novellában jelen van. Figyeljük meg a kérdést közelebről. Kappanyos András Arany balladáit elemezve arra a következtetésre jut, hogy a ballada sajátossága az, hogy a hős megsérti a társadalmi konvenciókat, és ezért bűnhődnie kell.¹¹ A bűnhődésnek – véleménye szerint – három előfordulási módozata lehet. Kivált fontos észrevennünk, hogy e három bűnhődési forma mindegyike jelen van a novellában.¹²

A bűnhődés egyik fajtája az, amikor a hőst a bűne miatt a társadalom kirekeszti.¹³ Az elbeszélésben a zsidó Aaron meggyilkolása után, azaz a narráció harmadik halálesete után Friedrich Mergelnek menekülnie kellett, mert gyanússá lett. Bár a novella értelmezési keretei megengedik, hogy őt tekintsük Aaron gyilkosának, ez mégsem állítható biztosan. Az *V. László* című Arany-balladában V. László hasonlóan népe dühét, haragját – a természeti erőknél – véli felfedezni:

„Miért zúg a tömeg?
Kívánja *eskümet?*”
„A nép, uram király,
Csendes, mint a halál,
Csupán a *menny* dörög”.¹⁴

¹¹ KAPPANYOS András, *Ballada és románc = A magyar irodalom története, 1800-tól 1919-ig*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, VERES András, Budapest, Gondolat, 2007, 398.

¹² A tragikus hősök saját jellemükhöz, erkölcsiségükhöz való ragaszkodása teszi szükségsszerűvé azok bukását: Hegel tétele szerint a külső esetlegességek vagy viszonylagos körülmények ebben nem játszhatnak szerepet. Lásd SZERDAHELYI, *i. m.*, 209. A következő három bűnhődési forma felfejtése is ezt erősíti.

¹³ KAPPANYOS, *i. m.*, 398.

¹⁴ ARANY János, *Kisebbségi költemények*, gond. VEKERDY Tamás, Bp., Szépirodalmi, 1986, 231.

A második bűnhődési forma az, amikor a hős elméje megbomlik, s ezzel fizet bűnéért.¹⁵ Azt hiszem, most a novella legérdekesebb pontjához érkeztünk, oda, ahol Niemand Johannes megjelenik, aki Johannes Friedrich pártfogoltja és Simon törvénytelen gyermeke. Annyira hasonlít Friedrichre külsőleg, hogy az anya, Margret Semmler össze is keveri őket egymással. Belső tulajdonságokban viszont – első pillantásra úgy tűnik – nem egyeznek annyira: Friedrichkel ellentétben Johannes nagyon szerény, akarattalan és hiszékeny. Ez a „Niemand” a hivatkozott, kérkedő Friedrich valódi állapotát tükrözi. Johannes családneve azt szimbolizálja, hogy az apja soha nem fogadta őt el fiának. Friedrich a falu snájdíjja, számára a külső sokkal fontosabb, mint a belső értékek. Ennek ellenére Friedrichben tovább él a „niemand”, Johannes Niemand alakja, aki annak előtte volt. A két figura egyazon személynek tűnik: a kinézetük is azonos, és látszólag egy lélek is tartozik hozzájuk. Nem feladatunk jelen esetben ezt a Doppelgänger-effektust közelebbről vizsgálni, amelynek dichotomikus volta, kétértelműsége éppen a balladai homálylyal rokon, de annyit fontos még megjegyeznünk, hogy Droste narrátora egyáltalán nem mondható megbízhatónak. Az persze interpretációs kérdés, hogyan értelmezzük Friedrich és Johannes alakját: egyben vagy külön s testileg avagy lelkileg. Az elbeszélő megbízhatatlansága mindenesetre vitathatatlanul biztos: Droste narrátora mesél, de – ahogyan már említettük is – az intradiegezis¹⁶ valóságának explikálása (gondoljunk itt a gyilkos tettekre) soha nem történik meg a cselekmény folyamán. *A zsidóbükk* olvasójának bizonytalanságérzete a megbízhatatlan narrátor elbeszélői hangjából és a cselekmény kísértetiességből származik, amely egy tipikus romantikus ismérv, valamint a faluban lévő izolatív életmódból, regresszióból, amely pedig a Biedermeier sajátja.

Az extradiegetikus narrátor¹⁷ folyamatosan gyanússá teszi, elbeszélésmódjával állandóan két(ség)es helyzetbe állítja a szereplőket, ennek ellenére nem derül ki – még a mű végén sem – , hogy ki a gyilkos.¹⁸ Amiképpen azt a Szabó Lőrinc fordította mottóvers is az előbbieket sugallja:

¹⁵ KAPPANYOS, *i. m.*, 398.

¹⁶ Az első szintű fikció. Az elemzés Gérard Genette narratológiai terminológiáját is felhasználja.

¹⁷ Extradiegetikus narrátor alatt az extradiegezis síkján elhelyezkedő, azaz a cselekménybe be nem avatkozó, azon kívüli elbeszélői instanciát értjük.

¹⁸ Ehhez a következő tanulmányt érdemes elolvasni: Winfried FREUND, *Der Mörder des Juden Aaron: Zur Problematik von Annette von Droste-Hülshoffs Erzählung Die Judenbuche = Wirkendes Wort* 1969/19, 244–253.

Te, boldog ember, ki fényben születél
és jámbor kéz ápolt védenca lettél:
tilos itélned, mérleghez ne nyulj!
hagyd a követ, saját fejedre hull!¹⁹

Tehát mikor Aaront, a zsidót holtan találják a Zsidóbükk²⁰ alatt, Friedrich nyomban gyanúba keveredik. Miközben lakóházában a csendőrök keresik őt, hogy letartóztassák, kiugrik „Niemand Johannesszel” az ablakon. Később – egy levélből (sic!) – kiderül a csendőrség számára, hogy egy „harmadik” személy volt az elkövető, igaz, az (balladai) homályban marad, hogy -az itt említett gyilkosság és Aaron esete ugyanaz-e. Friedrich (és Johannes) viszont ezután sem kerülnek elő. Először 28 évvel később, 1788 Szentestéjén, amikor már az emberölés tette rég elévült, tért vissza B. faluba meglehetősen meggyengülve, megöregedve Mergel „vagy” Johannes magyarországi török fogságából.²¹ Lelkileg láthatóan megtört, bolondként, örülként viselkedett. Bizonyos értelmezői pozícióból tekintve őt nem meggyilkolták, hanem saját magát akasztotta fel végül a Zsidóbükkre. Öngyilkosságában a zsidógyilkosságra figyelmeztető ítélet teljesedik be, amelyet Aaron hitársai haragjukat kifejezendő a fa törzsébe véstek: „Ha idejössz, utólér, amit velem tettél!”²² Friedrich/ Johannes belső szenvedésének a következménye az önkezü halál. Lelkiismerete egyre erősebben nyomasztotta, lelki beteg lett, a sorsszerű végzetét várta: „Egy gyermek látta, amint a Bredei erdő szélén ült és kanalat faragott; »de egészen kettéhasította«, mondta a kislány”.²³ Egyszer annyira gyötörte a lelkiismeret, hogy gyónni akart, mivel Brandis erdészt éjszaka rossz útra terelte, és ezért az meg is halt. Ezen olvasat szempontjából kijelenthetjük, hogy a pszichikai megbetegedése, belső vívódásai miatt kellett meghalnia.

Amiképp ez az *Ágnes asszony* című Arany-balladában is jelen van: Ágnes asszony férje halála miatt megzavarodott, lelki beteg lett. A gyilkos személye itt is – ahogyan *A zsidóbükk*ben is – homályban marad, a narrációból azonban biztosra vehetjük, hogy Ágnes valamilyen módon bűnös, ezért is zavarodott meg, és ezért mossa az emberölés szimbólumát, a véres lepedőt a tiszta, minden mocskot elmosó patakban, hogy úgy a lepel, mint erkölce újra tiszta lehessen.

¹⁹ Annette von DROSTE-HÜLSHOFF, *A zsidóbükk, Erkölcskép a vestfáliei hegyekből*, ford. SZABÓ Lőrinc, Berlin–Dahlem, Niels Kampmann, 1941, 5.

²⁰ Szabó Lőrinc fordításában következetesen nagy kezdőbetűvel írja a Zsidóbükk lexemát, így a dolgot is ezt teszi.

²¹ A történet ezen állítása (is) természetesen fikcionális: ez időben nem volt Magyarországon török uralom.

²² DROSTE-HÜLSHOFF, *i. m.*, 70.

²³ *Uo.*, 67.

Ágnes asszony a patakban
Fehér lepedőjét mossa;
Fehér leplét, véres leplét
A futó hab elkapdossa.
Oh! irgalom atyja, ne hagyj el.²⁴

Amikor a törvényszék előtt áll, így szól:

„Méltóságos nagy uraim!
Nézzen Istent kegyelmetek:
Sürgetős munkám van otthon,
Fogva én itt nem ülhetek.”
Oh! irgalom atyja, ne hagyj el.

„Mocsok esett lepedőmön,
Ki kell a vérfoltot vennem!
Jaj, ha e szenny ott maradna,
Hová kéne akkor lennem!”
Oh! irgalom atyja ne hagyj el.²⁵

A bírák meglepődnek, mikor ezt hallják:

Csendesség van. Hallgat a száj,
Csupán a szemek szavaznak.²⁶

A német fordításban ez a kép rímmel narrált:

Stille herrscht; die Lippen schweigen:
Doch die Augen Alles sagen.²⁷

²⁴ ARANY, *i. m.*, 255.

²⁵ *Uo.*, 257.

²⁶ *Uo.*

²⁷ Johann ARANY, *Frau Ágnes: Ballade*, übers. Karl GÖNDÖR, Bp., Martin Bagó und Sohn, 1883, 23.

Ágnes asszony szemlátomást megőrült, ezért megkegyelmeznek neki:

„Eredj haza, szegény asszony!
Mosd fehérre mocskos leped;
Eredj haza, Isten adjon
Erőt ahhoz és kegyelmet.”
Oh! irgalom atyja, ne hagyj el.²⁸

A harmadik és egyben az utolsó bűnhődési forma, amikor egy felsőbbrendű hatalom, akár egy transzcendentális erő méri ki rá a büntetést.²⁹ Itt arra gondolunk, amikor az öreg Hermann Mergel szelleme kísérti a falubelieket, és a tóba csalogatja őket: „Az öreg Mergel a Bredei erdő kísértete lett; mint lidérc, hajszál híjján a zelli katlan tavába csalt egy részeg; a pásztorfiúk, mikor éjszaka a tűzük körül kuporogtak és az erdők mélyéből sivalkodtak a baglyok, időnkint egész érthetően hallották töredezett szavait: „»Hallod-e, lelkem, Lizikém?«, és egy titkos favágó, aki elaludt a nagy tölgy alatt és akit ott lepett az éjszaka, ébredéskor látta, hogy Mergel dagadt, kék arca lesi az ágak közül.”³⁰ Fontos megemlíteni, hogy Drosténál a természet mindig – nemcsak itt, de a balladáiban is – releváns szerephez jut. A novellában a természet minduntalan a gyilkosságok tanújaként és bírójaként lép föl. A falubeliek tettei és az őket körülvevő „természet természete” az elbeszélésben erősen összefügg: egyenes arányosságban állnak. Ha az emberek belső igazságérzete elvész, akkor az ember és a természet „együttélése” is zavarttá válik, amiképpen a példában láttuk.

Arany *Hid-avatás* című balladája a transzcendentális megjelenésének fent említett szempontja szerint igen hasonlít *A zsidóbükkre*. Ebben a holtak, holt lelkek árnyai fel-felszöknek a Duna tükrére, s elmondják, megmutatják, miért és hogyan lettek öngyilkosok:

Kél egy-egy árnyék a habon:
Ősz, gyermek, ifju, hajadon.
Elébb csak a fej nő ki állig,
S körülforog kíváncsian;
Majd az egész termet kiválik
S ujjonganak mindannyian:
„*Uj hid!* avatni mind! vigan.”

²⁸ ARANY, *Kisebb...*, 257.

²⁹ KAPPANYOS, *i. m.*, 398.

³⁰ DROSTE-HÜLSHOFF, *i. m.*, 16.

„Jerünk!... ki kezdje? a galamb-pár!”

Fehérben ifju és leány

Ölelkezik s a hídon van már:

„Egymásé a halál után!”

S buknak, - mint egykor igazán.³¹

A német átköltés ismét magas esztétikai értékkel bír:

Wer springt als erster von uns allen?«...

Ein Liebespaar in Weiß erscheint,
schwebt hoch zur Brücke, läßt sich fallen

und ruft umarmt: »Im Tod vereint!

Die Welt war unsrer Liebe feind!«³²

Az Arany-balladák majd egyidősek a Droste-balladákkal. Kívánatos és fölöt-
tebb ígéretes lenne összevetni a költő szoros értelemben vett lírai alkotásait ezzel
a prózai munkájával. Ebből a rövid előadásból – a többi közt – az is kitűnni kívánt,
miképpen ír egy lírikus prózát, hogyan válik egy költő íróvá. Maga Droste írja
egyik levelében: „Ich finde, dass meine gedruckte Prosa recht gut macht, besser
und origineller als die Poesie...”.³³ Azt pedig, hogy a *Die Judenbuche*, Szabó Lő-
rinc fordításában *A zsidóbükk* honnan nyerte magas esztétikai értékét, miért vált
nemcsak világirodalmi klasszikus alkotássá, de iskolai kötelező olvasmánnyá is,
talán nem helytelen éppen ebben az imént felvázolt entitásában keresni. *A*
zsidóbükk és az említett balladák elemzése véget ér, vagy inkább folytatódik, ép-
pűgy, ahogyan azt a romantikus költészetforma megkívánja: „még levés közben,
alakulófélben van; ez sajátos lényege éppen: hogy örökké csak alakulhat, kész és
befejezett soha nem lehet.”³⁴

³¹ ARANY, *Kisebb...*, 431.

³² János ARANY, *Brückenweihe*, übers. Martin REMANÉ = János ARANY, *Gedichte* (Schätze der ungarischen Dichtkunst, VI), Bp. Corvina, 1984.

³³ FREUND, *i. m.*, 19. Saját fordításomban: „Úgy hiszem, hogy a megjelent prózám valóban jól sikerült, jobb és eredetibb, mint a költészet”.

³⁴ ARANY, *Kisebb...*, 431.

NÉMET NYELVŰ KATONAI SZÖVEGEK FORRÁSKIADÁSA MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK EGY NÉMET NYELVŰ HADMŰVELETI NAPLÓ PÉLDÁJÁN*

Bevezetés (szakirodalmi, tudományos háttér)

Az előző tanév során megrendezésre került Doktoranduszok Fórumához hasonlóan mostani dolgozatom is a német nyelvű katonai forrásokhoz, ezeken belül is a német nyelvű hadművelési naplókhoz kapcsolódik. Míg a tavalyi alkalommal ezen források csoport kialakulásának történetével, szavahihetőségével, megbízhatóságával foglalkoztam,¹ addig mostani írásomban a különböző katonai dokumentumok – köztük a német XI. hadtest-parancsnokság 1944. április 11. és május 31. közötti harcselekményét megőrkítő naplójának – szerkezeti, formai, nyelvi sajátosságait kívánom bemutatni egy-egy általam szemléletesnek tartott példa segítségével.

A hadtörténeti kutatás számára az egyes harcselekmények során keletkezett eredeti iratanyagok nélkülözhetetlenek, mivel ezek segítségével nyílik lehetőség a múlt minél pontosabb bemutatására. Ezeknek a forrásoknak a jelentőségével a történettudomány, a hadtudomány is régóta tisztában van, és ennek megfelelően igyekszik azokat minél részletesebben feldolgozni, kutatási eredményeiben felhasználni. Ennek ellenére mind a nemzetközi, mind pedig a magyar hadtörténet-írásban felfedezhetőek hiányosságok ezekkel a katonai eredetű forrásokkal kapcsolatban.

A katonai jellegű dokumentumokra vonatkozó szakirodalom meglehetősen hiányos. Az ezen a területen élenjáró külföldi – elsősorban német nyelvű – hadtörténeti szakirodalmi munkák között is csak néhány olyan tanulmány található, melyek ezzel a források csoporttal, mint „műfajjal” elméleti szinten is foglalkoznak. Ezek, az egyébként komoly ritkaságnak számító írások is azonban többnyire csak a naplók, különböző iratanyagok kialakulásának történetével, a (had)történelmi kutatás szempontjából betöltött jelentőségük vizsgálatával foglalkoznak és ennél mélyebb,

* 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 SIMON Gábor, *A német hadművelési naplók kialakulásának története (Kutatási nehézségek és módszertani kérdések) = Doktoranduszok Fóruma, Miskolc, 2011. november 8.*, szerk. GARADNAI Erika, PODLOVICS Éva Lívia, Miskolc, ME Sokszorosító Üzeme, 2012, 57–62.

részletesebb, más irányú – többek között textológiai – elemzésekbe nem mennek bele.² Fontos azonban megjegyeznünk, hogy magyar viszonylatban sajnos még ilyen szakirodalmi munkák sem állnak a kutatók rendelkezésére.

Ennél valamelyest szerencsésebb helyzetben vagyunk a forráspublikációkat illetően. A nemzetközi közegben – különösképpen a német nyelvterületen – komoly hagyományra tekint vissza az egyes háborúk, katonai konfliktusok során keletkezett iratanyagok forrásközlése. Hasonlóan történt ez a II. világháborút követően is, mivel a mai Németország területén mind a hivatalos állami szervek – levéltárak, múzeumok – mind pedig a korábbi, háború során létező katonai egységek volt tagjait tömörítő bajtársi szövetségek több, egy-egy konkrét seregestest történetének hosszabb-rövidebb szakaszát megőrkítő iratanyagát kiadtákforrásközlés formájában.

A legtöbb esetben azonban ezek a forráskiadások teljesen sajátos, a kiadó vagy szerkesztő által megalkotott szabályok szerint történtek, emellett pedig a forrásközlés során alkalmazott módszer mikéntje sem került rögzítésre, így ezen kiadványok esetében nem beszélhetünk egységes forráskiadási gyakorlatról.

Rövidítések

A hivatalos katonai iratok, és ezeken belül a hadműveleti naplók több olyan műfaji sajátossággal rendelkeznek, melyek a forráskiadás folyamatánál mind komoly figyelmet érdemelnek. Ezek közül az egyik legjellemzőbb a rövidítések alkalmazása. Mivel ezeket az iratanyagokat az éppen zajló harcok alatt, vagy azok szünetében készítették el, ezért célszerű volt, hogy azokban minél több lényeges információt, minél rövidebb idő alatt, minél kisebb felületen foglaljanak össze. Ennek legmegfelelőbb módszere a rövidítések alkalmazása volt. A rövidítéseket a legáltalánosabban használt kifejezések – katonai rangok, egységek, időpontok, égtájak – esetében használták. A rövidítések alkalmazása meghatározott formák, szabályok szerint történt. Minden egyes kifejezés, szakszó esetében konkrétan meg volt határozva, hogy a gyakorlatban hogyan kell azt rövidíteni, mi annak egyezményes rövidített formája.

A katonai források esetében nélkülözhetetlen ezeknek a rövidítéseknek a megfelelő feloldása – különösen az idegennyelvűeknél – mivel e nélkül a közreadott

² Vö. Gerhard R. UEBERSCHÄR, *Geschichte der Kriegstagebuchführung in Heer und Luftwaffe (1850 bis 1975)*, Wehrwissenschaftliche Rundschau, 1971/3, 83–93; Walter HUBATSCH, *Der Kriegstagebuch als Geschichtsquelle*, Wehrwissenschaftliche Rundschau, 1965/11, 615–623.

forrás olvasása, értelmezése komoly nehézségeket jelenthet a témában, a hivatalos katonai nyelvben kevésbé, vagy egyáltalán nem jártas olvasó számára.

Nehézséget jelent azonban az is, hogy továbbra sem áll rendelkezésre olyan összeírás vagy kifejezés-gyűjtemény, amely a katonai egységek, maguk a katonai szervek által alkalmazott rövidítéseket rendszerezve, feldolgozva tartalmazná. Ezáltal egy-egy egyértelmű, magától értetődőbb példától eltekintve néha komoly fáradságot jelenthet az idegennyelvű katonai szövegekben található rövidítések feloldása.

Amennyiben sikerül feloldanunk egy rövidítést, újabb problémák léphetnek fel, mivel az egyes nyelvek katonai terminológiái között eltérések mutatkozhatnak, így a magyar és a német között is. Erre szemléletes példa a „Kgl. Ung. Armee” német rövidítés. Ennek feloldott alakja a „königliche ungarische Armee”, amit egyszerűen királyi magyar hadseregnek fordíthatunk, ezt azonban a forrásközlésnél mindenképpen egyeztetni kell a megfelelő II. világháborús magyar katonai nyelv, valamint a mai hadtörténeti munkák terminológiájával, ugyanis azokban nem „királyi magyar”, hanem „magyar királyi” szerepel.³ A katonai jellegű dokumentumok forráskiadásakor ezért mindig figyelembe kell vennünk az egyes nyelvek katonai szakszargonjának sajátosságait, eltéréseit.

A német XI. hadtest-parancsnokság hadműveleti naplójában alkalmazott néhány egyezményes rövidítés és azok jelentése	
német rövidítés	német jelentés
A.K.	Armee Korps (das)
A.O.K	Armeekorps (der)
Arko.	Artillerie Kommando (der)
Aufkl. Abt.	Aufklärungs-Abteilung (die)

³ Vö.: Hadtörténelmi Levéltár, Mikrofilmtár, *Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit von 11.4 – bis 31. 5. 1944* (továbbiakban HL. KTB. Gen. Kom. XI. A. K.); Hadtörténelmi Levéltár, M. Kir. Honvéd Vezérkar főnöke, hadműveleti csoportfőnökség, 304. doboz (továbbiakban HL. VKF. H. Csf. 304. doboz); SZABÓ Péter, SZÁMVÉBER Norbert, *A keleti hadszíntér és Magyarországi 1943–1945*, Debrecen, Püedlo, é. n.

Btl.	Bataillon (das)
Gen. Kdo.	Generalkommando (das)
Inf. Div.	Infanterie-Division (die)
K.G.	Kommandierender General (der)
K.N.A.	Korps-Nachrichten-Abteilung (die)
Kopifü.	Kompanieführer (der)
Rgt.	Regiment (das)
Sfl.	Selbstfahrlafette (die)

Cirill betűk átírása

A vizsgálatom középpontjában álló II. világháborús katonai jellegű szövegek tanulmányozásának további érdekes pontja a cirill betű latin betűre történő átírásához kapcsolódik. Mivel az általam vizsgált – magyar és német nyelvű – levéltári forrásokat kiállító katonai egységek a Szovjetunió területén folytattak harccselekményeket, ezáltal az általuk elkészített hivatalos dokumentumokban értelemszerűen szükséges volt latin betűsre átírni az eredetileg cirill betűvel írt földrajzi neveket, helységneveket. Mint azonban látni fogjuk, ez a legtöbb esetben korántsem volt zökkenőmentes.

A II. világháború folyamán ugyanis még nem alakult ki egységes szabály a cirill betűk latin betűre történő átírására vonatkozóan. A katonák, a hivatalos dokumentumok előállítói így a legtöbb esetben arra kényszerültek, hogy saját maguktól, gyakran pusztán hallás után próbálják meg több-kevesebb sikerrel elvégezni ezt a műveletet. Ezt tükrözik a korabeli német és magyar nyelvű források – köztük a kutatásaim szempontjából kiemelt jelentőséggel bíró német XI. hadtestparancsnokság 1944. április 11. és május 31. közötti harccselekményét dokumentáló hadműveleti naplója – is, ugyanis azokban a földrajzi nevek, valamint településnevek többféle változatával is találkozhatunk.

Maguk a német nyelvű szövegek is komoly eltéréseket mutatnak ebben a tekintetben, de ezt a képet a magyar nyelvű források csak tovább bonyolítják, ugyanis a magyar fél a németek által kidolgozott minta átvételére és alkalmazására törekedett. Mivel azonban az átírás – mint említettük – a német fél számára sem volt problémáktól és ellentmondásoktól mentes, így a németekhez hasonlóan a magyar nyelvű forrásokban is a településnevek színes kavalkadjával találkozhatunk.

Ennek következtében mindkét nemzet lényégében teljes mértékben szervezetlenül, bármiféle központi, egységesített szabály alkalmazása nélkül hajtotta végre ezt a műveletet. Erre számos példát találhatunk. A magyar és a német források között visszatérő jelleggel mutatkoznak problémák a *w* és *v*, az *s* és *z* az *i* és az *y*, valamint *c* és *cz* betűk, betűkombinációk esetében.

Vizsgáljuk meg ezek közül az elsőt, a *w* és a *v* példáját. Bizonyos esetekben a német dokumentumokban használt *w* betűt egyes településeknél egész egyszerűen a magyar szövegekben átírták *v* betűre, például „Nadworna”–„Nadvorna”.

Más esetekben a magyar dokumentumokban a *w* ugyanúgy megmaradt, mint a német forrásokban, például „Kosow”–„Kosow”. Emellett olyan is előfordult, hogy egy-egy településnév formája a magyar szövegeken belül többször, a német formától függetlenül is változott: „Sviety Jozef”, „Swiety Josef”, „Swiety Jozef”.⁴

A cirill betűk átírásával kapcsolatban érdemes továbbá megemlítenünk, hogy az utóbbi két évtized során született magyar (had)történeti munkák sem tudnak dűlőre jutni ebben a kérdésben. Elmondhatjuk ugyanis, hogy amennyi a keleti front eseményeit bármilyen mélységben is taglaló cikket, tanulmányt, vagy monográfiát vesz kezébe az érdeklődő olvasó, annyiféle, egymásnak gyakran ellenmondó átírási móddal találkozhat azokban.⁵

Fordítási nehézségek

Végezetül kettő, az általam vizsgált szöveg németről magyarra történő lefordítása során tapasztalt nehézségre szeretném felhívni a figyelmet. Ezek a problémák mind a korabeli, a II. világháború során használatban lévő hivatalos német katonai

⁴ Vö. HL. KTB. Gen. Kom. XI. A. K.; HL. VKF. H. Csf. 304. doboz; Hadtörténelmi levéltár, M. Kir. Honvéd Vezérkar főnöke, 634/hadműveleti csoportfőnökség, 1944, Harctudósítás a 2. pánclóshadosztály Nadworna–Tlumaczyk–Slobodka-Lesna-i harcairól.

⁵ Vö. UNGVÁRY Krisztián, *A magyar honvédség a második világháborúban*, Bp., Osiris, 2005; RAVASZ István, *Magyarország és a Magyar Királyi Honvédség a XX. századi világháborúban 1914–1945*, Debrecen, Püedlo, é. n.; ÖLVEDI Ignác, *Az 1. magyar hadsereg története 1944. január 6-tól október 17-ig*, Bp., Zrínyi, 1989.

nyelvhez, szókinszhez kapcsolódnak. Ennek egyik kiindulópontja az a körülmény, hogy a fordítási munkálatok során, egy kivételével⁶ nincsen olyan szakirodalmi munka, amely segítséget, követendő mintát jelenthetne a német nyelvű katonai szövegek magyarra történő lefordítása során, ugyanis ettől az egyetlen kivételtől eltekintve nem állnak rendelkezésre II. világháborús, eredetileg német nyelvű katonai dokumentumok magyar nyelvű forráskiadásai.

Fontos megemlítenünk azt a körülményt is, hogy a hadseregek, katonai szervezetek által használt nyelv is folyamatosan változott, változik. Ennek bizonyítéka, hogy az elmúlt 60-100 év során számos új kifejezés került be és több, idővel elavulttá vált rész került ki az adott nyelv katonai szókincséből. Ennek a problémának a súlya pedig abban mutatkozik meg igazán, hogy a II. világháború idején alkalmazott kifejezések egy jelentős része ebből kifolyólag teljes mértékben hiányzik az utóbbi évtizedek során kiadott – kevés számú – német-magyar, illetve magyar-német katonai szótárból is.⁷ Ennek következtében számos olyan szó is szerepel az általam vizsgált hadműveleti naplóban, amelynek jelentése az adott dokumentumon belül teljesen eltér a mai, hétköznapi életben használttól.⁸

Fontos emellett azt is megjegyezni, hogy magának a német szavaknak a pontos jelentését a „megfelelő” magyar párjaik sok esetben nem tudják maradéktalanul visszaadni. Ilyen az „előrenyomulás” szó, melynek német megfelelője egyaránt lehet a „Vorgehen”, „Vormarsch”, „Vordringen”, vagy a „Vorstoß”. A magyar „előrenyomulás” szavunk nem tudja kellőképpen érzékeltetnia felsorolt szavak jelentései közötti árnyalatnyi különbségeket. Amíg a „Vorgehen” és a „Vormarsch” egy lassabb, addig a „Vordringen” és a „Vorstoß” egy sokkal gyorsabb és erőszakosabb jellegű előrenyomulást jelent. A német katonai szókincsben a fentebb bemutatottakhoz hasonlóan még számos olyan szó található, melyek pontos jelentését a magyar nyelv sok esetben nem tudja megfelelően kifejezni.

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy a német nyelvű katonai dokumentumok forráspublikációjakor a már meglévő, de korántsem egységes német eljárást, valamint a nagyon kevés számú, de úttörő jelentőségű magyar nyelvű forrásközlést próbálom szintetizálni és összhangba hozni a saját kutatómunka során kialakult és folyamatosan alakuló saját módszertani elgondolásokkal.

⁶ SZÁMVÉBER Norbert, *SS-páncélosok Normandiában*, Debrecen, Puedlo, é. n.

⁷ Vö. *Militärwörterbuch, ungarisch-deutsch, deutsch-ungarisch, mit Abkürzungen*, Verf. Walter WINTSCHALEK, Wien, Verlag der Landesverteidigungsakademie, 2006.; *Többnyelvű katonai szótár, angol–német–francia–spanyol–olasz–orosz–magyar*, CD-ROM, szerk. NAGY Péter, Bp., Last Word Alapítvány, 2003.

⁸ Ezek közül az egyik a „rittlings” szó, amely adott környezetében nem a hagyományos lovagló mozdulatra, testtartásra utal, hanem egy egyenes vonalú, kicsi átlósan, rézsútosan folytatott mozgásra.

A RÉSZLETEK ÉS A NARRATÍVA ÚTJA A FIKCIÓ MINT POSZTMODERN VALÓSÁG*

A következőkben azokat a lépéseket vezetem le, melyek nyomán feltárható és megmutatható, hogy miért tett szert olyan nagy jelentőségre a posztmodern irodalomban – és egyáltalán, a posztmodern mentalitásban – a fikció. Ez a nagy jelentőség létmódként, valóságértelmezésként van jelen, ebben a gondolatmenetben pedig az a következő lépés, hogy a fikciót tételezzük valóságként. Szükségesnek érzem, hogy kitételként szerepeljen az, hogy posztmodern valóság, ezzel érzékeltetve a probléma kontextusát, mely implikálja az irodalom közeget, melyre alighanem a posztmodern jelleg leggyakoribb megnyilvánulási közegeként gondolunk. Az irodalom művelése a társadalmi érintkezés gyakorlatainak családjába tartozik, beleértjük a fiktív történetek mesélését is, melyeket konstitutív fogalmaik és hagyományaik révén definiálunk.¹ Tehát a fikció nem más, mint valóság, legalábbis annak metaforája. Írásomban ennek a metaforikus kapcsolatnak az elemeire bontását, majd a részfolyamatokból egy szintézis megteremtésének lehetőségét járom körül.

Jelen fejtegetés kérdései, bár elméleti jellegűek, rendszerint a műértelmezés gyakorlata során merülnek fel, jellegzetesen a fikciós elemeket gazdagon felvonultató prózában. A fikció eszköztárának kiépülése jóval az úgynevezett „posztmodern kor” előtt kezdődött, ám természetesen nem azzal a tudatos céllal, hogy létrejöjjön a fikció mint irányzat, hiszen például a népmeséket sem soroljuk a fikció reprezentánsai közé, noha bőségesen tartalmaznak fikciós megközelítéseket. A posztmodern regény mibenlétének körülhatárolása céljából elemzem azt, hogy „mit tesz a szöveggel” a fikció, ezért egy, a posztmodern korban született mű képez számomra viszonyítási alapot néhány felvetés értékelésének folyamatában. A mű Julian Barnes, *A világ története 10 és 1/2 fejezetben* című munkája,² amelynek, bár 1989-ben született, mégis megkérdőjelezhető posztmodernsége éppúgy, mint re-

* 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 „Az irodalmi gyakorlat, beleértve a fiktív történetek mesélését is, a társadalmi gyakorlatoknak azon része melyeket alapvető célkitűzéseik és hagyományaik által jellemezhetünk.” Peter LAMARQUE, *Stein Haugom OLSEN, Truth, Fiction, and Literature: A Philosophical Perspective*, Oxford, Clarendon, 1994, 257.

² Julian BARNES, *A világ története 10 és 1/2 fejezetben*, ford. FEIG András, Bp., Ulpius-ház, 2002.

gény volta.³ A fikció és a prózai szöveg interakciójának végeredményét elemezve szeretném a művet elhelyezni a regényhagyományban.

Rész és egész, narratíva és metanarratíva, szubtextus és textus, fejezet és mű, mű és az irodalom egészének, irodalom és valóság viszonyainak örök problematikája eredendően kötődik a fikció szerepeinek nehezen megfogható természetéhez. Valósága pedig lehet a történelemnek, a társadalomnak, a tudománynak, vagy a természetnek. Narratívumok a felsorolt kategóriák mindegyikében születnek, és minden egyes narratívum része lesz a szövegek valóságának. De a rész csak rész-igazság lehet, márpedig soha, senkinek nem lesz lehetősége az összes részletet összeilleszteni, a végeredményt pedig összevetni a csakis absztrakcióként létező teljes igazsággal vagy valósággal. A tény, mely szerint semelyik befogadó vagy „elbeszélő nem rendelkezik a »teljes« elbeszéléshez szükséges tudással”, nem pusztán „kiemeli a történetmondás esetlegességeit és korlátait”, hanem kiváltságos helyzetet biztosít a részigazságok számára, úgyszólván az egyetlen megvalósítható igazságként ismerve el őket.⁴

Kérdés továbbá, hogyan pozicionáljuk a létrehozó (író) és az értelmező (olvasó) funkcióját aszerint, hogy melyikük közelít az elbeszélés felé a valóság, és melyikük a létrehozás, átalakítás igényével. Az sem magától értetődő, hogy ezeket a szerepeket milyen szempontokat követve osztjuk ki. A fikciós világ itt felsorolt szereplői saját attitűdjükkel teremtik meg a szövegalkotás és -értés kondícióit, például úgy, hogy saját életük empirikus valósága felől közelítik meg a lehetséges és irreális ellentétpárját. Hiszen ami egy ember életébe nem sűríthető bele, az számára sosem válhat valóságossá, míg egyes, nagyobb időtávlatokat bejáró művek keretein belül egyszóvalóság egymást követő fejezeteiként működhetnek például egymástól nagy mértékben eltérő történelmi korok is, koherens egészé szerveződve. „A történelmi összefüggést végül is értelemösszefüggésként kell megérteni, mely elvileg terjed túl az egyes egyén élményhorizontján” – mondja Gadamer.⁵ Ebben a megközelítésben „az idő [...] eltörlti a valóság és a valótlan határait”.⁶ A kijelölt kondíciók azonban lehetnek olyanok is, melyek éppenséggel ellentmondanak a valós tapasztalatoknak, mégis elfogadjuk őket. Ilyen eset fordul elő *A világ*

³ Julian Barnes nem tekinti magát posztmodern írónak. Lásd: „I can't say, »I am a postmodernist«, because, frankly, I don't think of myself that way.” = Nem mondhatom, hogy „posztmodern író vagyok”, mert, őszintén, nem gondolok akként magamra.” Vanessa GUIGNERY, Ryan ROBERTS, *Conversations with Julian Barnes*, Jackson, U. P. of Mississippi, 2009, 20.

⁴ OROSZ Magdolna, „*Az elbeszélés fonala*”: *Narráció, intertextualitás, intermedialitás*, Bp., Gondolat, 2003, 84.

⁵ Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Osiris, 2003² (Sapientia Humana), 554.

⁶ SCHEIN Gábor, *Ornamentika, allegória, szimbólum: Avagy a hajó, amelyet „Boldogság”-nak hívnak*, Alföld, 2001/4, 56.

története 10 és 1/2 fejezetben tizedik, *Az álom* című fejezetében. A beszélő álmoként meséli el a történetet, melyeket azonban valóságosként élt át akkor, amikor az álmot átélte. Ilyen körülmények között életének számtalan kedvező fordulata épp azáltal hatott valóságosnak, hogy bosszantóan egyhangúvá vált számára az álombeli kényelem; ugyanolyan teherré, mint ébrenléti állapotban a mindennapok nehézségei. Álmában ugyanis a Mennyországbán van, ahol a fikciónak és az önhatalmúságnak újabb adalékaival gazdagodik a szereplő. „Manapság már a mennyország is demokratikus. [...] Vagy legalábbis az, ha ön is úgy akarja.” – eszerint ez a valóság is csak egy opció a többi valóság között, s határait is a benne létezők jelölik ki.⁷ A fikció egyik ismérve pedig a válogatás szabadsága.

A válasz függvényében kell átgondolnunk azt, hogy az úgynevezett valóság (történelmi ismeretek, adatok, tudományos igazolást nyert tények sora) áll a mindenkori fikciós egész szolgálatában, vagy éppen fordítva: a fantázia visz bennünket közelebb a minél kevésbé szubjektív valósághoz. Fantázia alatt a hiányzó részletek rekonstrukcióját értem, melyeket elképzelünk, esetenként a karikatúra eszközeivel élve kihangsúlyozunk, vagy éppen elhanyagolunk lényegtelennek tűnő elemeket annak érdekében, hogy közelebb kerüljünk a nagyobb összefüggésekhez.⁸ Más szavakkal: a részletek testesítik meg jobban és precízebben a fikciót/valóságot, vagy inkább a teljesség megragadására törekvő (meta)narratíva? „[A] mindennapos észlelhető tárgyak és események jelentésének megkonstruálásához számos fiktív tevékenység is kapcsolódik. [...] [A] fikciók részei annak a valóságnak, amelyben életünket éljük. [...] Ahol a tapasztalati események között nincsenek szilárd kapcsolatok, az ember olyan képzeleti formulába szervezi őket, amely a koherencia egyik vagy másik próbájának eleget tesz.” – ez a vélekedés azt sugallja, hogy a fantázia vagy a fikció eszköz a valós történet vagy tudás rekonstrukciójához.⁹ Ez nem egészen önkényes cselekvés, hiszen a rekonstrukciót végző személy (sok esetben az író) meglévő információhalmazból indul ki, abból von le következtetéseket, noha módszere intuitív. Ezt a módszert jól illusztrálja *A világ története 10 és 1/2 fejezetben* első fejezete, melyben az aktuális narrátor ellenőrizhetetlen hitelességű történetet ad elő Noé bárkájának történetéről, illetve arról, hogy a bárkára felkerült állatok (ugyancsak önkényes) szelekciója milyen eredménnyel avatkozik bele az evolúció folyamatába, vagyis hogyan ítél pusztulásra egyes állatfajokat. Az elbeszélésnek ez a része azért különösen izgalmas, mert úgyszólván alternatívát

⁷ BARNES, *i. m.*, 348.

⁸ „Ha múltunk minden pillanatát teljes részletességgel fel tudnánk idézni, nem lennénk képesek élettörténetünket összefüggő egészé tenni.” Daniel L. SCHACTER, *Emlékeink nyomában: Az egy, az elme és a múlt*, Bp., Háttér, 1998, 116.

⁹ Theodor R. SARBIN, *Az elbeszélés mint a lélektan tő-metáforája = Narratív pszichológia*, szerk. THOMKA Beáta, Bp., Kijárat, 2001 (Narratívák, 5), 67.

kínál az állatvilág néhány olyan jelenségét illetően, melyeknek az eredetét, gyökeireit nem ismerjük, ezért nem tudjuk, hogy valóban léteztek, vagy csak az emberi fantázia termékei. Ha kijelentjük is azt, hogy a fönix vagy az egyszarvú sosem létezett, az elbeszélés akkor sem válik értelmetlenné, hiszen a két faj sorsát tekinthetjük pusztá illusztrációnak, melyen keresztül a narrátor reflektálhat sok-sok más állatfaj sorsára, melyek valami okból nem kerültek fel a bárkára, ezért az özönvíz áldozatai lettek, vagy pedig a bárkán tartózkodva Noé családjának szolgáltak eleségül.¹⁰ Ez csak egy elmélet, szintiszta fikció, mely, ha külső forrással nem vetjük egybe, tökéletesen helytállónak tűnik.

A következő lépésben azt kell megvizsgálni, hogyan lesz a fikció a posztmodern valóság létmódja. A címben már azonosítottuk a fikciót és a valóságot, azonban ez az azonosítás bővebb kifejtésre szorul. A fikció az irodalom szférájában veszi át a valóság helyét, paradox módon azonban ezt önreferenciális jelleggel teszi, hiszen hangsúlyozza a fikcionalitás tényét, miközben az elbeszélés történetéről azt állítja, hogy igaz.¹¹ László János szerint az elbeszélés nem a valóságra vonatkozó álláspontok *kialakítása* által tölti be funkcióját, hanem azáltal, hogy valóságosnak *fogadja el* ezeket az álláspontokat és állításokat, abból kiindulva, hogy a narratívum a fikció felségterületéhez tartozik, és mint ilyen, nem a tudományos igazolhatóság igényével közelítjük meg.¹² Ezt a gondolatmenetet abból a felismeréséből indítja, miszerint „a társas viszonyok között élő ember jelentésképzésének meghatározó módja az elbeszélés”, mely „már a tulajdonképpeni narratívum megjelenése előtt létezik, az önmagunkról és a világról szóló tudás létrehozásának és közvetítésének alapvető eszközeként.” Ennek ellenére úgy véli, hogy a posztmodernitás váltja ki az elbeszélésben való gondolkodás térhódítását.¹³

A szintézishez vezető gondolatsor utolsó műveleteinek kell reflektálniuk a (posztmodern) valóság létrejöttének módjára és működésére. Mindez nem más, mint hogy a részletekből összeáll a narratíva (a relatív egész), melyet a továbbiakban úgy tartunk számon, mint azt a fikciót, melyet egyezményesen posztmodern valóságként kezelünk. A posztmodernizmus felforgató, megkérdőjelező attitűdje a nyelvi leképezés módjainak pluralitásával összhangban a „többféle valóság” létezésének elismerését igyekszik kiváltani az emberekből. A megközelítés döntő érve

¹⁰ BARNES *i. m.*, 12–13, 20, 21.

¹¹ Michael RIFFATERRE, *Fictional Truth*, Baltimore–London, The Johns Hopkins U. P., 1990, XV.

¹² „Az elbeszélés metaforája a posztmodern gondolkodásban két lényeges következményt implikál. A.) Mivel a narratívum köztudottan fikciós műfaj, aki elbeszélést mond, nem a valóságról tesz igaz vagy hamis kijelentéseket, hanem jelentéseket konstruál és ezeket adott esetben valóságként kezeli.” LÁSZLÓ János, *Pszichológia, irodalom, elbeszélés = Élmény, történet – A történetek élménye*, szerk. VINCZE Orsolya, BIGAZZI Sára, Bp., Új Mandátum, 2008, 17.

¹³ *Uo.*

az értelmezők és ezáltal az értelmezések potenciális sokaságának hangsúlyozása, az, hogy „a posztmodern filozófiában a valóság relativizálódik és a nyelven belül marad.”¹⁴ Julian Barnes szubjektív világtörténetében ez a relativizálódás többszö-
rösen is megtörténik azáltal, hogy a mű olyan kompozíciót képez, mely a „történet a történetben” eljárására a szöveg különböző szintjein játszik rá. A fejezeteket több esetben tovább bonthatjuk anekdotákra, levelekre, vagy éppen levélbe ágyazott anekdotákra. Nem tudjuk ellenőrizni, hogy minden szinten, minden egység hiteles-e, de mivel a könyv egyes részei támogatják és felhasználják egymást, a szövegen (tehát a nyelven) belüli, a szerző által körülhatárolt „valóságrészt” hitelesnek kell elfogadnunk.

Hangsúlyozni szeretném még egyszer, hogy a fikció és a valóság közé nem teszünk egyenlőségjelet, hiszen megállapítottuk, hogy azonosításuk metaforikusan történik. Ez azért fontos, mert látnunk kell, hogy ahhoz, hogy egy dolog átvegye egy másik dolog szerepét, nem kell azzá válnia (nem is tud azzá válni), hanem a maga módján és képességei szerint kell átvennie a másik dolog feladatait. Alan Palmer alaptételként hivatkozik arra, hogy a narratív fikció nem más, mint a fikció-
ra jellemző gondolkodást tükröző előadásmód, tehát a fikció nem tehet egyebet, mint hogy saját eszközeivel közelít a valóság felé, és nem tagadja meg önmagát.¹⁵

Kétségtelen előnyei vannak annak, ha az igazság keresésének, a bizonyításnak, a tudományos igazolhatóságnak a kényszerességétől időnként el tudunk szakadni. Az igazságkeresés ugyan lehet aktív cselekvés, az igazság megtalálása azonban csak idea, még ha tudományágakat építettünk is rá. Azonban nem kell szoronganunk ismereteink, eredményeink bizonyos mértékig mindig megkérdőjelezhető volta miatt, ha eleve a képzelet, a fikció talaján állva közelítünk a valóság építményéhez. Röviden ez a válasz arra, hogy miért is célszerű a fikciót valóságként működtetnünk. Ezen a ponton magyarázatképpen visszautalnék a valóság posztmodern pluralitására, melyet László János elméletén keresztül mutattam be a fentiekben. A visszautalást az teszi szükségessé, hogy az igazságkeresés ideája szoros kapcsolatban áll a rész-egész viszonyokkal. A történelmet nagy egészként feltétlenül valóságként fogadjuk el, részekre bontva azonban talán nem volt egyetlen olyan mozzanata sem, melyet eddig nem kérdőjelezett meg senki. Az újramondás nem ismétlést jelent, hanem valamilyen módosítást a megelőző történethez képest. A posztmodern irodalom parafrázéáló hajlama sem tesz mást, mint ezt.

Szeretjük a történeteket és azok ívét: a kérdéses helyzet kibontakozását, mely érzelmeket generál, gondolkodásra sarkall és tetteket provokál (természetesen nem valós, hanem elbeszélt tetteket, és nem tölünk, hanem a szereplőktől, akik az elbe-

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ Alan PALMER, *Fictional Minds*, Lincoln, University of Nebraska, 2004, 5.

szelés közegében léteznek). A történet, legyen bármely műfaj megvalósulása, mindig összefüggések sorozata, ezek az összefüggések azonban minőségileg igen sokfélék lehetnek (itt elég csak a tartalmi és a szövegösszefüggésekre, vagy az interdiszciplináris megközelítésekre általánosságban gondolni). Hayden White felvetette a kérdést, hogy „[m]ilyen lenne a történeti valóság nem narratív megjelenítése?”, és válaszképpen fogalmazta meg, hogy a történelmet sem pusztán adatok soraként értelmezzük, hanem az adatok szerves összefüggésbe rendezve nyерik el jelentésüket.¹⁶

Miért szeretjük a történeteket, azon belül többek között a fikciós jegyeket tartalmazó meséket? Mert beszédaktusként használhatjuk őket. Ha elmesélünk egy történetet, melynek végére győz a jó, bűnhődik a rossz, és ennek hatására megtisztul vagy esetleg meg is javul, szavainkkal igazságot szolgáltatunk, képviseljük morális álláspontunkat. Ez ráadásul azzal is összefügg, hogy a mesélésben hatalmat gyakorlunk, hangsúlyozhatjuk, növelhetjük a bűnhődés mértékét, ezáltal kifejezésre juttatjuk, hogy milyen mélységesen elítéljük a bűnös szereplő cselekedeteit. Tehetjük mindezt önmagunk és egy közösség nevében egyaránt. Közösségek által képviselt értékítéletek esetében „[a] történetmesélés egyetemes jellege látható abban az ősi és ma is meglévő gyakorlatban, hogy a morális viselkedést parabolák és tanmesék újramondásával kalauzolják” az írók vagy mesélők, ekképpen örökítve tovább egyes attitűdöket.¹⁷

A fikció és a történetmondás az újramondás, újraolvasás alapjain nyugszik. A fikciós történet igényel egy valóságosként (el)ismert bázist, mellyel összevetve fikciónak érezzük. A posztmodern jelleg megállapítása során pedig előszeretettel keressük a vizsgált szövegek „eredetijét”, ihletőjét, egyszóval azokat az örök érvényű történeteket és archetípusokat, amelyekről, vagy amelyek által ugyanarról a dologról valami újat próbál közölni a mindenkori elbeszélő. A „dolog” éppúgy lehet egy történelmi esemény, egy személy, természeti törvényszerűség, egy eszme, emberi tulajdonság, de akár egy irodalmi mű is. „Az újraolvasás, mely ellentétes társadalmunk fogyasztói és ideológiai szokásaival, melyek azt diktálják, hogy a már elfogyasztott »felfalt« történetet »kihajítsuk«, csak azért, hogy aztán újabb történetre vethessük magunkat, hogy újabb könyvet vásárolhassunk, nos, ez az újraolvasás, melyet társadalmunk csupán az olvasók bizonyos marginális rétegeinél (gyerekek, öregek, professzorok) tőr meg, itt kezdettől fogva javallott, mert csak ez menti meg a szöveget az ismétléstől (aki nem újraolvas, az szükségképpen min-

¹⁶ Hayden WHITE, *A történelem terhe*, ford. BERÉNYI Gábor et al., Bp., Osiris, 1997, 109.

¹⁷ SARBIN, *i. m.*, 69.

denhol ugyanazt a szöveget olvassa), csak az újraolvasás sokszorozza meg a szöveg sokrétűségét és pluralitását” – írja Barthes.¹⁸

Vonzódásunk a történetekhez a mindennapi életben inkább emberi, semmint irodalom- vagy műfajelméleti aspektusból érdemes a vizsgálatra. A mese mint műfaj pedig összekötő elem a posztmodern újramondás, a tudás és a morális tartalom közvetítése, valamint a fikció szabadsága között. A fikció azért tett szert olyan nagy jelentőségre a posztmodernitásban, mert rugalmassága folytán az ismeret-szerzés és -közlés valamennyi területéhez talált kapcsolódási pontot. Ezek közül próbáltam most néhányat bemutatni.

¹⁸ Roland BARTHES, *S/Z*, ford. MAHLER Zoltán, Bp., Osiris, 1997, 28.

JELENTÉSELMÉLET ÉS HERMENEUTIKA SZEKCIÓ

A szekció elnöke

Prof. Dr. Forrai Gábor intézetigazgató egyetemi tanár

A SZERELEM MINT „FURCSA HUOK”*

Bevezetés

Søren Kierkegaard egzisztenciáról tett állításain keresztül közelebb kerülhetünk egy, a filozófiai hagyomány számára megkerülhetetlen problémához, az individuum és a paradoxonok kapcsolatához Jelen dolgozat ennek a tágabb kutatásnak a résztermékeit igyekszik felvázolni. Tanulmányomban azt járom körül, hogy a szerelem állapotában lévő szubjektumot milyen típusú paradoxonok hatják át. A kierkegaard-i életműben a *szerelem* különböző formáival találkozhatunk, így a probléma kitüntetett státusszal bír.

Dolgozatomban a szerelem állapotában lévő egyénre vonatkozó *szerelmet* járom körül, amely végigvonul a *Vagy-vagy* című munkán. Ezen vizsgálódás szűkebb keretét a *Házasság esztétikai érvényessége* című fejezet adja, ebben a részben kerül kifejtésre, hogy a *szerelem* mely formái határozzák meg az individuum és környezete közötti kapcsolatot, és hogy ezen megnyilvánulási formák milyen struktúrát mutatnak az egzisztencia szubjektív szférájában. Az egzisztenciát az esztétikai, az etikai és a vallási életstádiumban tehetjük a vizsgálat tárgyává, ugyanis ezeken a stádiumokon keresztül látjuk az individuum és környezete közötti kapcsolatot. Jóllehet az individuum szubjektivitásában számos paradoxon található. Az egzisztencia szubjektivitásában a *szerelem* paradoxonként, *furcsa huok*ként nyilvánul meg, a továbbiakban pedig arra teszek kísérletet, hogy megmutassam, hogy a házasság esztétikai érvényessége ennek a paradoxonnak a belátását jelenti. Az említett fejezetben tudjuk meg, hogy a házasság lényegi eleme a *szerelem*, valamint, hogy a *házasság* meghatározó eleme az etikai életszférában megnyilvánuló egzisztenciának.¹

* 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 Søren KIERKEGAARD, *Vagy-vagy*, ford., jegyz. DANI Tivadar, Bp., Osiris, 2005, 17.

A furcsa hurok és a szerelmek

A *furcsa hurok* modelljének első interdiszciplináris használata D. R. Hofstadtertől származik, aki *Gödel, Escher, Bach* című munkájában a következőképpen magyarázza a jelenséget: „A Furcsa Hurok jelenség akkor fordul elő, ha egy hierarchikus rendszer szintjei között felfelé (vagy lefelé) mozogva váratlanul az eredeti szinten találjuk magunkat”,² valamint: „A Furcsa Hurok fogalmában a végtelen fogalma rejtőzik, mivel mi más egy hurok, mint egy vég nélküli folyamat véges módon történő ábrázolása?”³ Munkájában Hofstadter számos képi és zenei példa mellett a Möbius-szalagnak nevezett formát hívja segítségül, amelyen jól nyomon követhető a két szint közötti összekapcsoltság, ahogyan láthatóvá válik, hogy a szalag két oldala hogyan alkot egy felületet.

Számos probléma merülhet föl azzal kapcsolatban, hogy a tudat működésének megfejtésre használt modell mennyire jogosult a kierkegaard-i szerelemfelfogás modellálására, de úgy gondolom nem haszontalan szem előtt tartanunk. A paradoxon, amelynek modellálására a *furcsa hurok* szolgál, lényegi elem Kierkegaardnál is A házasságban is jelen van és úgy tűnik, hogy a *szerellemmel* áll kapcsolatban.

A modell használhatósága azonban több dolgon is múlik. Beszélhetünk-e hierarchikus rendszerről a *Vagy–vagy* esetében? Van-e mozgás a szintek között? Előfordul-e, hogy önhivatkozó lesz a rendszer egy ponton, azaz ugyanoda érkezünk, ahonnan elindultunk? Úgy gondolom, hogy jelen esetben a modell jól használható, ugyanis a kierkegaard-i filozófiában az esztétikai, etikai és vallási kategóriák, az individuum életstádiumai, mégpedig olyan állapotok, melyek fejlődési fokozatokat jelölnek. Azonban a *Vagy–vagy Előszavában* Viktor Eremita állítása szerint a kibontakozó életszemléletekre kell figyelnünk, nem pedig a megnyilvánuló egyéniségekre.⁴ Akár elfogadjuk az esztétikai, etikai és vallási stádiumok teleologikus értelmezését, akár az életszemléletek egymáshoz való viszonyát más módon tekintjük, mindenképpen egy hierarchikus rendszert kapunk. Az esztétikai különböző szintet képvisel, mint az etikai és a vallási szint. A vallásira csupán utalás történik a vizsgált munkában, ezért nem képezheti a szoros elemzés tárgyát jelen dolgozatban.

² Douglas Richard HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: Egybefont Gondolatok Birodalma: Metaforikus fűga tudatra és gépekre Lewis Caroll szellemében*, ford. LIPOVSZKI Gábor, Budapest, Typotex, 2005, 10.

³ *Uo.*, 15.

⁴ KIERKEGAARD, *i. m.*, 19.

A szerelem különböző formáinak elemzésekor Kierkegaard bemutatja a csábító és a házas ember életszemléletét. Az életszemléletek közötti hierarchikus rend miatt a csábító esztétikai életszemlélete a házas ember etikai életszemlélete alapján alacsonyabb szintet képvisel.

A *Vagy-vagy* című munka két részre bontható. Az első rész tartalmazza az esztétikai iratokat, ezek lesznek az „A” iratok, a második rész tartalmazza a „B” iratokat, melyek a házas ember nézőpontjából mutatják be az etikai életszemléletet. „B” narratívája egyértelműen sajátos helyzetbe hozza a házas embert, aki „A” életszemléletét az egzisztencia szétszóródott állapotaként látta, melyre csupán akkor láthat rá, ha az esztétikai állapotok felett áll vagy bizonyos mértékben meghaladta azokat. A két szint közötti különbség a csábító és a házas ember alakjában kerül megkülönböztetésre. „B” a házas ember, leveleiből kiderül, hogy az etikai életszemlélet más, mint az esztétikai, de ha az etikai megjelenik, az nem semmisíti meg teljesen az esztétikait. Ebben áll a házasság esztétikai érvényessége. „Látod tehát, hogy miféle feladatot tűztem magam elé: annak kimutatását, hogy a romantikus szerelem egyesülhet a házassággal, tovább élhet benne, sőt hogy a házasság az igazi megdicsőülése.”⁵ A kitűzött feladat téje, hogy ha a házasságnak nem sikerül az esztétikai szerelmet megőriznie, akkor nem képezhet magasabb szintet az etikai életszemlélet. Noha a *szerelem* az, aminek az esztétikai életszemlélettel rendelkező, szétszóródott individuumot az önmaga választásig kellene jutatnia.⁶ A csábító számára elképzelhetetlen, hogy az erotikus szerelem sajátosságai, a házasságban is megmaradjanak, ugyanis a házasságban a szerelem esztétikáját elveszni látja, így az étellel (életszemléletével) összeegyeztethetetlennek véli.

A *szerelemnek* az étellel kell kapcsolatban állnia. Az *élet* az individuum egzisztálásának folytonosságára irányuló elgondolás és tevékenység. Kierkegaard *szerelem* felfogása ezt az egységet tartalmazza, ugyanakkor különbséget kell tennünk, az erotikus/esztétikai/romantikus szerelem, a házastársi szerelem és az első szerelem között. A képzeletbeli Möbius-szalag két oldalát az erotikus szerelem és a házastársi szerelem adja.

„A” iratai az esztétikai életszférában lévő egyének életszituációit fedik fel,⁷ melyekben az elgondolás és tevékenység között szakadék van, amelyet az erotikus

⁵ *Uo.*, 453.

⁶ *Uo.*, 563–568.

⁷ „Itt most félbe fogom szakítani e vizsgálódásokat, hogy bemutassam, mint szemléli az etikai életszemlélet a személyiséget, az életet és ennek jelentőségét. A rend kedvéért szeretnék visszatérni néhány olyan megjegyzéshez, melyeket korábban tettem az esztétikai és az etikai közötti viszonyt illetően. Említettem, hogy minden esztétikai életfelfogás kétségbeesés; azért, mert ez az életszemlélet arra épített, ami létezhet is meg nem is. Az etikai életszemlélettel nem így áll a helyzet; hiszen arra építi az életet, amihez lényegileg tartozik hozzá a létezés. Említettem, hogy az emberben az az esztétikai, ami által ő közvetlenül az, ami; az etikai pedig az, ami által az ember az lesz, ami lesz.” *Uo.*, 639.

szerelmem reflexiónélkülisége hoz létre. Míg „B” irataiban Kierkegaard az etikai életszférában a házasság szimbolikus leírásával, megmutatja, hogy hogyan valósulhat meg a fentebb említett egység a házastársi szerelmem reflexiókkal áthatott megnyilvánulásaiban. Látszólagos ellentmondás állhat fent, míg nem vesszük észre, hogy a házasság az a forma, amelyben az individuum az erotikus szerelmem állapotait összekapcsolja az első szerelmem állapotaival. „B” levelében kérdés tárgyává teszi, hogy különbséget lehet-e tenni házasság és szerelmem között. Elismeri, hogy az első szerelmem közvetlensége nem vethető el a házasság létrejöttékor. Ezért vizsgálat tárgyává teszi, hogy hogyan őrizhető meg ez a közvetlenség. A romantikus szerelmem nem reflektált, ezért közvetlen. A házasság azonban a közvetlenséget kell, hogy megtartsa reflektált módon. Ez paradoxonnak látszik. A furcsa hurok modellje ezt a paradoxont a felszínre hozza. A romantikus szerelmem állapota az individuum számára az első szerelmem érzését jelenti, a házastársi szerelmem állapotában az individuum az első szerelmemet megneemesítve látja. Az első szerelmem kiindulópont és végpont is, erre hivatkozik a csábító, és erre hivatkozik a házas ember is, arra a sajátos állapotra ahol a paradoxon megjelenik.⁸

Egy sajátosan kierkegaard-i paradoxonnal találkozunk, ugyanis az erotikus szerelmem, így a vágy, a végeshez kapcsolódik, míg ennek a megőrzése az időben a végtelenhez kell, hogy tartson. Az egyén számára a feladat a szerelmem megőrzése az időben, ezt biztosítja a házasság is. Hogyan lehetséges tehát az, hogy a véges vágyat a végtelen időben képes megőrizni az individuum?

Az első szerelmem és a házasság

A romantikus (esztétikai) szerelmem méltatása az esztétikai életszemlélet sajátossága, amely „A” irataiban és érvelésében az első szerelmemre való hivatkozásként jelenik meg. „B” irataiban szintén az első szerelmemre hivatkozik, így fölmerül a kérdés, hogy a házasság előfeltételezi, az első szerelmemet vagy arra épít? „Nem a házasságnak kell tehát felkelteni a szerelmemet, ellenkezőleg, feltételezi, de nem mint elmúlt, hanem mint jelenvaló érzést feltételezi.”⁹

A házasság (szerelmem) az első szerelmemet jelenvalóként feltételezi: „ez a szabadság és a szükségyszerűség egysége. Az individuum érzi, hogy ellenállhatatlan erővel vonzódik egy másik individuumhoz, de éppen ebben érzi szabadságát. Az első szerelmem az általános és különös egysége, benne az általános mint különös van

⁸ *Uo.*, 452.

⁹ *Uo.*, 459.

jelen, egészen a véletlen határáig. De mindezt nem a reflexió erejénél fogva birto-
kolja, hanem közvetlenül.¹⁰

Az első szerelemre való ellentmondásos hivatkozás képezi a furcsa hurkot az
egzisztencia szubjektív szféráiban. Nem egyszerűen az „első szerelem” fogalmá-
nak átdefiniálásáról van szó, hanem annak a bemutatásáról, hogy az egzisztencia az
esztétikai és etikai hierarchiájában, az esztétikai közvetlenségben és az etikai refle-
xióban a *szeralem* lévén újra a közvetlenségben van jelen. Ez a „furcsa hurok
paradoxona”.

A romantikus szerelemben a pillanatszerűség uralkodik, a vágyban a személy
közvetlenül van jelen, az élvezet során a pillanatban él. Az erotikus/romantikus
szerelem „közvetlensége abban nyilvánul meg, hogy csupán természeti szükség-
szerűségben nyugszik. Szépségen alapul, részben érzéki szépségen, mely az érzé-
kin keresztül az érzékiben és az érzékivel ábrázolható [...]. A szerelmesek meg
vannak győződve arról, hogy viszonyuk önmagában véve teljes egész mely soha
nem változhat meg. Mivel ez a meggyőződés csupán természeti meghatározáson
alapul, ezért örökkévaló jelleg az időbelire támaszkodik és ezzel megszünteti ön-
magát”.¹¹ Aki esztétikai módon szeret, az az időbelire, a végesre támaszkodik. Az
esztétikai szintnek az etikaival való találkozása a szerelem: „[a]z érzéki szerelem-
nek csak egyetlen magyarázata van, melyben esztétikai, vallási és etikai is egy-
szersmind, ez a *szeralem*”.¹²

A házasságban lévő szubsztanciális az eros,¹³ a szerelem egyesíti az érzékit és
a szellemit, az esztétikait és az etikai. A „furcsa hurok” itt érhető tetten, ugyanis a
szerelem (a szerelem állapotában lévő individuum) az a paradoxon, amely a hie-
rarchikus rendszerben elindulva kiindulópontot és végpontot is jelölhet.

„Ezért ha az előzőek során a romantikus és reflektáló szerelmet mint
diszkurzív álláspontokat jelöltem meg, úgy itt teljesen ki fog derülni, hogy a maga-
sabb egység mennyiben visszatérés a közvetlenséghez, hogy ez azon a többleten
túlmenően, melyet tartalmaz, mennyiben tartalmazza azt is, ami az elsőben meg-
volt. Elégé világos az, hogy a reflektáló szerelem állandóan önmagát emészti el,
és hogy teljesen önkényesen hol itt, hol ott áll meg, világos, hogy túlmutat önma-
gán egy magasabb felé, ám az a kérdés, hogy képes-e ez a magasabb rögtön kap-
csolatba lépni az első szerelemmel. Nos, ez a magasabb a vallási, melyben az érte-
lem reflexiója véget ér, és ahogy Istennél semmi sem lehetetlen, úgy a vallásos

¹⁰ *Uo.*, 467.

¹¹ *Uo.*, 444.

¹² *Uo.*, 487.

¹³ *Uo.*, 455.

individuum számára sincs lehetetlen. A szerelem a vallásban találja meg ismét ezt a végtelenséget, melyet a reflektáló szerelemben hiába keresett.”¹⁴

Az individuum az etikai életszemléletben találkozik a reflektáló szerelemmel, mivel ez az életszemlélet az egzisztencia önmaga birtoklásával jellemezhető, ennyiben mindig túlmutat pillanatnyi vágyain. Az első szerelem közvetlensége az individuum számára a vallási életszemlélet ígéretével tér vissza. Az egyén a házasság révén, mely nem csupán polgári házasságot jelent, találkozik azzal a feladattal (egyszermind paradoxonnal is), hogy magasabb szintre emelje az első szerelemben megtapasztalt vágyat (pillanatnyiság), és azt az étellel hozza kapcsolatba.

A szerelem az étellel van összekapcsolva (a csábító és a házasság ember esetében is), ezért nem lehet csupán tevékenység, mint ahogyan az esztétikaiban érvényre jut a csábító alakján keresztül az erotikus szerelem, és nem lehet csupán gondolat sem, mert akkor a házasság csupán együttlés, társulás, ilyen vagy olyan cél elérése, vagy az érzéki vágy kielégítése volna¹⁵ és ugyanúgy a pillanatnyihoz volna kötve, mint az erotikus szerelem. A házasságról „B” azt állítja, hogy azonos a szerelemmel és csupán ez a szerelem fejeződhet ki különbözőképpen esztétikai, vallási és etikai módon. A szerelem kifejezésének módjai azonban az individuumot különböző életszemléletek követésére sarkalják. A szerelem ezért mindig paradoxonként jelenik meg, hol kétségbeesést, hol rezignációt előidézve. Azonban: „Az ember csak egyszer szeret. Ennek megvalósítására megjelenik a házasság.”¹⁶ A házasság szabad választáson alapul, az etikai magasabb szintet jelöl, mint az esztétikai, így a reflexió, a szabadság kap helyet az individuum életében, noha ezt is áthatja egy egészen más szint, mégpedig a vallási.

A *Vagy-vagy* terminológiájában ugyan megkülönböztethetőek a szerelem különböző formái (az erotikus és „keresztényi felfogása”), azonban lényegileg a szerelemnek az a sajátossága, hogy biztosítja az egzisztencia szabad mozgását a különböző esztétikai, etikai, és vallási szintek között. A szerelem különböző formái meghatározzák a környezettel való kapcsolatot és a szubjektum belső struktúráját is. A „romantikus szerelem” állapotában lévő individuum a csábító alakjában és életvitelével jellemezhető. A „házastársi szerelem” állapotában lévő individuum a házasság révén, társadalmi szerepvállalásával van jelen környezetében. A csábító estében az erotikus szerelem a közvetlenségben való feloldódás miatt az szubjektum struktúrájában szétszórtságként jelenik meg. A házasság révén a „házastársi szerelem” révén birtokolja önmagát, képes a választásra. Nem csupán a szükségszerűségben él, önmaga birtoklásában az egysége nyilvánul meg, nem pedig a szétforgá-

¹⁴ *Uo.*, 453.

¹⁵ *Uo.*, 455.

¹⁶ *Uo.*, 481.

csolódása. Aki eztétikai módon juttatja kifejezésre a szerelmet, ugyanúgy találkozik a paradoxonnal mit aki etikai módon fejezi ki azt. De aki esztétikailag él, az szükségszerűen fejlődik, számára a paradoxon a vágy végtelenségének az érzése mely szemben áll a vágy pillanatnyiságával, nem hoz számára metamorfózist. A metamorfózis pedig szükséges ahhoz hogy az egzisztencia egyre inkább megtehesse azt a végtelen mozgást, melyen keresztül önmaga birtoklásáig eljuthat. Jelen esetben az első szerelem állapotáig.¹⁷

Az első szerelem állapotában lévő individuum az egzisztencia paradoxicitásával rendelkezik: „az első szerelem is magában bírja az érzékiség, a szépség mozzanatát, de mégsem csupán érzéki. Az érzéki mint olyan először a reflexió révén jelenik meg, de az első szerelemben nincs reflexió, s ezért nem tisztán érzéki. Ez a szükségszerűség az első szerelemben. Mint minden örök, rendelkezik azzal a kettősséggel, hogy mind a múltban, mind a jövőben örökkévalónak felételezi magát. [...] De minden szerelem lényege a szabadság és a szükségszerűség egysége, és ez itt is így van. Az individuum éppen a szükségszerűségben érzi magát szabadnak, ebben érzi egész individuális energiáját, éppen ebben érzi mindannak a birtoklását, ami ő maga.”¹⁸

A *szerelem*, az egzisztencia sajátos állapota, mely lényegileg határozza meg a világban való tájékozódást és a környezethez való viszonyulását az individuumnak, ahogyan a különböző életszemléletekben kifejtésre kerülnek. Ahogyan minden szerelem lényege a szabadság és szükségszerűség egysége, úgy az egzisztenciának is ez lesz a sajátossága. Az az individuális energia amelyet a szerelem biztosít az individuumnak, eljuttatja azokhoz az állapotokhoz, kétségbeesés, rezignáció, melyek révén az individuum paradoxonban találja magát. Minnél inkább birtokolja saját magát, annál inkább találkozik a furcsa hurok modell révén bemutatott életszemléletek különbözőségével és kapcsolódási pontjaival. A szerelem mint „furcsa hurok”, feltár egy olyan értelmezési lehetőséget, mely közelebb visz minket ahhoz, hogy a kierkegaard-i filozófiának számos elemét újrendezzük, többek között az életstádiumok közötti viszonyokat, így jutva el azokhoz a paradoxonokhoz, melyekkel az egzisztáló szubjektum megkerülhetetlenül találkozik.

¹⁷„Semmiképpen sincs arról szó, hogy aki esztétikailag él, nem fejlődik; hanem arról, hogy szükségszerűen fejlődik, nem szabadon, nem történik vele metamorfózis, nincs benne semmiféle végtelen mozgás, ami által ahhoz a ponthoz jutna el, ahonnan kiindulva azzá lesz, amivé lesz.” *Uo.*, 639.

¹⁸ *Uo.*, 465.

AZ INAUTENTIKUS LÉTMÓD ALAPSZERKEZETE HEIDEGGERNÉL*

Előadásomban a mindennapiság konstitutív motívumainak felmutatása által szeretném megvilágítani az önelvesztés legfőbb jellemzőit és e jellemzők egymáshoz való viszonyát. Ennek értelmében először kísérletet teszek a mindennapiság létezőjének tematizálására, majd e létező világviszonyulásának legfőbb jellemzőit tárom fel.

Heidegger az emberi ittlét hétköznapi létezésének hat jellemzőjét nevezi meg a *Lét és idő*ben: távolságtartás, általánosság, egysikúvá-tétel, nyilvánosság, tehermentesítés és segítségre-sietés. E jellemzők viszonya azonban nem magától értetődő, így a *Lét és idő* 27. §-ának segítségével kívánom felmutatni a mindennapisághoz illetve egymáshoz fűződő viszonyukat.

Heidegger gondolatmenete szerint a mindennapiságban mindenkiel szemben jellemző ránk egy bizonyos fokú távolságtartás, amelyhez kétféleképpen viszonyulhatunk, vagy csökkenteni, vagy növelni akarjuk a kialakult távolságot. Mivel ez mindig egy másik emberhez fűződő viszonyt jelöl, akinek szintén célja a távolság csökkentése vagy növelése, ezért arra kényszerülünk, hogy alárendeljük magunkat a másik ember akaratának. Hiába szeretnénk közelebb kerülni valakihez, ha az illető nem így érez, és a kívánt csökkentés helyett inkább a köztünk lévő távolság megtartásán vagy növelésén munkálkodik. Ez azt eredményezi, hogy „[m]ások kénye-kedve rendelkezik az ittlét mindennapi létlehetőségei felett”.¹ Itt azonban nem szabad elfelejtenünk azt a tényt, hogy amíg mások korlátozzák a mi létlehetőségeinket, ugyanannyira korlátozzuk mi is az övékét. Bár Heidegger erre a pontra nem tér ki, úgy gondolom, hogy ez is fontos jellemzője a mindennapiságnak, mert nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy nincs éles határ mások és közöttünk. Egy másik ember szempontjából mi a többiek csoportjához tartozunk, akik valahogyan behatárolják az ő létlehetőségeit.² Helytelen lenne tehát úgy értelmezni 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 „Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.” HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2006¹⁹, 126. A rekonstrukció során a német és a magyar kiadást egyaránt használtam.

² „[D]ie *Mitwelt* – Mitmenschen, die »mit« mir, »mit denen ich« selbst lebe; »Mitwelt« als [...] eine Gestalt der Bekundung der menschlichen *Gesellschaft*.” Martin HEIDEGGER, *Grundprobleme der*

külvilágot, mint amely egyértelműen negatív és hátráltató. Mi magunk is a külvilághoz tartozunk és nem minden esetben szándékosak a korlátozó lépéseink.

E távolságtartás azonban nemcsak az érzelmek szintjén van jelen, hanem a társadalmi szférában is megtalálható. Ahogyan Wolfgang Janke nagyszerűen rámutat,³ a mindennapjainkat átszövi a gond, amelyet azért érzünk, mert szembesülünk a mások és közöttünk lévő különbséggel, mind anyagi (a jövedelemkülönbség illetve a hatalmi viszonyok), mind pedig szellemi téren (mint a tekintély és tiszteltetés). Viszont „[a] másik ember számomra annyira lesz közömbös, amennyire jelentés nélküli a távolsága.”⁴ Fontos azonban, hogy e jelentésnélküliséget helyesen értsük. Janke szerint abban a három esetben nem számít nekünk a másik, ha az előnye vagy hátránya behozhatatlannak minősül, vagy ha a helyzete nem hasonlítható össze a sajátunkkal.

Heidegger az inautentikus létezőt az akárki (das Man) névvel jelöli, amely a német általános alany, a man főnevesített változata. E szóhasználat kifejezetten találó, mivel így kiválóan érzékeltethető a mindennapiság alanyának általánossága. Heidegger a *Lét és idő*ben így fogalmaz: „A »ki« nem ez vagy amaz, nem mi magunk, és nem egyesek és nem valamennyiünk összege. A »ki« a neutrum, az *akárki* [*das Man*].”⁵ Noha az akárki elfogadja és megerősíti az általánost mint olyant, mégis félreértés lenne egy általános szubjektumként elképzelni, mert az ember még a mindennapiságában is megőrzi valamennyire önmagát. Ez csekély mértékben történik, mert alapvetően igazodik az elvárthoz. Nem tekinthetünk rá továbbá tulajdonságként sem, mivel nem egyszerűen megnyilvánul a létezőn.

Első pillantásra azt mondhatnánk, hogy az akárki valójában senki, mivel nem konkrét személy,⁶ nem általános szubjektum és nem is tulajdonságként nyilvánul meg az emberben. Azonban nem szabad szem elől tévesztenünk a tényt, hogy akárkik mi is lehetünk, amikor az általánost képviseljük. Ekkor az ember a világból érti meg magát oly módon, hogy önmagát a másokkal szembeni különbözőségében határozza meg.⁷ Ahogyan Janke fogalmaz: „Az akárki a mindennapiság legreáli-

Phänomenologie (1919/20) = M. H., *Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, LVIII, hrsg. Hans-Helmuth GANDER, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, 56.

³ Wolfgang JANKE, *Existenzphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1982, 179.

⁴ „Der Andere wird mir in dem Maße gleichgültig, in welchem sein Abstand bedeutungslos ist.” *Uo*.

⁵ HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály, ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla, KARDOS András, OROSZ István, Bp., Osiris, 2007², 153., németül: „Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.” HEIDEGGER, *Sein und...*, i. m., 126.

⁶ „Das Man ist niemand, es kommt nirgends vor und ist doch nicht nichts.” JANKE, i. m., 181.

⁷ „Was man selbst ist, ist man in der Welt mit den anderen, bestimmt sich aus dem, als was man mit den anderen, im Unterschied von ihnen, zum Vorschein kommt.” Martin HEIDEGGER, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* = M. H., *Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*, LXIII, hrsg. Käte BRÖCKER-OLTMANN, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, 94.

sabb és legerősebb alanya a társadalmi, ökonómiai és politikai egymással-létnek együttes, tartósan reménytelenül egybe fonódott egzisztenciaszférájában.”⁸

Ahhoz, hogy egy közösség működni tudjon, szükség van bizonyos elvekre, amelyeket az akárki véleménye testesít meg. Ennek értelmében az akárki megszabja, hogy hogyan viszonyuljunk a világ dolgaihoz, mi az, amit elítélendőnek kell tartanunk és mi az, amit helyeselnünk kell. Erre természetesen szükség van, hiszen ha nem lennének konkrét szabályaink arról, hogy hogyan várakozzunk, hogyan vásároljunk vagy hogyan használjuk a tömegközlekedési eszközöket, összeomlana az a rendszer, ahol otthonosan érezzük magunkat és amelyet kényelmessége révén szeretünk is. Heidegger szerint tehát a probléma gyökere nem az általánosságban rejlik, hanem a harmadik jellemzőként felmutatott egysíkúvá-tételben. Az általánosságra való törekvés egysíkúságot eredményez, amely megöli a kreativitást és ezáltal hátráltatja a fejlődést. Hogy ez valóban mennyire jellemző a mindennapi életünkre, egy igen egyszerű példán keresztül is érzékeltetni tudjuk. Gondoljunk csak az elektromos autók elterjedésére. Amikor az ember számára világossá vált, hogy a Föld kőolaj készlete hamarosan kimerül, egyes kutatók elkezdtek alternatív energiafelhasználású autók tervezésén gondolkodni. Mivel azonban a kőolajjal való kereskedelem igen nagy profittal jár, az alternatív energiával működő gépkocsik gyártását ellehetetlenítették.

Az eddig felmutatott három létjellemző – a távolságtartás, az átlagosság és az egysíkúvá-tétel – alkotja a negyediket, a nyilvánosságot, amelyet az jellemez, hogy megszab minden világ- és létértelmezést és mindenkor igaza van. Jellemzője, hogy mindent homályba borít, így nem megy bele mélyen a dolgokba, ezáltal nem is találja el azok valódi jellegét, ugyanakkor felületessége azt sugallja, hogy a dolgok ismertek és mindenki számára megközelíthetőek. Ennek azért van óriási szerepe a világ- és létértelmezések kapcsán, mivel nem kelti fel az emberben a kételkedést, így nem derül ki, hogy az, amit igaznak hisz, valójában hamis.

Az ember számára rendkívül kényelmessé teszi ezt a világviszonyulást, hogy mivel mindent megszab, eltűnik az egyéni felelősség. Az akárki tehermentesíti az egyént, amely magában hordja a könnyűvétel és könnyedérvétel jellemzőit, amelyek bármikor a segítségére sietnek. Mivel az embernek könnyebb így létezni, mint felelősséget vállalni a tetteiért, ezért az akárki könnyűszerrel megszilárdíthatja hatalmát.

A koncepcióból tehát az következik, hogy a mindennapok során nem vagyunk teljesen önmagunk, hanem átengedjük a döntés lehetőségét az akárkinek. Látszólag ez a helyzet mindenkinek jó, hiszen nem leszünk felelősek a tetteinkért, a világ folyását pedig nem zavarjuk meg az újszerű gondolkodásmódunkkal. Sajnos e

⁸ JANKE, *i. m.*, 181.

hozzáállás azt eredményezi, hogy elveszítjük önmagunkat és eközben úgy gondoljuk, hogy minden rendben van. A továbbiakban azt szeretném felmutatni, hogy ez az önelvesztés hogyan nyilvánul meg a mindennapokban.

A heideggeri megértésfogalom minden esetben létmegértést jelöl. Ez alatt annak megértését kell értenünk, hogy milyen lehetséges módokon tudunk létezni, milyen lehetőségeink vannak. E megértésünk azonban kétféle lehet. Lehet az ember saját, nyitott viszonya a dolgokhoz, és lehet egy átlagos, felületes viszony, ahogyan az akárki ért meg. Előbbi esetben autentikus, utóbbiban inautentikus megértésről beszélünk. A mindennapi megértés a beszéd inautentikus megnyilvánulásában, a fecsegésben konstituálódik, amely „kifejezésnek itt nincs semmiféle becsmérlő jelentése. Terminológiailag pozitív fenomént jelent, amely a mindennapi ittlét megértésének és értelmezésének létmódját konstituálja”.⁹

Heidegger úgy gondolja, hogy a fecsegésben sohasem értjük meg magát a dolgot, hanem csak azt, *amit mondanak róla*. Nincs teljes hozzáférésünk a dolgokhoz, mert itt is az akárki uralkodik, amely „meghatározza, mit és hogyan lát az ember”.¹⁰ Ez a fenomén az önelvesztés szempontjából azért érdemel figyelmet, mert azt az érzést kelti az emberben, hogy mindent ért, anélkül, hogy a dolgot megvizsgálná és valóban elsajátítaná.¹¹ Gondoljunk csak a politika megjelenésére a hétköznapokban. Legtöbbünk véleményt alkot az egészségügy vagy az oktatásügy kérdéséről attól függetlenül, hogy nem rendelkezik kellő jártassággal a témában. A fecsegés nagy veszélye abban rejlik, hogy azáltal, hogy azt az érzést kölcsönzi nekünk, hogy mindent értünk, visszafogja a kételyeket, amelyek egy, a probléma valódi gyökeréhez közelebb álló állásponhoz vezethetnének.

A fecsegés tehát nem egyszerűen azt a beszédmódot jelenti, ahogyan az ember a mindennapiságban megnyilvánul, hanem sokkal inkább azt, ahogyan a körülötte lévő dolgokat, embereket és élethelyzeteket megérti. Mivel azt a hitet kölcsönzi az embernek, hogy mindent megért, ezért mindenről véleményt formál. Ez a vélemény azonban nem autentikus, hiszen nem jut el magához a dologhoz. Ennek oka az, ahogy a mindennapiságban az ember a kíváncsiság módján viszonyul a környezetéhez. Ugyanazt a felületességet figyelhetjük meg itt is, mint amely a fecsegés során megmutatkozott. Az ember ekkor nem vetül ki igazán a dolgokra, a figyelme

⁹ „Das »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Es bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert.” HEIDEGGER, *Sein und... i. m.*, 167.

¹⁰ HEIDEGGER, *Lét és... i. m.*, 201., németül: „es bestimmt, was man und wie man »sieht.«” UŐ, *Sein und... i. m.*, 170.

¹¹ „A fecsegés annak a lehetősége, hogy mindent megértsünk anélkül, hogy a dolgot előzetesen elsajátítanánk.” HEIDEGGER, *Lét és... i. m.*, 200., németül: „Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache.” UŐ, *Sein und... i. m.*, 169.

nem időzik el rajtuk, hogy lehetősége legyen megérteni azokat, hanem szétszóródik a számára új lehetőségek között. Nem célja a valódi megértés, csupán „gondoskodik egy tudásról, de pusztán azért, hogy tudottként rendelkezzen vele.”¹² E két mozzanat, nevezetesen a szétszórtság és a nem-időzés szükségszerűen seholségtartózkodáshoz vezet.

A fecsegés és a kíváncsiság is mindent érint, de valójában nem ért meg semmit. A két fenomén szorosan összefügg, hiszen a fecsegés mondja meg a kíváncsiságnak, hogy mi az, ami iránt érdeklődnie kell. Azt az érzést keltik az emberben, hogy teljes létmegértésben él, holott csak az akárki uralma szilárdult meg benne. A világot és a benne lévő embereket nem olyanak tapasztaljuk, amilyenek valójában, hanem *ahogyan tudunk róluk*.¹³ Mivel a hétköznapi megértést a fecsegés és a kíváncsiság alkotja, így annak kétértelműséget kölcsönöz, és mivel a mindennapiságban e két fenomén módján viszonyulunk a dolgokhoz, így az új dolgokat is már ismertként fogadjuk. „Pozitív lehetőségében az alkotás csak akkor válhat hozzáférhetővé, ha az elfedő fecsegés hatástalanná vált, és a »közönséges« érdeklődés elhalt. A közfelfogás kétértelműsége a már-eleve-mindent-megbeszélést és a kíváncsi sejtést tünteti fel tulajdonképpeni történésnek, a megvalósítást és a cselekvést pedig utólagosnak és jelentéktelennek minősíti.”¹⁴

Mindezek eredményezik a hanyatlást, amely „az egymássalétnben való feloldódást jelenti, amely egymássalétet a fecsegés, a kíváncsiság és a kétértelműség irányítja.”¹⁵ Az ember ekkor nem önmaga, hanem az akárkiben feloldódva a világról gondoskodva él. Mivel sokkal könnyebb a világra hanyatlani, mint önmagunkkal szembenézni, ezért az ember mindig kísértést érez rá. Mivel azonban a fecsegés és a kíváncsiság azt az érzést kelti az emberben, hogy teljes életet él, a mindennapi életben megnyugszik, és nem aggódik a meg nem élt egzisztencialehetőségek miatt. Ugyanakkor ez a mindent-értés elfedi azt, amit valóban meg kellene értenie, így elidegeníti őt a saját lehetőségeitől, s ezáltal *elzárja* a saját autentikus lététől.

A hanyatlást azonban nem szabad negatív fenoménként elgondolnunk, mert az ember világban-benne-létére megy ki a játék, noha nem-tulajdonképpeni módon.

¹² HEIDEGGER, *Lét és..., i. m.*, 204., németül: „sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben.” Uő, *Sein und..., i. m.*, 172.

¹³ „[A] másik mindenekelőtt úgy van »jelen«, ahogy hallottunk róla, ahogy beszélnek és tudnak róla.” HEIDEGGER, *Lét és..., i. m.*, 206., németül: „Der Andere ist zunächst »da« aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß.” Uő, *Sein und..., i. m.*, 174.

¹⁴ HEIDEGGER, *Lét és..., i. m.*, 206., németül: „Es vermag erst dann in seinem positiven Möglichkeiten frei zu werden, wenn das verdeckende Gerede unwirksam geworden und das »gemeine« Interesse erstorben ist.” Uő, *Sein und..., i. m.*, 174.

¹⁵ HEIDEGGER, *Lét és..., i. m.*, 207., németül: „Die Verfallenheit an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.” Uő, *Sein und..., i. m.*, 175.

Heidegger szavaival élve: „a *tulajdonképpeni* egzisztencia nem olyan valami, ami a hanyatló mindennapiság felett lebeg, hanem egzisztenciálisan csak ennek egy módosított megragadása.”¹⁶

A mindennapi létmódban tehát elterelődik a figyelem a valódi problémáról, mert a kíváncsiság elvileg mindenre kiterjed, a fecsegés pedig azt az illúziót kelti az emberben, hogy mindent ért, de valójában egyik sem jut el a dolgokhoz. Ez azt eredményezi, hogy az inautentikus létmódban az ember elveszti önmagát és nem ura a mindennapok történéseinek. A dolgok túlnőnek rajta, mert nincs igazán viszonya hozzájuk, így a létlehetőségeivel sincs tisztában. Az akárki szerint él és gondolkodik, nem pedig úgy, ahogyan valójában szeretne, mivel csak az általánost testesíti meg. A mindennapiságban tehát „[m]indenki a másik, senki sem önmaga.”¹⁷

¹⁶ HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 211., németül: „Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.” Uő, *Sein und...*, i. m., 179.

¹⁷ HEIDEGGER, *Lét és...*, i. m., 155., németül: „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.” Uő, *Sein und...*, i. m., 128.

MILYEN PERSPEKTÍVÁBÓL KÖZELÍTI MEG HANS-GEORG GADAMER A GYAKORLATI ÉSZ PROBLÉMÁJÁT?*

Dolgozatomban arra teszek kísérletet, hogy megmutassam, hogy Gadamer reflexióinak fényében milyen értelemben vetődik fel a gyakorlati ész problémája. E probléma megvilágításának a kiindulópontja és egyúttal a központi magja az, hogy bár Gadamer kifejezetten kapcsolódik Arisztotelész gyakorlati filozófiájához, eközben azonban egy sajátos filozófiai igénnyel fordul hozzá. Itt mindenképpen fontosnak tartom megjegyezni, hogy tulajdonképpen Gadamer egész életművét alapjaiban meghatározta a görög filozófiával folytatott diskurzus. A dolgozatom témáját és az erre irányuló kérdésfeltevést ezért éppúgy érinti – s ezzel Gadamert követem nyomon – Arisztotelész gyakorlati filozófiájához való kapcsolódás.

Azt, hogy milyen perspektívából közelíti meg Gadamer a gyakorlati ész problémáját, mindenekelőtt két lehetséges módon lehet megvizsgálni. Egyfelől, ami Gadamer gondolkodását illeti, nyilvánvaló, hogy kifejezetten egy bizonyos etikai, morális igényt fogalmaz meg, melynek keretében központi helyet foglal el a gyakorlati ész. Másfelől viszont fontos leszögezni azt, hogy Gadamer szemében a gyakorlati ész problémája többek között az úgynevezett szellemtudományok önmegértésével kapcsolatban is felvetődik. Ennek kapcsán fontosnak tartom hangsúlyozni azt a tényt, hogy a szellemtudományok önmegértésének problémája önmagában is igen nagy témátjelent, amely jelen dolgozat kereteit túlfeszítené, így ezt a kapcsolatot csak jelezni kívántam, ám bővebben a továbbiakban nem foglalkozom vele. Mindezek alapján elsősorban a gyakorlati ész problémáját kívánom részletesebben megvizsgálni egy bizonyos etikai keretben.

Gadamer számára az arisztotelészi gyakorlati filozófia jelentősége mindenekelőtt abban rejlik, hogy döntő mozzanatként ismeri fel azt a szerepet, „amelyet az ész játszik a helyes cselekvésben”.¹ Ehhez kapcsolódóan Gadamer leszögezi, „hogy itt [olyan] észről és tudásról van szó, amelyek nincsenek elszakítva egy keletkezett léttől [gewordenes Sein], hanem ez határozza meg őket, és ők is meghatározzák azt”.² Ezzel a gondolattal Gadamer mindenekelőtt azt kívánja kifejezni – e

* 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 Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, ford. BONYHAI Gábor, Bp., Osiris, 2003² (Sapientia Humana), 348.

² *Uo.*

tekintetben Heidegger megfontolásait követve –, hogy az ember nem tudja előállítani magát, s éppen ezért cselekvése során nem valamiféle módszeres eljárástechnika elsajátításáról van szó, hanem éppenséggel arról, hogy az ember saját tettei és viselkedése révén válik „olyanná, mint aki így keletkezve, azaz: így létezve, meghatározott módon viselkedik”.³ Talán nem félrevezető, ha úgy fogalmazunk, hogy egy egész élet műve épül így be és jut kifejezésre abban, ahogyan a mindenkori jelenben cselekszünk. Gadamer szerint „Arisztotelész ebben az értelemben állítja szembe az éthoszt a phüszisszel, mint olyan területet, amelyen ugyan nem szabálynélküliség uralkodik, de nem is a természet törvényszerűségét, hanem az emberi rendelkezés és az emberi magatartásmódok változékonyságát és korlátozott szabályszerűségét mutatja”.⁴ A kérdés, amelyet az éthosz révén vezérelt cselekvés korlátozott szabályszerűsége kapcsán Gadamer is megfogalmaz, mindenekelőtt az, hogy miképpen lehetséges az ember erkölcsi létéről alkotott teoretikus tudás, valamint, hogy a tudás (logosz) milyen szerepet tölt be az ember erkölcsi létében. A tudás sajátos szerepet játszik a cselekvésben, s ennél fogva ezen a területen valamiféle sajátos tudásról kell beszélnünk. Ezt jelzi Gadamernek az az észrevétele is, amely szerint az erkölcsi gyakorlat terén „az olyan általános tudás, melyet az ember nem tud konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad, sőt azzal fenyeget, hogy a konkrét szituációból eredő konkrét követelményeket homályba burkolja”.⁵ A tudásban rejlő általánosság módszertani nehézséget jelent ott, ahol magára arra a tudásra irányul a kérdés, amely a mindenkori erkölcsi lét megismételhetetlen konkrétságában játszik szerepet. Ugyanis – miként Gadamer fogalmaz – „az erkölcsi jelenség lényegi jellemzőihez tartozik, hogy a cselekvőnek magának kell tudnia és döntenie, s ettől a feladattól semmi sem szabadíthatja meg”.⁶

Az a tény, hogy Arisztotelész a tudást az erkölcsi lét központi mozzanatának tartja, az erkölcsi lét és az erkölcsi tudat sajátos viszonyának kérdését állítja tehát a középpontba. Amit az erkölcsi tudat tud, nem valamiféle tárgyi tudás, hiszen a megismerő nem valamely tényállással áll szemben, melyet csupán megállapít – mint ahogyan az a teoretikus tudás esetében történik –, hanem az, amit megismer, őt magát közvetlenül érinti. „Valami olyasmi, amit tennie kell”⁷ – fogalmaz Gadamer. Amikor pedig cselekszünk, azzal a problémával kerülünk szembe, hogy amivel dolgozunk van, az nem mindig úgy van, ahogy van, hanem másképpen is lehet. A feladat mindenkor abban áll, hogy az arra vonatkozó tudásunkkal, „amit tenni kell”, irányítsuk a tetteinket. Ezért aztán az erkölcsi tudás feladata csak abban

³ *Uo.*, 349.

⁴ *Uo.*

⁵ *Uo.*

⁶ *Uo.*

⁷ *Uo.*, 350.

állhat, hogy – úgyszólván – a dolgok körvonalait láthatóvá tegye, s ezzel nyújtson segítséget annak az erkölcsi tudatnak, amelynek mindenkor valamely szituáció konkrétságában kell cselekednie. Mindez azonban korántsem ilyen egyszerű és problémamentes.

Az erkölcsi tudás voltaképpen problémája éppen itt érhető tetten – hívja fel rá a figyelmet Gadamer –, s ez olyasmi, ami Arisztotelészt is foglalkoztatta filozófiájában. Ugyanis arról, hogy a tevékenységet miként irányítja a tudás, mindenekelőtt a tekhné esetében van szó. Gadamer *A jó ideája*⁸ című tanulmányában alaposan megvizsgálja ezt a problémakört, s azt írja, hogy Arisztotelésznél a gyakorlat felfogható egyrészt technikai, másrészt erkölcsi értelemben is. Az előbbi esetében az adott célhoz választjuk ki a megfelelő eszközt, úgyszólván mindig képesek vagyunk arra, hogy megtaláljuk a megfelelő eszközöket, s ilyenformán szilárdan tartjuk magunkat a meghatározott célokhoz⁹ – hangsúlyozza Gadamer. Tulajdonképpen úgy is fogalmazhatunk, hogy mindenkor egy általános tudás érvényesül ilyenkor, s ez Gadamer interpretációjában így hangzik: „A technika területén [...] a különösnek az általános alá szubszumálása alkotja a dolog velejét.”¹⁰ Viszont az utóbbi esetében ez a séma ebben a formában nem gondolható el. Ugyanis itt arról van szó, hogy nem beszélhetünk az erkölcsi tudás esetében olyan értelemben taníthatóságról, mint ami a technikai tudásra jellemző. Az erkölcsi tudásnál sokkal inkább a konkrét általánosításáról van szó. Mármost a kérdésünk a továbbiakban arra irányul, hogy Gadamer Arisztotelészt értelmezve milyen releváns mozzanatokra kíván rámutatni a tekhné és az erkölcsi tudás viszonyának tárgyalásakor?

A tekhné a mesterségbeli tudást jelenti, amely lényegében a kézműves tudása, aki egy meghatározott dolgot állít elő. A kérdés az, hogy az erkölcsi tudás esetében egyáltalán beszélhetünk-e ilyen jellegű tudásról? Ha az erkölcsi tudást ily módon, tehát mint tekhnét határoznánk meg, akkor ez azt jelentené, hogy cselekvése során és annak révén az embernek saját magát kell előállítania, magához az előállítás módján viszonyulna. Ezt a nézetet Gadamer természetesen nem osztja, s kételyeinek a következő kérdésekben ad hangot: „Vajon az embernek meg kell-e tanulnia, hogy azzá tegye magát, amivé lennie kell, úgy, ahogy a kézműves megtanulja előállítani azt, aminek az ő terve és akarata szerint lennie kell? Vajon az ember saját eidoszát követve tervezi meg magát, mint ahogy a kézműves is magában hordja annak az eidoszát, amit el akar készíteni és meg tud mintázni az anyagban?”¹¹

⁸ Hans-Georg GADAMER, *A jó ideája* = H-G. G., *A filozófia kezdete*, vál. BACSÓ Béla, ford. HEGYESSY Mária, SIMON Attila, Bp., Osiris, 2000 (Horror Metaphysicae), 7–177.

⁹ *Uo.*, 164.

¹⁰ *Uo.*

¹¹ GADAMER, *Igazság és módszer...*, i. m., 351.

Mármost magától értetődő, hogy az ember nem azon a módon rendelkezik magával, ahogyan a kézműves az anyaggal, amelyet valamely előzetes elképzelésnek megfelelően megmunkál. Önmagunkat nem tudjuk előállítani. A gyakorlatunkat irányító tudásnak másmilyennek kell lennie, olyannak, amely megkülönböztethető a tekhnétől. Arisztotelész ezt a sajátos tudást „ön-tudásnak, azaz önmaga számára való tudásnak [Sich-Wissen, Für-sich-Wissen]”¹² nevezi – mutat rá Gadamer. Azt, hogy az erkölcsi tudatban rejlő ön-tudást élesen megkülönbözteti az elméleti tudástól, közvetlenül belátható. Azt azonban, hogy az ön-tudás mozzanata a tekhnével szemben is kitünteti az erkölcsi tudást, már nehezebb belátni. Ezt az elhatárolást Gadamer is „nehéz feladatnak” tekinti, amennyiben az erkölcsi, illetve a technikai tudás érvényesülésére pillantva először szerinte is „úgy látszik, hogy teljesen analóg feladatról van szó”.¹³ Hiszen mindkét tudás esetében arról van szó, hogy valami általánosságban megtanultat kell tudni alkalmazni a konkrét szituációban. A tekhné kapcsán ezt írja: „Aki valamit elő tud állítani, az ezzel valami jót tud, s »önmagáért« tudja abban az értelemben, hogy ott, ahol a lehetőségek adva vannak, valóban elő is tudja állítani. A megfelelő anyagért nyúl, és a megfelelő eszközt választja a végrehajtáshoz.”¹⁴ Vajon ugyanez mutatkozik-e meg az erkölcsi tudás esetében is? Ez utóbbi abban a tekintetben hasonlít a tekhnéhez, hogy ez a tudás is igazodik valamihez. Nevezetesen, a cselekvőt „neveltetése és származása úgy határozza meg, hogy általánosságban tudja, mi a helyes”¹⁵. Az erkölcsi döntés pedig azzal a feladattal szembesül, hogy ezt az általánosságban tudott helyeset a cselekvő az adott szituációban (újra)felismerje, s azt is válassza. Továbbá, a két tudásnem közt hasonlóság mutatkozik abban a tekintetben is, hogy a helyeset szem előtt tartó cselekvőnek is „a helyes eszközt kell választania, s cselekvésének ugyanolyan körültekintően irányítottnak kell lennie, mint a kézműves cselekvésének”.¹⁶ E hasonlóságok ellenére ugyanakkor mégis vannak különbségek. A továbbiakban ezeket az eltéréseket vesszük szemügyre.

Az első alapvető különbség abban áll, hogy a mesterségbeli tudást megtanulhatjuk és el is felejthetjük. Ezzel ellentétben az erkölcsi tudást nem tanulhatjuk meg, legalábbis abban az értelemben nem, hogy szabadon megválaszthatnánk, hogy megtanuljuk-e. Nem viszonyulhatunk hozzá külsődlegesen. Ennek megfelelően, a sajátunkká lett erkölcsi tudást nem is felejthetjük el; nem vagyunk önmagá-

¹² *Uo.*, 352.

¹³ *Uo.*, 353.

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ *Uo.*

¹⁶ *Uo.*

ért birtokában, hogy elfelejthessük. Nem olyan tudás, amely már megvan, hogy azután a konkrét szituációra alkalmazzuk.¹⁷

A második lényeges különbség abban mutatkozik meg, hogy az erkölcsi tudás célja nem pusztán partikuláris, mint a technikai tudásé, hanem a helyes életre mint teljességre vonatkozik, magához az élet éléséhez tartozik. Viszont azzal nem lehetünk előre tisztában, hogy a helyes élet a maga egészében mire irányul. Eszerint elvileg nem lehet a birtokunkban egy előzetesen megtanulható tudás, amely hozzásegítene bennünket ahhoz, hogy mindig helyesen cselekedjünk az életünk folyamán. Ez utóbbi egyfajta erkölcsi megfontolást is igényel. A döntő probléma nyilvánvalóan az, hogy ennek a gyakorlati tudásnak és az arra vonatkozó filozófiai tudománynak a jó teljes problémájával van dolga, ahogyan az az emberi életben jelentkezik, ez pedig nem szorítkozik valamely konkrét területre, ellentétben a különböző tehnikákkal.¹⁸ Ehhez kapcsolódik Gadamer azon megállapítása is, hogy az erkölcsi tudás „ügyszólván nem érzéki látás”¹⁹, vagyis egy olyan, sajátos jellegű tudás, mely az adott szituációban képes felismerni, hogy mit helyes tenni, „s így annak fényében látni [azt], ami helyes”²⁰. Az ilyen tudás „már maga is egyfajta tapasztalatot foglal magában”²¹, s ezért itt nincs értelme különbséget tenni tudás és tapasztalat között, miként az az előállítást irányító szaktudás esetében nagyon is lehetséges.

A harmadik, egyben utolsó lényeges különbségként Gadamer az erkölcsi megfontolás sajátos önmagára vonatkozását domborítja ki a tehnikével szemben: „az erkölcsi megfontolás ön-tudását valóban egyedülálló önmagára vonatkozás jellemzi”²² – hangsúlyozza. *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer*²³ című 1973-as írásában pedig Gadamer a következőket írja: „A legfontosabbat [...] Heideggeről tanultam. Mindenekelőtt az első szemináriumon, amelyen részt vettem. 1923-ban, még Freiburgban, a *Nikomachoszi etika* VI. könyvéről. Ekkortól fogva vált számomra a »phronészis« a »gyakorlati ész« erényévé (arete), egy *allo eidosz gnószosz*-szá, a »belátás egy másik módjává«, egy igazi varázsszóvá.”²⁴ Gadamer tehát Arisztotelész phronészis-fogalmához kanyarodik vissza, amelyet így értel-

¹⁷ Vö. *Uo.*, 353–354.

¹⁸ Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* = H-G. G., *Gesammelte Werke: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 304.

¹⁹ GADAMER, *Igazság és módszer...*, i. m., 358.

²⁰ *Uo.*

²¹ *Uo.*

²² *Uo.*, 359.

²³ Hans-Georg GADAMER, *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer XXX* = H-G. G., *Gesammelte Werke: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 479–495.

²⁴ *Uo.*, 485.

mez: „A gyakorlati tudás, a phronészisz, egy másik fajta tudás”,²⁵ s ehhez az alábbi helyet idézi a *Nikomakhoszi etikából*: „»Az a képesség, hogy valaki a maga javát felismeri, kétségkívül egyik formája a megismerésnek«.”²⁶

Azonban mit is jelent tulajdonképpen a phronészisz? Gadamer a következőket írja a *Probleme der praktischen Vernunft*²⁷ című tanulmányában: Arisztotelész „az emberi praxist egy önálló tudásterületté emelte. A »praxis« a gyakorlati dolgok egészét jelenti, tehát minden emberi viselkedést és az ember valamennyi berendezkedési módját ebben a világban, s ehhez tartozik nem utolsósorban a politika, s ezen belül is a törvényhozás. [...] [Ez a praxis] a gyakorlati filozófia tárgya. Ennek tulajdonképpeni alapját az ember ama centrális pozíciója és lényegi ismertetőjegye képezi, hogy saját életét ő nem ösztönkényszereket követve, hanem ésszel vezeti.”²⁸ Természeti lényként az ember ugyan ki van szolgáltatva ösztöneinek és affektusainak, melyek könnyen legyőzéssel fenyegethetik őt. Ha ez bekövetkezik, az ösztönök átveszik az irányítást, melynek következtében az ész alulmarad a döntési szituációban. Csakhogy az emberi praxis lényegét éppen az alkotja, hogy ne engedje át magát egyszerűen ezeknek az ösztönöröknek, hanem egyfajta állandó tartást alakítson ki magában, amely révén képessé válik arra, hogy eszének, a logosznak engedelmesskedjen. Az alaperény, melyet az ember lényéből adódóan követ, s praxisának a vezetője, nem más, mint az észhasználat, s ezt azzal a görög kifejezéssel jelölhetjük, amelyet *phronészisz*nek nevezünk – hangsúlyozza Gadamer.²⁹

Miként fentebb már említettük, „az erkölcsi megfontolás ön-tudását valóban egyedülálló önmagára vonatkozás jellemzi”.³⁰ Ez derül ki azokból a modifikációkból – mondja Gadamer –, amelyeket Arisztotelész a phronészisz elemzése kapcsán sorol fel. Ugyanis a phronésziszhez, a „higgadt megfontolás erényéhez”³¹ kapcsolódik a megértés. A megértés „az erkölcsi tudás erényének egyik módosulása”.³² Akkor van szó erről, amikor egy másik ember cselekvésszituációjának a konkrétságába állítjuk magunkat. Itt sem az általános tudás érvényesül, hanem a pillanatnyi konkréción. „A tapasztalt ember nem azáltal érti helyesen a cselekvőt, hogy ő maga minden furfangot és mesterkedést ismer, és mindent tapasztalt, ami létezik, hanem csakis azáltal, hogy eleget tesz egy feltételnek: tudniillik annak, hogy ő is a

²⁵ GADAMER, *Igazság és módszer...*, i. m., 52.

²⁶ OLAY Csaba, *Arisztotelész hermeneutikai aktualitása = Útkereső értelmezések*, szerk. SUSSZER Zoltán László, Bp., L'Harmattan, 2004 (A Filozófia Útjai), 163–164.

²⁷ Hans-Georg GADAMER, *Probleme der praktischen Vernunft* = H-G. G., *Gesammelte Werke: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986, 319–330.

²⁸ *Uo.*, 324.

²⁹ *Vö. Uo.*

³⁰ GADAMER, *Igazság és módszer...*, i. m., 359.

³¹ *Uo.*

³² *Uo.*

helyeset akarja, tehát a másikkal ez a közössége kapcsolja össze.”³³ Ezt Gadamer egy példával szemlélteti. Amikor valaki tanácsot kér, ő maga, ahogyan az is, aki adja, azzal az előfeltevéssel él, hogy a másikat egyfajta baráti kötelék fűzi hozzá. „Csak barátok tudnak tanácsot adni egymásnak, illetve csak a baráti szándékú tanácsnak van értelme annak a számára, aki a tanácsot kapja.”³⁴ Ebben is megmutatkozik tehát – hívja fel a figyelmet Gadamer –, „hogy az, aki megértő, nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátos hozzá tartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkodik”.³⁵

Amit Gadamer valójában hangsúlyozni kíván – ezzel az arisztotelészi-tanítás fontosságát megvilágítva –, az az, hogy a „praxisz maga az emberi lény mindent átfogó kitüntetettsége”.³⁶ A gyakorlati ész tulajdonképpen olyan konkrét szituációban mutatkozik meg, amikor is az önmagunkra való irányulás következtében a legjobban kell döntenünk, vagyis a legjobbat kell kihoznunk a döntő szituációból. Gadamer arra törekszik, hogy az ember a saját mivoltában ismerje fel és értse meg önmagát egy adott konkrét szituációban, amikor is arról van szó, hogy döntenie kell, melyhez egyébiránt nem járul hozzá semmilyen explicit tudás. Röviden megfogalmazva: az emberi létnek lehetősége van arra, hogy belássa, hogy az élete folyamán képes helyesen dönteni a saját létéről, amely döntés semmilyen körülmény között sem kerülhető el.

³³ *Uo.*, 359–353.

³⁴ *Uo.*, 360.

³⁵ *Uo.*

³⁶ GADAMER, *A jó...*, i. m., 173.

A BŰN EGY LEHETSÉGES ÉRTELMEZÉSE*

Dolgozatunkban az emberi lét konstitúciójában jelentkező paradoxicitásnak az összefüggésében értelmezzük a bűn fenomenjét. Ezt az értelmezést végül a szeretetben elkövetett bűnre vetítjük ki, melyben e paradoxicitás kifejezetté válik, abban az értelemben, hogy faktuális betöltődést nyer – nem másban, mint magában a bűnben, a szeretett lény ellen elkövetett bűnben.

Az emberi egzisztencia feloldhatatlan paradoxont hordoz magával, mely nem másból, mint lényében tételezett kauzalitásból ered, mely kauzalitás azáltal nyeri el értelmét, hogy szabad minden külső oksági rendszertől.¹ Az individuum egyszerre hordozza magában a szabadságot és a szükségszerűséget, melyek koegzisztenciája feloldhatatlan ellentmondásként jelenik meg. A szubjektumnak döntést kell hoznia, döntésével azonban rá hárul annak a terhe, hogy cselekedetét nem vonhatja vissza. Ilyen értelemben felelősség terheli, mely alól nem térhet ki. A szabadságot és a szükségszerűséget mint olyan struktúrát kell elgondolnunk, amely amellett, hogy a szabadság és fakticitás kettőségének ellentmondását tartalmazza, rákényszeríti a mindenkori szubjektumot a transzcendenciába való kilépésre is, ha e transzcendenciát mint a morális felelősség értelmi és egzisztenciális mozgásterét határozzuk meg. Az individuum számára tételeződik egyrészt a világ, mely mindenkor magába vonta az individuum minden faktuális tartalmát és azokat a döntéseket, melyek visszavonhatatlanok vagyis faktuálisak. Másrészt tételeződik maga a transzcendens szabadság, melyben csupán vertikális mozgás lehetséges, amennyiben a morális döntés fókuszában a felelősség, az egyén felelőssége áll, mely a szabadság tételezésével mindenkor magát az egyént állítja a faktuális világ középpontjába. Itt megjelenik a körkörösség, melynek éppen a szabadságban tételezett paradoxicitás felel meg, és ezzel együtt látható az a kettős horizont, amely egyrészt a morális szabadság, másrészt a morális szabadság hozadékaként előálló döntés faktuális világkonstitúciójából áll elő. E kettős horizont két aspektusa nem képes egymással közvetlenül érintkezni, ami az individuum számára mint a szabadság és szükségszerűség összeütközése jelentkezik. Ez az összeütközés közvetlen kivetülése az idő

* 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 Vö. Immanuel KANT, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Bp., Atlantisz, 2004, 450–451.

konstitúciójában jelentkezik a maga konkrétágában: a döntés maga már-nem, a szabadság még-nem. A kettő összeütközése azon a ponton kulminál, melyet az individuum jeleneként, önkonstitúciójának csúcspontjaként határozhatunk meg. Az egész felelősség probléma ilyen módon kivétel az individuum időiségének problematikájára, melyet úgy tagolhatunk, hogy meghatározzuk ehhez az időiséghez való mindenkori viszonyt. És ezen a ponton Heidegger pillanat fogalmára kell utalnunk;² a kérdés mindig az, hogy az individuum mennyiben tartózkodik a pillanatban, tudniillik ez határozza meg a mindenkori fellelőségéhez való viszonyát és azt, hogy mennyiben hajt végre valódi választást.

A látszat az, hogy a bűn elkövetése mindenkor kivonja magát e felelőség-struktúra alól. Azonban mélyebbre kell tekintenünk. A bűn e felszínes értelmezésével éppen a felelőség-struktúra egyik konstituensét iktatnánk ki, nevezetesen magát a bűnt mint a jó és rossz választásának egyik lehetőségét. A felelőség-struktúra megkerülése ugyan bekövetkezhet, azonban ezt nem a bűn választása implicálja, sokkal inkább a választás autenticitása: ennyiben a jó választása is lehet nem autentikus választás.

Ezen a ponton szembe kell állítanunk a rossz, azaz a bűn választását a jó választásával, mégpedig egy radikális megfontolást követve. A bűn, ha valóban konstituense a felelőség-struktúrának, akkor választása a felelőség-struktúra mechanizmusát eljuttatja létének teljességéhez, azaz az tartalmilag abszolút módon betöltetik. Ez nyilvánvalóvá válik, ha megfontoljuk, egyrészt azt, hogy a bűnt elválaszthatatlanul kíséri a jó fénye, amennyiben értelmét abban nyeri el, hogy a jó tagadásaként konstituálódik – és ezt az összetartozást nem lehet megszüntetni. Továbbá azt is figyelembe kell vennünk, hogy bármely választás, ha eredendő választás, akkor olyan aktusként jelentkezik, mely az individuumot rákényszerítette saját léte végső határvidékeinek bejárására is. Ennyiben a választás során az individuum számot vet azzal a paradoxicitással, mely létében mindenkor jelen van: e paradoxicitást úgy fogalmazhatjuk meg, mint a semmi és a betöltött lét között megjelenő feszültséget. Amikor döntést hoz az individuum, legyen az morális értelemben pozitív vagy negatív, már eredendően bejárta az ellentétes oldalt is. Mármost a bűn esetében radikalizálnunk kell ezt a belátást. A bűn ugyanis eredendően kényszeríti ki a felelőség-struktúra megjelenését: a rossz választása, azaz a bűn minduntalan magában hordozza a jóra való vonatkozását, mintegy így nyilvánítva ki a jó és a rossz polaritását. A jó választásában ez a polaritás nem feltétlenül kerül ilyen mértékben felszínre: egyrészt a moralitás a jó választásában adott esetben pusztá normakövetésé redukálódhat, másrészt a jó választása mögött jelen van az a metafizikai rendszer, mely az individuumot a világrendben elhelyezi és

² Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály et al., Bp., Osiris, 2001, 442–443.

ilyen értelemben vett pozícióját a stabilitásában megerősíti. Azt is be kell látnunk, hogy ezek az úgymond normatív és metafizikai háttéradottságok nem engedik a felelősség-struktúrát -megvalósulni, vagyis fennáll annak lehetősége, hogy a jó választása mindenfajta autenticitást mellőz. Ha ezt elismerjük, akkor relativizálni tudjuk a jó és rossz fogalmát, mely relativizálás esetünkben lehetővé teszi a bűn fogalmának revidéálását.

A szubjektum szabadságában konstituálódó fakticitása, vagyis a szabadság és a szükségszerűség koezisztenciája és az ebből adódó paradox struktúra, azaz a felelősség-struktúra az ellentmondás terébe veti a szubjektumot. Ebben a térben pedig a szorongás uralkodik, mely mint a bűn egyik motivációs bázisa adódik számunkra. A semmi alapján állunk, mely semmi abból adódik, hogy a szabadság nem képes elérni a fakticitást, sem az idő sem pedig az értelem vonatkozásában. Egy olyan körkörösség áll elő, melyben a fakticitás mintegy transzcendenssé válik: a fakticitás, azaz a hozzám köthető világtartalom nem képes a szabadságot beteljesíteni és eljuttatni végső értelméhez, vagyis az emberi létben mindig adódik valamiféle tarthatatlan nyitottság, mely a faktikus tartalmakat mintegy eloldja a döntéseinktől és ezzel együtt saját szabad létünköt is. Mármost ezt a feloldhatatlanságot úgy kezeli a szubjektum, hogy megpróbálja kivetíteni, mégpedig egy határozott faktikus aktussal: bűnt követ el. Mert a bűnnel egyrészt amellet, hogy a világban egy tartalmi faktikus betöltést hoz létre, ellentmond saját szabadságának mint nyitottságnak. Ha figyelembe vesszük, hogy a bűn elkövetése adott esetben mélyebben járja át a felelősség-struktúrát, mint a jó választása – ahogy erre korábban utaltunk –, akkor nyilvánvaló módon a bűn elkövetése – ha magában hordozza a jó- és rossz explicit dichotómiáját – sokkal elevebb és kifejezettebben jutatja érvényre azt a fájdalmat, melynek eredője maga a nyitottság és azt a vágyat, hogy e nyitottságból a szubjektum valamilyen módon kilépjen. Itt az abszolút tagadás nyilvánul meg, mégpedig a szabadság abszolút tagadása – így a bűn ebben az értelemben mint lázadás jelentkezik. A bűnnel a felelősség-struktúra előállításával teljességgel megvalósul, ám mivel a bűn -tagadésként értelmezhető, ezért a felelősség-struktúrát mintegy a negativitás nevezőjére hozza a szubjektum. Itt a belevetettség egy inverz kivetítése valósul meg. Ezzel együtt a szabadság valamifajta immanenciába transzponálódik, egyrészt azért mert a bűn faktikus tartalmat képez, másrészt mert ez a faktikus tartalom negativitást, azaz tagadást hordoz – így kétszeresen is megvalósul a szabadság negálása. Érdemes ezen a ponton figyelembe venni, hogy a jó választása, mindig mint transzcendencia adódik a szubjektum számára, mégpedig azért, mert a morális törvény mint olyan meghaladja a szubjektum szubjektivitását, ennyiben a jó választása mindig valamiféle önmagunktól történő eltávolodással, ha úgy tetszik elidegenedéssel fenyeget. A bűnben azonban ez az elidegenedés nem valósulhat meg, hiszen a bűnben a szubjektum saját magát teszi meg főszereplőnek. Így nyilvánvaló, hogy az immanencia kifejezettebben lép színre

mint tagadás: egyrészt adódik a bűn mint faktikus tartalom, másrészt maga a bűnösség, mely a szubjektum számára főszerepet biztosít a bűnelkövetés értelmi horizontján. Az pedig, hogy az ilyen formán elkövetett bűn végtelen büntudattal jár – hiszen a szubjektum a felelősség-struktúra minden lépcsőfokát végigjárta –, éppen az immanenciát látszik oly módon megéltté tenni, hogy abból a szubjektum képtelen legyen a szabadulásra. Így a kör bezárul, és teljes mértékben megvalósul a belevettség elleni lázadás.

Ha szeretek valakit, eljőhet az a pillanat, mikor a szeretett lény irányába tett minden faktuális cselekvés vagy szó elmarad az iránta érzett odaadásomtól, vagyis képtelenné válok azokat az elvárásokat beteljesíteni, melyeket a másik iránt érzett szeretetemben támasztok magammal szemben, és melyek a szeretetem faktuális beteljesítésére vonatkoznának. Ekkor egy törés áll elő, mely az idő dimenziójára vetül ki, amennyiben a jövő mint lehetőség nem képes elérni a múltat mint beteljesítettséget, vagyis a jelenemben minden cselekvésem elveszti azt a jövő felé való nyitottságát, mely a múltban történő beteljesültség lehetőségét hordozhatná: bármit teszek, az nélkülöz minden olyan potencialitást, mely cselekvésemet a rögzíthetné a létemben, ha ezt a létet az idő fundamentumán gondolom el. Felismerem saját tehetetlenségemet és kicsinységemet, annak a létnek az árnyékában, mely mindenkor mint a szeretetem beteljesülése vagyis másikkal mint együtt-lét tételeződik. Ez csak abban az esetben válik teljessé, ha mindkettőnk szubjektumát meghaladja, és képes időbelivé válni, képes a múltat és a jövőt összekapcsolni és egyé tenni. Am eme törvénynek vagy alapnak képtelen vagyok megfelelni, mert úgy érzem cselekvésemmel nem tudok túllépni azon a paradoxicitáson, mely saját fakticitásom és szabadságom dichotómiájából adódik. Ezzel egy időben szemem előtt lebeg a lehetőség is, hogy e dichotómiát mégis feloldhatnám a másik iránt tételezett szeretetben, mely az együtt-létben meghaladhatná a paradoxicitást-. Ez abban az esetben valósulhat meg, ha önnön szubjektumom túlterjedne saját határain. Ha ez utóbbi lehetőséget nem tudom beteljesíteni, mert a paradoxicitás, mely a szubjektumomat uralja, meghaladhatatlannak látszik, és jelenemben képtelen vagyok a múltat és a jövőt összekapcsolni, végtelen rezignáció és fájdalom tölt el. Ez pedig bűnhöz vezet.

Saját szubjektumomban tételezett szabadság mindenkor ellentmond a szeretetnek. Nem abban az értelemben, hogy a másik iránt érzett szeretetem mintegy korlátozná szabad cselekvésemet, és nem mernék szeretni, mert félténém saját autonómiámat. Sokkal inkább a szabadság, a szeretet ellenében, a beteljesíthetetlenséget tartja fenn. Az együtt-lét ilyen értelemben a szabadság miatt elérhetetlenné válik; saját elvárásom horizontját nem vagyok képes elérni, nem tudok a szeretet lénynek annyit adni, hogy a szabadságban tételeződő ellentmondást feloldjam. A bűn elkövetése ebben a situációban a szeretett lény ellen való bűnelkövetésként jelentkezik. A tagadással egyrészt megtagadom magát a szabadságot, ennyiben az elköve-

tett bűnöm-a szeretet és a szabadság antinómiájának belátását is tartalmazza, másrészt tartalmazza eme antinómia ellen való teljes és nyílt lázadást. Láthatjuk, itt a bűn mint kifejezés, inverz, pozitív állításként tételeződik, melyben a szenvedélyes tagadás mintegy egyszerre tartalmazza a szeretet szenvedélyes állítását is. A szeretetben elkövetett bűn, mély megértést tartalmaz, mely egyidejűleg végtelen büntudatot implikál, és ez a büntudat tartja fenn a bűn lázadásában azt az erőt, mely a bűnben tételeződő tagadásban mintegy a szeretet kifejezésévé válik. A szeretet lény ellen elkövetett bűnnel látszólag megtagadom őt magát, azonban valójában az iránta érzett odaadásomat nyilvánítom ki; az általam okozott szenvedés pedig minduntalan emlékeztet engem a bűnömre, melyet elkövettem, így tartva fenn büntudatot, mely a tagadást elevenné téve, azt eljutatja végső teljességéhez. Itt sajátos körkörösség tételeződik, amennyiben a bűnelkövetés és a hozzá kapcsolódó büntudat egyidejűleg tartalmazza magát a bűnhöz kapcsolt vezeklést is. Mert a szeretetben elkövetett bűnnel saját magamnak is végtelen fájdalmat okozok. A szabadság által tételezett paradoxitás is következik a bűn ezen típusából. Ez mint ez együtt-lét beteljesíthetlenségének megszünthetetlen oka jelentkezett, de melyet ugyanakkor képtelen voltam meghaladni, így magamra vállalom.

A szeretetben elkövetett bűn pszichológiailag és tartalmilag sokféleképpen értelmezhető, de talán közös okuk- a fentiekre vezethető vissza. A legtöbb bűnt azok ellen követjük el, akiket a legjobban szeretünk. A vázolt bűnértelmezést pedig nemcsak az ember-ember viszonylatában gondolható el. Az ember és Isten kapcsolatában is ugyanilyen módon jelen van a bűn, a büntudat és a vezeklés hármassága mint a szeretet inverz kifejeződése.