

MISKOLCI EGYETEM



DOKTORANDUSZOK FÓRUMA

Miskolc, 2013. november 7.



BŐLCÉSZETTUDOMÁNYI KAR
SZEKCIÓKIADVÁNYA

Kiadja: Miskolci Egyetem Tudományos szervezési és Nemzetközi Osztály
Kiadásért felelős: Prof. Dr. Kékesi Tamás rektorhelyettes
Szerkesztette: Barna László és Huszti Tímea doktoranduszhallgatók
Nyomda: ME Sokszorosító Üzeme
Sokszorosításért felelős: Pásztor Erzsébet
Nyomdaszám: TNO.2014-12.ME.

TARTALOM

KLASSZIKUS SZÖVEGTUDOMÁNY SZEKCIÓ

Illner Balázs

Salus civitatis in legibus est, azaz:
Az városnak megmaradása az törvényekben áll..... 7

Egerer Lilla

Tettetés és leplezés az *Öt szép levél* két változatában 12

Martis Zsombor

Prófétai szerep Czeglédi István életművében 18

Husztai Tímea

Kemény Zsigmond véleménye a bírósékek és a büntetőeljárás rendezéséről..... 24

Fekete Norbert

Kölcsey Ferenc névhasználatának ismeretelméleti háttere..... 30

Rada János

Etatizmus, liberalizmus és egyházkép
a dualizmus kori egyházkritikai vitairatokban..... 36

Kapusi Angéla

A „jellemzetes”, az „eleven” és a „célirányos” fogalma
Henszlmann Imre művészetelméletében 42

Simon Gábor

Újabb adalékok a német XI. hadtest-parancsnokság 1944. évi történetéhez:
A freiburgi Bundesarchiv-Militärarchiv eddig ismeretlen katonai forrásai..... 48

Barna László

Heinrich Heine „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten“ kezdetű költeménye
Szabó Lőrinc fordításában..... 53

Szabó Piroska

Hagyományfogalmak Kerényi Károly és Hamvas Béla
két háború közötti munkásságában..... 61

JELENTÉSELMÉLET ÉS HERMENEUTIKA SZEKCIÓ

Ördög Anita

A kifejezés technikái Søren Kierkegaard-nál:
az indirekt közlés lehetőségei a szubjektív reflexió útján 69

Busku Szilvia

Az autenticitás problémája Heideggernél..... 74

KLASSZIKUS SZÖVEGTUDOMÁNY SZEKCIÓ

A szekció elnöke

Prof. Dr. Kecskeméti Gábor intézetigazgató egyetemi tanár

**SALUS CIVITATIS IN LEGIBUS EST, AZAZ:
AZ VÁROSNAK MEGMARADÁSA AZ TÖRVÉNYEKBEBEN ÁLL**

Alvinczi Péter: Bíróságújulásra tartozó prédikáció

Kutatásom középpontjában a 17. század első harmadának bíróságújulás alkalmából született prédikációi állnak. Mai ismereteink szerint ezek mindegyike Felső-Magyarország valamelyik szabad királyi városában készült. A szövegkorpuszt jelenleg egy magyar nyelvű, egy latin nyelvű, valamint három német nyelvű forrás alkotja. A prédikációk elemzése során arra a kérdésre keresem a választ, hogy megjelenik-e bármiféle létértelmezés, önreprezentáció, amely a szabad királyi városok speciális politikai és vallási helyzetével hozható összefüggésbe, tehát megjelenik-e a szabad királyi városokra jellemző, sajátos politikai gondolkodás. Mivel a városok élénk kapcsolatot ápoltak sziléziai és morvaországi területekkel, kutatásomat erre a vidékre is szeretném kiterjeszteni, megvizsgálván azt, hogy milyen idegen nyelvű műveltségi anyagot mozgósítanak a beszédek írói. Jelen dolgozatban az egyetlen magyar nyelvű forrást szeretném megvizsgálni, amely Alvinczi Péter 1633-as kassai bíróságújulásra írt prédikációja.

Kassán, 1633-ban megjelent Alvinczi Péter prédikációinak első kötete, melynek címe *Postilla, azaz: egy masutan koevetkezo Praedikatiuk az Urnapi szent Evangeliumok szerént, roevíd Magyarazatoockal és vilagos tanúságoockal: Mellyek az nemes szabad kiralyi varosban Cassaban Praedikáltattak, Alvinczi Péter pap altal*.¹ A postillák között, a 220–232. lapon található az a prédikáció, amely 1633. január 6-án hangzott el bíróságújulás alkalmából.² Az újabb szövegkiadásban a forrás Alvinczi korábbi politikai röpirataival együtt szerepel, mintegy kiegészítőjeként politikai, államelméleti nézeteinek.³ A szakirodalom több fontos megállapítást tett a szöveg kapcsán: tartalmi szempontokat szem előtt tartva, királytükörként szolgáló bibliamagyarázó prédikációkkal látja azt rokonnak,⁴ valamint a bőséges,

¹ ALVINCZI Péter, *Postilla, azaz: egy masutan koevetkezo Praedikatiuk az Urnapi szent Evangeliumok szerént, roevíd Magyarazatoockal és vilagos tanúságoockal: Mellyek az nemes szabad kiralyi varosban Cassaban Praedikáltattak, Alvinczi Péter pap altal*, Kassa, 1633 (RMNy 1566).

² Uő, *Bíróságújulásra tartozó prédikáció* (a továbbiakban: ALVINCZI 1633) = Uő, *i. m.*, 220–232.

³ Uő, *Magyarország panaszainak megoldalmazása és válogatás prédikációiból, leveleiből*, kiad. HELTAI János, Bp., Európa, 1989, 120–127.

⁴ HELTAI János, *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában (1601–1655)*, Bp., Universitas Kiadó–OSZK, 2008 (Res Libraria, 2), 64.

antik világból származó citátumok szerepeltetésével kapcsolatban fogalmaz meg lényeges észrevételeket.⁵

Alvinczi Péter feladatai kassai prédikátorként nem korlátozódtak csupán az egyházi szertartások lebonyolítására. Bethlen Gábor több ízben kért tőle tanácsot iskolai ügyekben, emellett részt vett a nikolsburgi béketárgyalásoknál, valamint a fejedelem és Kassa városa között gyakran közvetített politikai kérdésekben. Több alkalommal tartott országgyűlési istentiszteletet,⁶ de itt említhető még a magisztrátusválasztás, melynek alkalmából jelen szöveg elkészült. Ez utóbbi esemény nagy fontossággal bírt a szabad királyi városok életében, hiszen a Károly Róbert és Nagy Lajos király által adományozott jogok közül a szabad tisztújítás privilégiuma reprezentálta leginkább a civitas és az azt kormányzó tanács kivételes helyzetét.⁷ A ceremónia során ugyanis nem születés útján, hanem megválasztással kapott valaki hatalmat, tehát polgárjoggal rendelkező személy adott hatalmat ugyanolyan státusú személynek. A tisztújítások időpontja, valamint az ott zajló rituálé újabban a város-történet-kutatás egyik központi területe. A legújabb feldolgozás a tisztújítás időpontjaként az újévhez köthető ünnepeket határoz meg, mely Kassa esetében január 6., tehát vízkereszt napján, délután egy órakor.⁸

Alvinczi tehát 1633. január 6-án, vélhetően délután egy órakor kezdi meg bíróságújulásra írt prédikációját. A textus első részében a városi törvények létfontosságát hangsúlyozza a szerző, míg a második egységben a magisztrátus működésének gyakorlati jelentősége kerül leírásra, valamint a tanácstagok rendi hovatartozására nézve kapunk információkat. A beszéd utolsó részében Alvinczi megnevezi azokat a tulajdonságokat, amelyekkel egy képviselőnek rendelkeznie kell, majd ezt követően pár mondat terjedelemben a polgárok kötelezettségével kapcsolatban szól. Legvégül pedig összegzi a magisztrátus legfőbb ismérveit és feladatait.

A beszéd három kulcsfogalom köré épül: civitas, törvény és magisztrátus. Nézzük, milyen fogalomrendszert alkotnak ezek a prédikátor politikai gondolkodásában. A szöveg nyitó gondolatát Polybius krónikájából kölcsönzi a szerző, megfogalmazván ezáltal azt a törvényszerűséget, amely indokolttá teszi a törvények szükségessége melletti érvelését. A tanítás szerint, ha a „népnek sorsa rosszra fordult, [azt] mindig valami törvénytelenység, vigyázatlanság okozta”.⁹ Polybius megállapítását pár sorral később Arisztotelész *Retorika* című művéből vett mondatával

⁵ BÁN Imre, *Apáczai Csere János*, Bp., Akadémiai, 1958 (Irodalomtörténeti Könyvtár, 2), 66.

⁶ HELTAI János, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*, Bp., Balassi Kiadó, 1994 (Humanizmus és Reformáció, 21), 128.

⁷ H. NÉMETH István, *Városi tisztújítások a királyi Magyarországon a 16–17. században*, Arrabona, 2007/2, 59.

⁸ *Uo.*, 57.

⁹ ALVINCZI 1633, *i. m.*, 220.

egészíti ki számunkra a szerző: „[s]alus civitas in legibus est», azaz: Az városnak megmaradása az törvényekben áll.”¹⁰ Az idézetek alapján több megállapítást is tehetünk a város és az azt irányító törvényekre nézve: úgy tűnik, hogy Alvinczi a „nép” kifejezés alatt csupán a város – tehát Kassa polgárságát érti, másrészt létfontosságú szerepet tulajdonít a törvényeknek, a város ugyanis a törvény által tudja magát meghatározni. Helytelen lenne azonban a törvény fogalma alatt csupán a jogi terminust értenünk. A törvénykezés, ugyanis abban az esetben maradhatna el Kassa és valamennyi szabad királyi város esetében, ha elvesztené az ahhoz való jogot, tehát sérülnének a város és a rend privilégiumai. Alvinczi törvény-fogalmát tehát értelmezhetjük jogként is. A jogvesztést azonban nem pusztán politikai támadásként értelmezné az orátor, hanem Isten akarata ellen való vétékként is. Alvinczi felfogásában ugyanis az állam vagy a város természetjog alapján létrejött egység, amely a földi társadalmat hivatott szolgálni törvényekkel és kormányzati szervekkel.¹¹ A magisztrátus feladata tehát kettős: védelmezni a jogot, valamint érvényt szerezni a jog révén megfogalmazott törvényeknek.¹² Erre vonatkozólag idézi Démoszthenész idevágó sorait a prédikátor: „[t]ü, kik ítéletnek fejedelmi vattok, illik, hogy az törvént őrizzéték és erőssé tegyétek”.¹³ Minthogy az állam természet eredetű, az azt irányító törvények keletkezésüket tekintve a földi szférán túlmutatnak. Ennek értelmében a képviselőknek kettős törvénynek kell eleget tenni: isteni és földi jellegűnek.¹⁴ Ennek a mindenkori magisztrátusi tagok csak úgy tudnak eleget tenni, ha megfelelnek mindazon feltételeknek, melyeket Alvinczi megnevez prédikációjában. Idevágó tanítását bölcs Salamon szavaival kezdi a prédikátor: „Szeressétek a bölcsességnek világosságát. [...] Az bölcs fejedelem erőssége a népnek.”¹⁵ A kérdés az, hogy miben nyilvánul meg Alvinczi számára a bölcsesség. Gondolatmenetének legelején leszögezi, hogy a bölcsesség számára nem „az filozófiának mélységes örvényét”,¹⁶ hanem Isten ismerését és tiszteletét jelenti. Ennek értelmében a magisztrátusnak el kell ismernie, hogy hatalma transzcendentális eredetű. A tanítás ideológiai hátterét Kálvin Isten és az uralkodó viszonyát meghatározó tanítása képezi. Ennek értelmében az uralkodó (ide tartoznak a különféle

¹⁰ *Uo.*, 220–221.

¹¹ HELTAI János, *Alvinczi Péter pályája = ALVINCZI Péter, Magyarország panaszainak megoltalmazása és válogatás prédikációból, leveleiből*, kiad. HELTAI János, Bp., Európa, 1989, 229–258, 245.

¹² Időszerűnek látszik Alvinczi félelme: Bethlen Gábor 1629-ben bekövetkezett halálát követően Kassa ismét Habsburg-kézre került. Azok a sérelmek, amelyeket Alvinczi már korábban megfogalmazott *Querela Hungariae*, valamint *Defensio querelarum Hungaricarum* című írásaiban, ismételtelen veszélyt jelenthettek a rendi jogokra nézve. *Uo.*, 243.

¹³ ALVINCZI 1633, *i. m.*, 222.

¹⁴ *Uo.*, 229.

¹⁵ *Uo.*, 224.

¹⁶ *Uo.*

világi hatóságok, így a magisztrátus is) és Isten közötti viszony megbízásos jellegű. A megbízottak nem rendelkeznek hivatalaik felett, ők csupán Isten megbízottjai. Annak érdekében, hogy a hatalom gyakorlása megfelelő legyen, Isten virtussal ruhazza fel alattvalóját.¹⁷ Éppen ezért, a leendő képviselő származását nem tartja fontosnak Alvinczi. Így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „[k]i lehet tehát az? Jövevény-é, vagy honszületett ifjú-é, avagy élemedett, nemes-é, avagy nemtelen, gazdag-é, avagy szegény, deáki tudománnyal ékes-é, avagy deáktalan, ékesen szóló-é, avagy nem? [...] [M]ind egyik s mind másik feléből jó magistratus lehet, ha virtuosus.”¹⁸ Ha a képviselő visszaél a ráruházott hatalommal, Isten bármikor számonkérheti őt.¹⁹ Mivel a jó magisztrátus az isteni rend részét képezi, az is bűnt követ el, aki rendelkezik a jó vezető ismérveivel, de elzárkózik a közjóért vívott harctól.

Alvinczi felfogásában a magisztrátus bölcsességének másik alkotóeleme a történiák olvasása, amit az alábbi cicerói szöveghellyel argumentálva: „meglőtt dolgoknak olvasása, mely felette igen segíti az jelenvaló időt, [...] az história az üdőknek tanúja, az igazságnak világossága, az régi dolgoknak követe, avagy hirdetője az életnek tanítómestere”.²⁰ Alvinczi tehát a történiát a mindenkori előjáró politikai és erkölcsi nevelése szempontjából véli hasznosnak. Kecskeméti Gábor a 16–17. századi forrásokban található exemplumok vizsgálatánál megállapította azonban, hogy egyes források esetében, a história alatt nemcsak „a történelmi folyamatot, történelmi műveket, a történetírás önálló műfaját értjük, hanem mindazokat az eseteket, amikor különböző műfajokban, sűrített vagy tetszőlegesen részletező narratív formában történelmi személyek, események kerülnek elő”.²¹ Kecskeméti a história hasznait illetően Johann Heinrich Alsted 1630-ban kiadott *Encyclopaediájában* olvasható klasszifikálást fogadja el. Ennek alapján az egyik fő haszna a történiáknak az *utilitas*, amely további három összetevőből áll: *pietas*, *eloquentia*, *prudentia*.²² Abból kiindulva, hogy Alvinczi a történelmi tárgyú olvasmányokat a várost vezető képviselőknek ajánlja a fentebb említett okok miatt, úgy tűnik, hogy a példák legfőbb hasznát a *prudentiában* látja.

Prédikációjának további részében ismét a törvények érvényesítésének témájához kanyarodik vissza az orátor, s fontos tanítást fogalmaz meg a polgárság engedelmességével kapcsolatban. Miképpen a jó magisztrátus Istennek tartozik engedelmességgel, úgy a város többi lakosa a magisztrátusnak. Alvinczi hangsúlyozza,

¹⁷ HELTAI, *Alvinczi Péter pályája...*, i. m., 246.

¹⁸ ALVINCZI 1633, i. m., 223.

¹⁹ *Uo.*, 229.

²⁰ *Uo.*, 226.

²¹ KECSKEMÉTI Gábor, *Prédikáció, retorika, irodalomelmélet: A magyar nyelvű halotti beszéd a 17. században*, Bp., Universitas, 1998, 84–85.

²² *Uo.*, 85–86.

hogya a törvények vagyoni helyzetétől függetlenül mindenkire ugyanúgy vonatkoznak. A beszéd utolsó részében a jó magisztrátus eddig megnevezett kötelességeit kiegészíti a „skólára való gondviselés” feladatával, mely egyházi és politikai szempontból egyaránt fontos a jövőre nézve, hiszen „az jóságos cselekedeteknek műhelye”.²³

Felvetődhet a kérdés, hogy miképpen viszonyul a képviselőkhöz Alvinczi. Erre vonatkozólag egy szöveghelyet emelnék ki. Miután elmondta, hogy alkalmasság szempontjából a vagyoni helyzet és a származás nem mérvadó, így fogalmaz a prédikátor: „[É]n mostan minemű személt választatok, újjal nem mutatom, mert nem vox mondásra állottam ez helyben”.²⁴ Későbbi szöveghelyen így nyilvánul meg: „[Í]gy szoktak némelyek diskurálni: elég ennek ez ideig való bírósága, tanuljon más is. Halljátok, jaj annak az betegnek, az kin az orvos doctor magát próbálja”.²⁵ Jelenleg ugyan nem tudjuk pontosan, hogy kire gondolhatott a prédikátor, de fontos megjegyzéseket tehetünk az idézet kapcsán. Alvinczi a rutintalanság, gyakorlatlanság veszélyére hívja fel a hallgatóság figyelmét. Egyértelműnek látszik, hogy ha nem is nyíltan – mint tette azt a magisztrátus más jellemzői kapcsán –, de implicit módon utal még a képviselők egy fontos további jellemzőjére, a gyakorlatlanságnak szükségességére. Kis bátorsággal talán azt is meg lehetne kockáztatni, hogy Alvinczi ezen a szöveghelyen az előző bíró mellett kampányol.

A kialakult politikai, társadalmi helyzetet figyelembe véve úgy tűnik, hogy Kassa esetében egy sajátos politikai gondolkodás figyelhető meg. Ennek alapját a város speciális jogai, így a szabad bíróságújulás képezi. A civitas számára ez a privilegium egyet jelent önreprezentációval, a létezéssel. A kálvini állam-és társadalomelméleti tanokat felhasználva természetjogi alapokra helyezték e kiváltságok legitimitását. Ennek elvesztése kaotikus helyzetet, majd teljes pusztulást eredményezhetett a város számára.

²³ ALVINCZI 1633, *i. m.*, 231.

²⁴ *Uo.*, 223.

²⁵ *Uo.*, 227–228.

TETTETÉS ÉS LEPLEZÉS AZ ÖT SZÉP LEVÉL KÉT VÁLTOZATÁBAN

Pázmány Péternek az Alvinczi Péterhez írott 1609-es *Öt szép levél* című vitairata, illetve az 1613-as átdolgozott kiadás fiktív vitairat,¹ ugyanis egy protestáns prédikátor leveleiben Alvinczit kéri, hogy segítsen megcáfolni „egy pápista ember” érveit és vádjait, amelyekben Pázmány a katolikus tanítást fejti ki. A fikció megteremtésének eszköze, hogy Pázmány igyekszik magát „az levélírónak személyéhez szabván [...] ő [kálvinisták] szollásoknak pompájára” bocsátkozni,² vagyis szerepjátszással, saját személyének elleplezésével és a protestáns prédikátor érveinek imitálásával, stílusának tettetésével hozza létre a fiktív helyzetet. Ez pedig megengedi a kora újkori szimulációs és disszimulációs technikák felőli megközelítést és értelmezést.

Bár a fikciós szándék és a levélforma mindkét kiadás esetében megmarad, eltérések fedezhetők fel közöttük. A Balázs Mihály által bemutatott különbségek³ közül szempontom számára a következők jelentősek: a fikciós helyzet stabilabb az első változatban, míg a másodikban Pázmány hajlamosabb kibillenni a tudakozó prédikátor szerepéből. Az 1609-es kiadást névtelenül jelenteti meg, a címlapon csak nevének kezdőbetűi láthatók, az 1613-as kiadás azonban a *Kalauz* függelékeként kerül ki a sajtó alól, szerzője nem titkolja kilétét. Az első kiadásban az egyes levelek témamegjelölése protestáns, míg a másodikban inkább katolikus felfogást tükröz. A 1609-es változatra a finom irónia jellemző, az 1613-asban azonban már határozottabban jelenik meg a gúnyolódás szándéka.⁴ Az irónia és gúny nemcsak a pápista szavaiban érhető tetten, hanem a kálvinista prédikátor beszédében is: Pázmány ugyanis nem pusztán utánozza azt, ami szerinte a kálvinisták stílusa, hanem eltúlozza, és ezzel gúnyolja is. Az első kiadásban Pázmány még inkább tartózkodik a nyíltabb gúnytól, és ritkábban lép ki a fikció keretei közül, ezért szövegétől „nem idegen egy olyan magyar olvasó feltételezése, implikációja, aki szó szerint értel-

¹ HELTAI János, *A 16–17. századi magyarországi hitviták adattárának tervezete* = „Tenger az igaz hitrül való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...”: *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*, szerk. HELTAI János, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 260.

² PÁZMÁNY Péter, *Egy tudakozó praedikátor nevével íratott öt levél* = *Uő Összes munkái*, gyűjt. és s. a. r. Budapesti Királyi Magyar Tudomány-Egyetem Hittudományi Kara (Magyar Sorozat), IV, Bp., Magyar Királyi Tudomány-Egyetem nyomdája, 1898, 704. (Az *Összes munkái* a továbbiakban: PPÖM.)

³ BALÁZS Mihály, *Hitvita és Fabula: 1609: Az Öt szép levél 1609-ben* = *A magyar irodalom története: A kezdetektől 1800-ig*, főszerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, szerk. JANKOVITS László, ORLOVSZKY Géza, Bp., Gondolat, 2007, I, 394–409.

⁴ *Uo.*, 397–398, 395, 396, 402–403.

mezi a címlapon leírtakat”.⁵ Balázs ezen megállapítását Pázmány szavaival is alátámasztja. A *Megrostálás*ban szerzőnk így indokolja névnevezését: Szent Pál is névtelenül írt, mert a zsidók másképp nem olvasták volna el levelét. Pázmány oka is hasonló: szerinte ugyanis így azokhoz is eljut az igazság, akiket a protestánsok már annyira elidegenítettek a katolikusoktól, hogy „az jezsuiták műhelyéből költ írásoktól [...] úgy iszonyodnak, mint ha mindgyárt reájok ragadna az pápistaság, ha csak kezekbe vennék-is”.⁶ Pázmány célja az első kiadásban tehát nem elsősorban a gúnyolódás, hanem a szélesebb olvasóközönség elérése és megszólítása. A második kiadás esetében azonban már nincs szüksége nevé elrejtésére, így megengedheti magának a leleplező jellegű, nyiltabb gúnyolódást is, továbbra is fenntartva a szöveg fiktív jellegét.⁷ Ez teszi lehetővé, hogy mindkét szöveget a tettetés és leleplezés szempontjából vizsgáljam.

A fikció mindkét változatban alapvetően katolikus szempontú, a pápista ember szavai, érvei, gúnyos megjegyzései „változatlan” formában kerülnek a levelekbe, úgy „ahogyan elhangzottak” a – fiktív – beszélgetés során. A beszélgetés és a leleplezés között eltelt idő nem homályosítja el azokat a prédikátor emlékeztetéseiben, és a leleplezés során nem történik szempontváltás sem, a prédikátor nem saját, protestáns nézőpontjából írja le az elhangzottakat. Ez persze természetes, hiszen a katolikus tanítás, a pápista ember érvelése csak így lehet hatással a vitairat meggyőzendő olvasóira, ugyanakkor tagadhatatlan, hogy rontja a fikció hitelét, hiszen egy protestáns prédikátor minden bizonnyal nem így jegyeznék le az eseményeket. A fikció lelepleződése ellen a szerző azzal igyekszik védekezni, hogy a prédikátor stílusának dokumentarista jellegét ad, akinek szándéka, hogy „rend-szerűen, cikkeklyenként az dolgoknak folyását igazán” írja meg Alvinczinek.⁸ Így válna akadálytalanná a katolikus tanítás hatásos kifejtése a fikció keretén belül maradván – az olvasó azonban még így is felfigyel a fikció ezen furcsa működésére, amelyet az elemzés során is fontos szem előtt tartani.

A szimuláció és disszimuláció szempontjából történő elemzéshez érdemes megvizsgálni az itáliai udvarokban kialakuló, az udvari életmóddal kapcsolatos értekezési irodalmat, mely szerint megengedett, sőt a 17. században már ajánlatos az a disszimuláció, amelyet az udvari ember önvédelemből alkalmaz: a hatalommal, a fejedelemmel és a többi udvari ember irigységével szembeni védekezés eszköze

⁵ *Uo.*, 397.

⁶ PÁZMÁNY Péter, *Alvinczi Péter sok tétovázó kerengésekkel és czégyeres gyalázatokkal felhalmozott feleleteinek rövid és keresztényi szelidséggel való megrostálása* = PPÖM II, 1895, 627.

⁷ BALÁZS, *i. m.*, 402, 395.

⁸ PÁZMÁNY Péter, *Egy keresztény prédikátortól S. T. D. P. P. az kassai nevezetes tanítóhoz Alvinczi Péterhez íratott öt szép levél* = PPÖM II, 1895, 571.

ez.⁹ Tasso szerint ha „az udvari ember rejtezkedik, elkerüli a fejedelem haragját, és [...] rejtezkedve az udvari emberek irigysége elől is elbújik”.¹⁰ Ettől elkülönül az a fajta disszimuláció, mellyel az ember öncélúan él, saját előmenetelét és a fejedelem kegyeibe való beférkőzést segíti elő általa. Giovanbattista Giral di Cinzio így ír róluk: „ezek az elvetemültek, akik rókatermészetüket a hermelin fehér bundájával, a ragadozó farkasét az egyszerű bárány bőrével leplezik, úgy vélik, dicsérendő éleslátásra vall – a szeretet és a hűség palástjában – tönkretenni azt, aki teljes mértékben hitt bennük”.¹¹ A disszimuláció a legtöbb esetben szimulációval jár együtt, amely hasonló utat járt be és hasonló megítélés alá esik. „Cinzio a *simulatió*t elítélendő, negatív viselkedésnek tekinti, ugyanakkor a *dissimulatió*t határozottan pozitívnak, minthogy az udvari társadalomba való beilleszkedést szolgálja”, de felhívja a figyelmet a túlzások kerülésére. Már Tasso is elismeri, hogy a színlelés szükséges, a „tridenti zsinat utáni évtizedek azonban egyre inkább törölték a *dissimulatio/simulatio* elől a negatív előjelet”.¹² A szimuláció és disszimuláció lehet tehát tisztességes, ha önvédelemből és nem érdekből, irigységből vagy más nemtelen célból alkalmazzák.

Bene Sándor állapítja meg, hogy „Magyarországon, Erdélyben és Horvátországban a 17. század utolsó harmadáig [...] nem készülnek az Accettoéhoz hasonló, a mindennapi, »laikus« leplezést teoretizáló kézikönyvek”.¹³ Ugyanakkor feltehetőnek tartja, hogy amint a középkorban is az egyházi irodalom helyettesítette sok tekintetben a világi regisztert, úgy „ezúttal is az oktatásba és a prédikációs irodalomba elrejtve leljük fel a teoretikus szintézis nyomait”. Néhány példával igazolja az elképzelés létjogosultságát, és megállapítja, hogy „az elméleti igényű megközelítés nyomai az egyházi regiszterben valamivel korábban bukkanak fel, mint a világi politikai praxisban”.¹⁴ Pázmánynak és Alvinczinek a következőkben elemzett gondolatait nem a szimulációs és disszimulációs technikákról való teoretikus gondolkodás részeként kell számon tartani, retrospektív nézőpontból azonban e gondolatok a később kibontakozó teória csíráinak, előfutárainak tekinthetők. A „társadalmi (politikai és irodalmi) nyilvánosság leírásának kifejezései, metaforái a 17. század közepére [...] már magyar nyelven is egységes terminológiát alkot-

⁹ VÍGH Éva, *Bevezetés: Udvar és udvari etika a XVI–XVII. századi Itáliában = Az udvari élet művészete Itáliában: Szöveggyűjtemény*, szerk. VÍGH Éva, Bp., Balassi, 2004, 63–65.

¹⁰ Torquato TASSO, *Malpiglio, avagy az udvarról*, ford. VÍGH Éva = *Az udvari élet művészete...*, i. m., 267.

¹¹ Giovanbattista Giral di CINZIO, *Beszélgetés arról, mi illő egy nemes és jól nevelt ifjúhoz egy nagy fejedelem szolgálatában (részletek)*, ford. VÍGH Éva = *Az udvari élet művészete...*, i. m., 215.

¹² VÍGH, i. m., 64.

¹³ Torquato Accetto *Della dissimulazione onesta (A tisztességes színlelésről)* című 1641-ben Nápolyban megjelent művéről van szó.

¹⁴ BENE Sándor, *Theatrum politicum: Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1999 (Bibliotheca Studiorum Litterarium, 19), 376–379.

nak”.¹⁵ Tehát valószínűleg kialakulásuk idejére esett az *Öt szép levél* és annak átdolgozásának megszületése. Az első kiadás végén található latin nyelvű epigrammában az Alvinczi nevében író Pázmány a segítségért könyörgő prédikátornak az öngyógyítás eszközeként többek között a disszimulálását javasolja.¹⁶ Az igazság és hazugság, látszat és valóság viszonyáról gondolkodó Alvinczi a „tettetés”, Pázmány pedig a „külső” vagy „tettetes szín”, „födözés”, „kendőzés”, „álorcza” és „palástolás” szavakat is használja,¹⁷ márpedig a szimuláció és a disszimuláció Justus Lipsius *Politicájának* Laskai-féle 1641-es átültetése nyomán „színesként”, „tettetésként”, „palástolásként” jelennek”.¹⁸ Az *Öt szép levél* mindkét változata a szimuláció és disszimuláció elméleti igényű összességének, illetve a hozzá tartozó magyar terminológia kialakulási folyamatának elején keletkezett mű, az azonban sem a szerzőről, sem a szerző viselkedését bíráló Alvincziről nem állítható, hogy az említett teória és terminológia kialakítására tudatosan törekedtek volna. Fontos megjegyezni, hogy Pázmány a fenti kifejezéseket csak akkor használja, amikor elítélően nyilatkozik a szerepjátszó és rejtőzködő viselkedésről. E szavak tehát alapvetően negatív jelentésben voltak jelen: amikor saját hasonló viselkedését igyekszik igazolni, nem használja őket. Hiába azonos külsőségeiben a viselkedés, ha indítéka különböző, más megítélés alá is esik.

Az *Öt szép levél* 1613-as változatának előszavából és a *Megrostálás* szövegéből is kiténik, hogy Pázmány viselkedését maga a szerző és Alvinczi is rejtőzködésként és szerepjátszásként értelmezi. Alvinczi válasz-vitairatának címében expressis verbis „tettetes, neve vesztett Pápista” embernek nevezi Pázmányt,¹⁹ emellett „Hypocritá”-nak, hazugnak, rókának titulálja ellenfelét,²⁰ amivel az ilyesfajta viselkedés elítélését hangsúlyozza. Nevének és ezzel egyúttal személyének eltitkolását Pázmány beismeri, és – saját helyzetét szent Páléhoz hasonlítva – indokolja is. Tettet jogosnak mutatja, hiszen önmaga és saját, igaznak tartott hite védelmében döntött a rejtőzködés mellett. Ezzel szemben elítéli Kálvint és követőit, amikor azok névtelenül vagy álnéven jelentetik meg munkáikat, hiszen ők – Pázmány szerint – tisztességtelen okból titkolják nevüket. „Ez-féle számlálhatatlan sok könyveket írtatok tí, Calvinista Uraim, név-nékül az hamisságnak ál órczására”.²¹

¹⁵ *Uo.*, 328.

¹⁶ BALÁZS, *i. m.*, 397.

¹⁷ PÁZMÁNY, *Egy keresztény prédikátortól...*, *i. m.*, 541, 543, 556, 559, 582; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó...*, *i. m.*, 710, 740, 762, 774, 797.

¹⁸ BENE, *i. m.*, 330.

¹⁹ RMNy 977.

²⁰ PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter...*, *i. m.*, 634.

²¹ *Uo.*, 629.

Pázmány a levelek első változatában nemcsak eltitkolja kilétét, hanem magára is ölti a kálvinista prédikátor szerepét. Az *Öt szép levél* második kiadásában már nincs szüksége a rejtőzködésre, így itt csak a szerepjátszása elemezhető. E szerepjátszáról vallott nézetei is a névrejtésről alkotott elképzeléseihez hasonlóak: tisztességes indokkal lehetséges, ellenkező esetben megvetendő.

Elítéli e viselkedésformát, amikor az olyan, mint az eretneké, aki „nem érdemli az Keresztyén nevet, noha mint-egy hímes koporsók, külső színnel keresztyénséget akarnak mutatni”.²² Az első kiadásban is azt rója fel az eretnekeknek – Szent Iréniuszt idézve –, hogy az általuk mutatott külső jelek nincsenek összhangban gondolataikkal: „majd minden eretnek, noha szóval egy Istent val, de értelemmel, mint a pogány, bálványt tisztel”.²³ Úgy találja, hogy Kálvin, illetve Luther kezdetben szegénységet hirdető, a katolikus papok gazdagságát elítélő követői, mostanra maguk is jómódúak lettek. Szerinte ebből kiderül, hogy „[i]rigységből, nem igasság-szeretetből volt az ti vádlástok és csak mesterséges képmutatás volt az ti tettetett szegínségtek, hogy ezzel a nemességet magatokhoz kapcsolnátok, szabadságot adván néki az egyházi jószágnak prédálására”.²⁴ Pázmány szemében a szerepjátszás elítélendő formája a kálvinisták és lutheránusok által is alkalmazott képmutatás, mely nem nemes célt szolgál, hanem pusztán irigységtől, rosszindulattól vezérelt.

Ezzel szemben jogosnak és megengedhetőnek tartja ugyanezt a magatartást abban az esetben, amikor valaki „erővel” vagy „törvénytelenül, igazság-ellen, mód nélkül kötelez valakit az esküvésre”. Ilyen esetekben az eskütevő magában kitételeket gondolhat az eskü szövege mellé, melyek megváltoztatják annak jelentését, „hogy ne arra esküdgyék, a mit pusztán ő-maga az esküvésnek formája jegyez és a mit az alít, a ki megesküdteti őtet, hanem csak arra esküszik, a mit az külső szók az meggondolt, elméjében tartott móddal-együtt jegyeznek”.²⁵ Emellett fogalmazhat homályosan az is, aki valakit jogtalanul és csak kíváncsiságból kérdez.²⁶ Pázmány szerint ilyen esetben tisztességes okból – önvédelemből – titkolja el az ember valódi érzéseit, szándékait, gondolatait.

A *Megrostálásból* az is kiderül, hogy Pázmány szerepjátszásként értelmezi saját viselkedését. Alvinczi sérelmezi, hogy a kálvinista prédikátor nevében író Pázmány a következőképpen köszönti őt: „[a]z Jehova Istentül az ő szerelmes szent fia által, az egy üdvözítő Jesus Christus által, kegyelmednek szent lelket kívánok”.²⁷ Egyébiránt többször is előfordul a két műben, hogy a szerző a zsidó vallásban használatos Isten-

²² PÁZMÁNY, *Egy tudakozó...*, i. m., 788.

²³ PÁZMÁNY, *Egy keresztyén prédikátortúl...*, i. m., 603.

²⁴ *Uo.*, 578–579.

²⁵ *Uo.*, 546–547; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó...*, i. m., 1898, 748.

²⁶ *Uo.*, 749.

²⁷ PÁZMÁNY, *A gyilkosságról...*, i. m., 511; PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter...*, i. m., 640–641.

neveket adja a kálvinista prédikátor szájába. Alvinczi ezt sértésnek érzi, szerinte Pázmány „calvinista prédikátor nevével írván ezt az köszönetet”, csúfolódik, mert Alvinczi egy pápista úrtól azt hallotta „*hogy az Jehovának gyakor emlékezetirül megismerszik az lutheránus predikátor*”. Pázmány azzal érvel, hogy az igazsághoz ragaszkodott ebben az esetben is, hiszen „ez a ti szokott köszöntések [...], különbet én sem cselekedhettem, hanem ezzel kellett élnem, midőn az predikátor nevével írtam”. Szerzőnk itt a látszat fenntartása érdekében a kálvinisták – szerinte – szokásos szóhasználatával él, ugyanakkor nem tagadja, hogy nevetségesnek tartja ezt a szokásukat: „gyakran nevetségre indítottak magamat-is az ti predikátoritok, mikor magyarul predikálván vagy beszélgetvén, sidóul nevezik az Istent, noha nem is értik néha, mit tégyen az *Jehova*”.²⁸ Balázs szerint az Alvinczihez intézett megszólítások „egy szolgalelkű »mezei« prédikátor szó szerint vehető szavainak is tekinthetők, s persze tagadhatatlanul ott van a gunyoros, de nem harsány ironia is”.²⁹ A kálvinista szóhasználat és szokások tettetése mellett a gúnyolódás szándéka is jelen van tehát; a jelenség a szöveg egészére is jellemző, ez pedig még erőteljesebben érzékelhető az 1613-as kiadásban.

Szerzőnk igyekszik jogosnak, tisztességesnek feltüntetni szerepjátszó viselkedését. Kijelenti, hogy „semmi egyebet nem írtam az Őt levélbe, hanem csak az mit igaznak itiltem és most-is igaznak itílek”.³⁰ A levelek „nem egyebek, hanem az ti [kálvinisták] szidalmazástok-ellen-való mentségek”, azt mutatja meg bennük, hogy a katolikusok nem pártolják sem a bálványimádást, sem a hitszegést.³¹ Amikor a kálvinista prédikátor „ördöggel határos”-nak³² nevezi a pápistát, Pázmány azért használja „egy káromló predikátornak *szokott szitkait*”, hogy „az ő káromló nyelvének fullánk-ját” kivonja,³³ hogy a kálvinisták rájuk szórt szidalmait ezzel leleplezze és egyben hatástalanná is tegye. Úgy tűnik, ennek leghatásosabb eszköze a tettetés és a gúny.

Az igazság és hazugság, látszat és valóság viszonya, illetve az indulatok, gondolatok és a külső jelek őszinte vagy tettetett volta felett elmélkedő, illetve a szerepjátszást és rejtőzködést a gyakorlatban is alkalmazó Pázmány gondolataiban, valamint fogalomhasználatában a szimuláció és disszimuláció később kibontakozó elmélete és fogalomkészlete sejlik fel. Jelen dolgozatomban Pázmánynak a rejtőzködő és tettető viselkedésről való gondolkodásának bemutatására szorítkoztam, ennek az *Őt szép levél* két változatában megvalósuló gyakorlati alkalmazásának vizsgálatát a későbbiekben szándékozom elvégezni.

²⁸ *Uo.*, 641.

²⁹ BALÁZS, *i. m.*, 403.

³⁰ PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter...*, *i. m.*, 637.

³¹ *Uo.*, 690.

³² PÁZMÁNY, *Egy keresztény prédikátortúl...*, *i. m.*, 574; PÁZMÁNY, *Egy tudakozó...*, *i. m.*, 778.

³³ PÁZMÁNY, *Alvinczi Péter...*, *i. m.*, 670. (Kiemelés tőlem: E. L.)

PRÓFÉTAI SZEREP CZEGLÉDI ISTVÁN ÉLETMŰVÉBEN

A szakirodalom az elmúlt időszakban számos megállapítást tett a Czeplédi-életművel kapcsolatban, amelyek közül kiemelkedik a kassai lelkész mártíromságával foglalkozó kutatási irány. A Debreceni Egyetem szellemi köréből kikerülő *Studia Litteraria* legutóbbi tematikus száma, melynek címe *Protestáns mártírológia a kora újkorban*¹ is felhívja a figyelmet a téma kutatásának fontosságára. Legutóbb Csorba Dávid és Péntes Tiborc Szabolcs foglalkoztak részletesen a kassai prédikátor mártírúmanak megközelítési lehetőségeivel.² A Czeplédi-kultuszt Köleséri Sámuel alapozta meg azzal, hogy kiadta mostohaapja utolsó munkáját, a *Sion várát*,³ amely elé életrajzot és köszöntő verseket illesztett. A hagyományt a nyomtatásban 1710-ben megjelent *Czeplédi István sok szenvedéseiről íratott Siralmas versek*⁴ építették tovább. Mindezek ismeretében feltehető a kérdés, hogy az első magyar református mártír műveiben miként jeleníti meg önmaga egyházépítő, prédikatori-prófétai szerepét, és hogy mindezek a már Czeplédi által megalkotott és felvett szerepek továbbéltek-e a későbbi hagyományban. Milyen előképek fedezhetők fel a kassai lelkész munkáiban, vagyis hogyan formálta az utókor róla kialakított „képét”? A következőkben az 1659-ben megjelent műveinek vázlatos vizsgálatával próbálok meg válaszolni a feltett kérdésekre.

Czeplédi István első magyar nyelvű munkája, *A' megh-tert bünösnek a' lelki-hartzban valo bai-vivasarol irt könyvnek első része*⁵ 1659-ben jelent meg Kassán. A címlévél után kezdődik *Az istenes, kegyes életben gyönyörködő s az apostoli igaz tudományt állhatatosan valló, igaz keresztyén léleknek* című előjáró beszéd, amelyben a szerző így fogalmazza meg munkája célját: „[m]ikor e kis munkámhoz, több dolgaim között kezdenék, csak ezt töttem vala fel magamban (keresztyén lélek!), hogy az ezermester Sátánnak, szintén a lelki ismertetig ható tüzes fényét, mind az idvezítő hit, s mind az igaz vallás környül megh olcsam. [...] Tudom nékem is meg-határozta Isten életem folyását, de míg az Úr szemeim világosságával,

¹ *Protestáns mártírológia a kora újkorban*, szerk. CSORBA DÁVID, FAZAKAS GERGELY TAMÁS, IMRE MIHÁLY, TÓTH ZSOMBOR, *Studia Litteraria*, 51(2012/3–4).

² CSORBA DÁVID, „*A sovány lelket meg-szépíteni*”: *Debreceni prédikátorok (1657–1711)*, Debrecen, Hernád, 2008 (Nemzet, Egyház, Művelődés, 5), 106–107; PÉNTES TIBORC SZABOLCS, „*Hogy a' Posteritas meg-tudgya, kicsoda [...] Idvezült Czeplédi István*”: *Köleséri Sámuel és az első református vértanú = Protestáns mártírológia...*, i. m., 142–160.

³ RMK I, 1187.

⁴ RMK I, 1776.

⁵ RMNy 2829.

s erővel látogat nem akarok hátra álló lenni fel töt igyekezetemben; [...] Én amennyire érkezhetem, örömet izzadok Uram dicsőségeért, s az igaz hit cselédiért, kiket Isten nagyobb erővel látogatott, nagyobb kü emelés is kell a Sion vára rakására.”⁶ A kassai lelkész már működésének kezdetén, művének első néhány lapján kijelöli feladatait, vagyis védelmezi az eklézsiát és a keresztyén (református) lelkeket a Sátán (katolikus tanítások) mesterkedéseitől, és építi a kassai református gyülekezetet, vagyis a Sion várát.

A könyv törzse három részből áll. Az első egység *A lelki csatához való készülétről*, a második *Az igaz anyaszentegyházról és annak tagjainak tiszta vallásáról*, a harmadik *Az örök idvességnek arany láncszemeiről, úgymint az elválasztásról, elhívásról, megigazításról, megszenteltetésről* szól. Mindhárom rész a *Kisértő* és a *Bajvivó* vetélkedésének leírásával mutat példát, így erősíti a református hívőt a katolikus tanításokkal való lelki harcában. Az egész művön végigvonuló élőfej szövege: *Csatázó léleknek lelki diadalma. A lelki csatához való készülétről* című egység tíz alpontra bontható. Ezen egység tíz alpontjában többször találkozhatunk az Ószövetségből ismert szereplőkkel. Ezek a személyek jó példával szolgálnak a *Bajvivónak*, segítik a küzdelemben. Ugyanakkor a *Kisértő* is bibliai személyeket állít negatív példaként a lelki harcos elé. Ezzel kételyt és bizonytalanságot próbál kelteni. Ezt a célt szolgálja az a negyedik alpontban olvasható bűnkatalógus is, amely a hét főbűnt bibliai személyekhez rendeli. Ebben az értelmezésben a fősvénység bűnét Elizeus szolgálja, Géházi követi el. Az irigység Mirjám, a torkosság Belsazar, a harag Káin bűne. A kevélység, bujaság, jóra való restség bűneit pedig Dávidhoz rendeli.⁷ Ebben a katalógusban a *Kisértő* a Jelenések könyvéből is ismert sárkány szerepében jelenik meg, aki a mártírok vérében fürdik. A *Bajvivó* a bűnkatalógus előtti részben fohászkodik, amelyben pajzsot (vagyis hitet) kér Jézus *fegyveres házából* (Bibliából), hogy Istenhez tudjon fordulni. Ahogy a könyv 13–14. lapjain olvasható: „ne engedgyed Uram megh kövéredni az én szívemet, és az én

⁶ RMNy 2829,)(1a–)(3b.

⁷ „Kisirtő. [...] Iusson eszedben az is, hogy sok lelkeken erőszakot tévő s-azokat megh hódoltató hét fejű veres sárkánknak hiv engem a nagy Ur könyve. Az én hét fejemben megh-megh annyi hét véteket raktam, kikkel meghis gyulasztottam országom tüzet; Kevélység az egyik, ennek tengerében ejtém amaz híres Dávidot. Fősvénység a másik, ebben botlék megh Gehazi. Ennek szomszédgyában tóldám a buja életet, megh nézetvén az Isten fiaival az emberek leányit, végre peng én merítettém el a teremtővel azért, ez én vitézimet. Ragyagó csillagh gyanánt hoztam ki a mélségből ama dőlős haragot, s-ezt is tévém Abel halálának, az én vitez Hadnagyomban Cainban, kezdetinek. A bort serényen megh iható nagy-torkot is adhatok én, kivel Böldisár igazábban Bor csiszár Királyt meghis ajándékozám. Egy tüznél fütőzik velem az irigység, melyből regen részt adék Máriánakis, Moses ellen. Vajki szép meleg h ágyamis vagyom nekem, amaz alá-s fel járó, keveset kereső, többire mindenkor henyelő heverés, ezt köszöném Dávidra, dellyesti heverő ágyából fel költe után. Veresis vagyok én, mert vajki sok Martyrok vérében mostam már megh setét lábaimat.” RMNy 2829, 15–16.

füleimet megh nehezeden. Ha a te beszéded nékem vigasztalásom nem volt vól, azt mondgya a te szolgád a Dávid, el veszem vólna az én nyomorúságomban. Adgyad azért oh én lelki hadnagyom, hogy a te igid legyen nekem botom, melyhez ez bajviadalban támaszkodgyam [...] [a]dgyad inkább hogy minden kisirtetimbem tarthasam megh az hitet és jó lelki ismertetet, hogy végre el vehessem te tőled szép ékes mennyei Coronámat. Ámen.”⁸ Az olvasóban a könyörgés elmondása vélhetően a Dáviddal való lelki azonosulást is kiválthatta, ezzel is elősegítve a református hit mélyítését és megtartását. A negyedik alpontban a *Bajvívő* igyekszik bemutatni a különbséget „Christus és Sátán hívei, könyörgési között”. Így szól az ördögnek: „[h]ogy megh tudgyad azért, micsoda különbséggh vagyon a meleggh és hideggh könyörgés között, így vegyed: A Christus híveié Publicánusi, a te vitézidé Phariseusi.”⁹ A vámosról és a farizeusról szóló Lukács evangéliumában olvasható példabeszéd alapján azonosíthatók a szereplők.¹⁰ A farizeus a katolikus, míg a vámos a református hívő viselkedésével azonosítható. Majd egy másik példával is erősíti az olvasót: „[a] Christus vitézi fohászokdási buzgók. Ugyanis hasznos az igaznak buzgóságos könyörgése. És noha Illyés oly nyomorúságok alá vettetet ember vala mint mi, mind az által ez buzgósággal eghet zára és eghet nyita.”¹¹ Így Dávid és Illés is segíti a lelki harcot. Megjelenik még az első egységben Mózes, Noé és József is. A központi szereplő azonban Dávid lesz Czeglédi első munkájában. Feltehető a kérdés, hogy miért pont Dávid alakját választotta a kassai prédikátor. Dávid életének kiemelkedő eseményei például a filiszteus Góliát legyőzése, és Izrael fővárosának a Sionon (Jeruzsálem) való felépítése. Czeglédi művének előljáró beszédében utal arra, hogy „nagyob kú emelés is kel a Sion vára rakására”.¹² A kő szó használata utalhat Dávidra, hiszen összegyűjtötte azokat az építőanyagokat (köveket), amelyeket később a templomépítéshez (Sion várának építéséhez) használtak fel.¹³ Ez pedig azért lehetett aktuális Czeglédi és a kassai gyülekezet életében 1659-ben, mert a városi református templom építése ebben az időben is tartott. Mivel Kassán a református egyház kiépülésével párhuzamosan zajlott a jezsuiták által vezetett katolikus hittérítés is, így érthető, hogy a gyülekezet élén álló Czeglédi egyfajta bajvívásként ábrázolta a hívek lelki harcát. Saját egyházának épülését az ószövetségi példákkal írta le.

⁸ RMNy 2829, 13–14.

⁹ *Uo.*, 16–17.

¹⁰ Lk 18, 9–14.

¹¹ RMNy 2829, 17–18.

¹² RMNy 2829,)(3b.

¹³ A magyar Sion kifejezés eredetéről és történetéről bővebben ld. SZÉKELY János, *A magyar Sion kifejezés eredete és jelentése*, Magyar Sion, 2007/1, 5–21.

A kassai lelkésznek 1659-ben Patakon jelent meg egy másik munkája, a név nélkül kiadott *Siralmas szarándoki járásból... haza érkezet Malach doctornak pajtársi szo beszede*.¹⁴ A könyv utolsó darabja a Czeplédi által vélhetően 1659. év húsvétja táján indított hitvitának, amelynek első irata az *Egy katolikus embernek más... kálvinista emberrel való beszélgetése*.¹⁵ Erre hamarosan név nélkül jelent meg a katolikus válasz, feltehetően *Castigálás*¹⁶ címmel. Ez a két mű ma már példányból nem ismert, azonban Czeplédi *Idős Noé becsületit oltalmazó Japhetke*¹⁷ című munkájából, Köleséri Sámuel a *Sion vára* elé írt, 1675-ben megjelent Czeplédi életrajzából, Bod Péter autopszián alapuló leírásából és Zoványi Jenő közleményeiből megállapítható a vita menete. Czeplédi a *Malach doctor* lapjain egy fiktív párbeszédet működtet két látszólag katolikus ember (Malach és Melach) között. A felkészültebb Malach kizárólag katolikus teológusoktól vett idézetekkel cáfolja azt a tételt, hogy az önostorozásnak bármilyen szerepe lehetne a bűnbánatban és megigazulásban. Azzal a gesztussal, hogy Czeplédi Malach doktor nevében írta meg munkáját, ha nem is egyértelműen, de burkoltan Malakiás prófétával azonosította magát. Malakiás a kispróféták sorában az utolsó, nevének jelentése: az Úr küldötte. Tevékenységét valószínűleg a Kr. e. 5. század első felében fejtette ki, amikor a gyülekezet életében azok a visszasságok vannak jelen, mint a vegyes házasságok, a tized be nem szolgáltatása és a papok kultikus fegyelmezetlensége. „Ebben a helyzetben akar Malakiás könyve bátorítást és biztatást adni a még hűségeseknek, és szeretné a megtérés reményében Isten törvényeinek komolyságára és a fenyegető ítélet nagyságára figyelmeztetni a megingókat, illetve hűtlenekeket.”¹⁸

A *Malach doktor* című műben Czeplédi, *A' megh-tert bünösnek a' lelki-hartzban valo bai-vivasarol irt könyvhöz* hasonlóan, több bibliai szereplőt (Dávidot, Mózeset, Illést, Enochot, Józsuét) is példaként állít az olvasó/ gyülekezet elé. Ahogy az egyik részletben Czeplédi saját művéről írja: „Mel[ach]. Méltó castigálás ez. Mal[ach]. Nem castigálás [verés] ez, hanem mastigálás [puhítás], itillye meg a Szentírást gyakorlat, s catolikus doctorokat forgotat keresztyén elme! Nagy vétek ez mibennünk (meg bocsás) jó barátom! Hogy ha valami beszélgetést indítunk a Calvinistákkal, mindgyárt a Lamech kérkedékeny köntösébe öltözünk, s mindenkor

¹⁴ RMNy 2868.

¹⁵ RMNy 2828.

¹⁶ RMNy 2889.

¹⁷ RMNy 3149.

¹⁸ KUSTÁR Zoltán, *Ez a próféta kicsit más: Malakiás könyvének előállása és tanítása = Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője (468. tanév)*, szerk. BARÁTH Béla, GONDA László, HODOSSY-TAKÁCS Előd, KUSTÁR Zoltán, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2006, 59–76, 72.

győzőknek kiáltjuk magunkat. Azonban nyerteseb a kis Dávid, a parittyával, s kővel, hogy nem bajnoktárs, az ő fegyverével.”¹⁹

Czegédi harmadik, 1659-ben megjelent munkája, *Az országoknak romlásáról írott könyvnek első része*,²⁰ két részre tagolható. Az elsőt a főbűnök elleni hat regula teszi ki, amely a fejedelmi tükör műfajához köthető, a második Pázmány *Kalauzának*²¹ a képek és szentek tiszteletéről, valamint a purgatóriumról írott fejezeteivel vitatkozik. Czeglédi így egyszerre ír erkölcspolitikai-oktatási céllal fejedelmi tükört és hitvitát.²² Vizsgálatunk szempontjából kiemelendő, hogy a mű *Ajánló levelében* – hasonlóan a *Csatázó lélek* és a *Malach doktor* munkákhoz – szintén bibliai történetekkel írja le az aktuálpolitikai eseményeket. Többek között Mózes, Jákób, József és Dávid példáján keresztül inti az országot a szerző a bűnbánatra és a megigazulásra. Ahogy az ajánlás lapjain olvasható: „[k]i adta ragadományra Jákobot, avagy nem az Úré, ki ellen vétkeztünk? [...] Mindenkor mást mond Izrael megháborítójának, s nem nyúl a maga kebelében Mózással. [...] A’ vagy nem az egész föld Bírája é Isten, ki senkit nem büntet méltatlan? Ha ő meg-haragszik Izraelre, menten felindíthatya Dávidot ellenek. [...] A’ kinél Isten, mint régen József megtalálja poharát, azt vádollya ő.”²³ A bűnök után Istentől származó büntetés következik, ami jogos és igazságos, hiszen „[s]enki nem mentegetheti itt magát, mert, a Prophétátúl fogva a Papig gonosság vagyon.”²⁴ Ezek a példák mind figyelmeztetik az olvasót/ országot az isteni törvények betartására. Annak érdekében, hogy a bajokat orvosolni lehessen, a kassai prédikátor a következő javaslatlal él: „[n]ékem ez igen elfajult időben a tetzék, hogy Baruchal együt kezemben vegyem az Isten könyvét, s-el olvassam a Magyar fiak hallására, nem egyébért: hanem hogy meghallya Júda háza az el-gondolt gonoszt, s-kiki az ú gonosz utáruul meg-térjen, hogy Isten az ú álnokságuknak kegyelmes legyen.”²⁵ Czeglédi Júda házát (az Erdélyi Fejedelemséget) szólítja meg abban a reményben, hogy reguláinak hatására bűnbánatot tartanak, és megbocsátást nyernek. A szerző önmagát Jeremiás prófétával azonosítja, és írnokával, Baruchhal együtt kéri az Urat, kegyelmezzen népének. Ezzel a prédikátor prófétai szerepkört vesz fel, amelyet a Szentíráshoz való ragasz-

¹⁹ RMNy 2868, 9.

²⁰ RMNy 2831.

²¹ RMNy 1697.

²² GARADNAI Érika, MARTIS Zsombor, *Országütökör és hitvita (Czeglédi István: Az országok romlásáról írott könyvnek első része) = Bibliotheca et Universitas: Tanulmányok a hatvanéves Heltai János tiszteletére*, szerk. KECSKEMÉTI Gábor, TASI Réka, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2011, 57–70.

²³ RMNy 2831,)(2b–)(3a.

²⁴ *Uo.*,)(4a.

²⁵ *Uo.*,)(4b–)(5a.

kodás és a történelmi párhuzam nyomatékosit.²⁶ A református prédikátor könyvében vélhetően azért válhatott központi elemmé a szentek tisztelete ellen írott rész, mert Kassán az 1650-es években kibontakozó Mária-kultusz, a körmenetek, a katolikus egyházi ünnepek és a feléledő képtisztelet – Czeplédi értelmezésében – mind az egyik legsúlyosabb bűnt, a bálványozást jelentették meg. A kassai prédikátor/próféta ez ellen szólal meg, akárcsak ószövetségi „elődje”, Jeremiás.

Ahogy az elemzésekből kitűnik, Czeplédi a biblikus beszédmóddal egy saját tipológiát működtet. Nagyon tudatosan építi fel azokat a megfeleltetéseket, amelyek összekötő kapcsokként funkcionálnak az ószövetségi és saját kora között. Ilyen például: a kassai református eklézsia létrehozása egyenlő Sion váranak építésével, vagy a Góliát/ filiszteusok elleni küzdelem azonosítása a református hívők lelki harcával, amelyet a bálványozás és a főbűnök ellen, vagyis Czeplédi értelmezésében a jezsuita térítőkkal szemben vívnak.

Az a tipológia,²⁷ amelyet a kassai lelkész alkalmaz műveiben, teremt meg annak a lehetőségét, hogy halála után az utókor is úgy tekintsen életművére, mint aki életében már megkapta a lélek ajándékait, kiválasztott volt, és ezért az egyház mártírjává válhatott.²⁸ Azaz úgy vélem, a kultusz megteremtésében a kassai prédikátor is tevékeny szerepet vállalt műveivel, hiszen a róla szóló versek úgy tekintettek rá mint Dávidra, vagy „második” Illésre, akinek műveire pedig a *Sion vára* elé írt egyik köszöntő vers szerint Bellarmino, Szent Tamás és Pázmány sem tudnak felelni.

Feltehető a kérdés, hogy azok a jelek, ígéretek és próféciák, amelyeket Czeplédi István műveiben működtet, valósággá válnak-e az életében? Úgy gondolom, hogy a műveiben összefolynak ezek a szerepek, vagyis mindig az adott helyzetnek megfelelően értelmezhetőek a műveiben szereplő bibliai személyek és események, amelyek majd a kultuszban válnak vele eggyé, amit többek között Köleséri Sámuel, Szilágyi Tönkö Márton, Kabai Bodor Gellért és Felvinczi Sándor versei alapoznak meg, és a református hagyományban élnek tovább. Így válhatott Czeplédi az első református mártírrá, a csatázó Dáviddá vagy éppen második Illéssé.

²⁶ LUFFY Katalin, „A' kik életekkel erkölcsökkel építenek és tanítanak”: Puritán elvárások az 1660–68 közötti alkalmi beszédekben = *Kegyesség, kultusz, távollátás: Irodalomtudományi tanulmányok*, szerk. GÁBOR Csilla, SELYEM Zsuzsa, Kolozsvár, Scientia Kiadó, 2002, 37–70, 43–46.

²⁷ A biblikus tipológiáról ld. bővebben: *A tipológiai szimbolizmus: Tanulmányok*, szerk. FABINY Tibor, Szeged, JATEPress, 1998 (Ikonológia és Műértelmezés, 4).

²⁸ D. TÓTH Judit, *A kora keresztény mártírság kérdései Boudewijn Dehandschutter kutatásainak tükrében = Protestáns mártírológia...*, i. m., 267–280, 275.

KEMÉNY ZSIGMOND VÉLEMÉNYE A BÍRÓSZEKEK ÉS A BÜNTETŐELJÁRÁS RENDEZÉSÉRŐL

Az 1841–43. évi, tizenöt hónapig tartó erdélyi országgyűlés egyik gyötrő, kardinális kérdése az volt, hogy mely tárgyalási módszerrel kíséreljék meg a javaslatok foganatosítását. A kodifikáció hívei a rendszeres bizottmányi munkálatokat pártolták, míg a történelmi iskola követői a törvénycikkenkénti tárgyalást, azaz a szemelvényi eljárást.¹ Kemény Zsigmond állásfoglalása *A bírószekekről és a büntetőeljárásról*² című cikksorozatában olvasható, mely 1843 decemberében az Erdélyi Híradó hasábjain látott napvilágot.

Kemény Zsigmond kifejti, hogy a diéta ideje alatt egyrészt a „rendszeres bizottmányok által készítendő előleges tervektől rettegünk, mert ösmerők jegyzőkönyveinket, melyekben halomra rakvák az országos választmányok hosszas munkálatait, és ösmerők az életet, melybe az erőfeszítő fáradalmakból semmi át nem ment”. A számos esetben túl sok, egymással össze nem függő, bonyolult feladatokkal túlterhelt rendszeres bizottmányok időigényes tanácskozásai tehát kevés potenciális eredménnyel kecsegtettek, ennek a módszernek „mindent benyelő örvénye” ezért okot adhatott a bizonytalanságra. Másrészt a szemelvényi eljárásnak kezdetben „ki nem kémllett szirtjei rettegtenek”. A 19. század első évtizedeiben ez a módszer ugyanis még újnak számított: „mi hatását még nem próbálók, következményeit még nem vizsgálhatók meg”.³ Az 1840-es évek elejére azonban már az Erdélyi Híradó munkatársai között az az egységes álláspont alakult ki, hogy „a szemelvényi tárgyalás bátorságosabban vezet révpartra, mint a kódexkészítés”. A lap hasábjain, az országgyűlés ideje alatt éppen ezért – a történelmi iskola nézeteihez közelebb álló eljárást támogatva – több cikkíró nagy „hévvel nyilatkozott a szemelvény ügyében”. Ez a taktikai lépés Kemény véleménye szerint „tagadhatatlanul helyes volt”.⁴

1842-ben az egyik lényegi, megoldásra váró ügy az úrbér rendezése volt. Kemény Zsigmond e téren is a törvénycikkenként történő tárgyalási módszert támogatta, mely gördülékenyebb, egyszerűbb megoldásnak tűnt. Azonban „[m]iután az országgyűlés néhány előleges kérdésben szemelvényileg munkálkodni kezdett, és

¹ Ld. KEMÉNY Zsigmond, *A kodifikáció és történelmi iskola* = Uő, *Korkívánatok: Publicisztikai írások*, szerk. RIGÓ László, Bp., Szépirodalmi, 1983 (Kemény Zsigmond Művei), 30–31.

² KEMÉNY Zsigmond, *A bírószekekről és a büntetőeljárásról* = Uő, *Korkívánatok...*, i. m., 284–302. (A továbbiakban: KEMÉNY 1983.)

³ KEMÉNY 1983, 284.

⁴ KEMÉNY 1983, 284–285.

hatásos úrbéri cikkeket hozatának vitatás alá s fogadtattak el, a visszahatás kényelmetlennek sejtven a dolgok megváltozandó rendjét, a többség törekvését gyökerén, az eljárási módszerben támadta meg.”⁵ A Kemény által pártolt szemelvényi eljárást több megyében is helytelenítették, s „kik úrbért nemigen akartak, buzgón nyilatkoznak a rendszeres munkálatok mellett, a kódexben általános gyógyszer és az elnapolásban menedéket keresvén”.⁶ A bizottmányok hosszadalmas, az eddigi tapasztalatok alapján több esetben is hiábavaló tanácskozásai helyett azonban Kemény sikert és kézzel fogható eredményeket akart. Rögtöni változást óhajtott, s a szemelvények útján lehetségesnek vélte az úrbér rendezése körül kialakult vita gyors lezárását. A diéta ideje alatt ezért mindvégig ezen eljárásmodot pártfogolta. Ekkor még nem tudhatta, hogy 1843. február 4-én az erdélyi országgyűlés úgy oszlik fel, hogy a szemelvényi úton hozott törvényjavaslatok nem kerülnek szentesítésre, életbe léptetésük elmarad. Az általa támogatott módszer kudarcba fullad, s a kodifikáció emberei által protezsált eljárás kerül privilegizált helyzetbe. Az uralkodó 1843 elején 262. számú leiratával ugyanis megerősíti az újabb rendszeres bizottmányokat létrehozó törvénycikkeket, meghatározva abban a bizottmányok feladatát is: a két országgyűlés közötti időszakban ki kell dolgozniuk az egyes reformkérdések megoldására vonatkozó javaslataikat.⁷ Kemény 1843. december 5-én már úgy ír a fennálló helyzetről, hogy a „rendszeres bizottmányok jelen hó elején el fogják munkálkodásaikat kezdeni”. Ekkor „nincs már többé arról szó, szemelvény vagy kódex vezet-e célszerűbben elhanyagolt viszonyaink rendezésére. Hiszen bevégzett tény, hogy a rendszeres bizottmányok kezei közé vannak ügyeink és újjáalakításunk sorsa letéve.”⁸

Kemény Zsigmond e „fordulópontnál” módosítani kényszerül álláspontján, mi több, az a véleménye, hogy az Erdélyi Híradónak is szükséges „a körülmények javaslataihoz képest idomítani” politikáján. Azt tanácsolja, hogy az 1843. év végéhez közeledve a lap „azon régi és akkor ész- és korszerű nézetét, hogy minden esetre szemelvények útján kell haladnunk, elvileg és szenvedélyekre hatólag többé ne igen feszegetse, mert a gyakorlati élet embere jól tudja, hogy a politikában sok *malum bene positum* [rossz jól elhelyezve] létezik, melyet midőn helyébe mást

⁵ KEMÉNY 1983, 285.

⁶ Kemény Zsigmond az „általános gyógyszer” szókapcsolatot többször említi műveiben, rendszerint a „panacea” kifejezéssel élve, mely mindenre megoldásként szolgál javaslatot jelent. *A bíróségekről és a büntetőeljárásról* című cikkében ő maga fejti meg a szó jelentését. KEMÉNY 1983, 286. Ld. továbbá KEMÉNY Zsigmond, *Szemelvényi eljárásunk felől* = Uő, *Korkívánatok...*, i. m., 181–197, 181; KEMÉNY Zsigmond, *Körülményeink* = Uő, *Korkívánatok...*, i. m., 322–338, 332; KEMÉNY Zsigmond, *Igénytelen nézetek* = Uő, *Korkívánatok...*, i. m., 339–363, 357.

⁷ RIGÓ László, *Jegyzetek az egyes cikkekhez* = KEMÉNY Zsigmond, *Korkívánatok...*, i. m., 503–558, 538–539.

⁸ KEMÉNY 1983, 286.

nem iktathatunk, kár háborgatni, s azt is sejtheti a gyakorlati élet embere, hogy a *miként cselekvés* fölötti hosszas tanácskozásból gyakran folyhat *semmit cselekvés*.⁹ A rendszeres bizottmányok eredményes működése érdekében tehát lemond a szemelvényi eljárás további támogatásáról, s az Erdélyi Híradó többi munkatársától is azt kéri, hogy hasonlóképp járjanak el. Kemény a cselekvést, a produktív munkát helyezi előtérbe a két eljárási módszer közötti hosszas vívódás helyett. A fő célja tehát marad a régi: sikert elérni – csupán az azt elősegítő eszközön szükséges módosítani. Ennek érdekében felhívja az Erdélyi Híradónál dolgozók figyelmét, hogy hiba, ha továbbra is „a siker jobbnak rémlő aspektusáért” a „kézösszedugást és tétlen vitatkozást” választják, pártolni ezentúl a rendszeres bizottmányokat kell. Nem változik meg elvi álláspontja, a törvénycikkenként történő tárgyalást, melyet 1841 novemberétől egészen a diéta lezárásáig támogatott, elméletileg továbbra is helyes eljárásnak tartja, csak lépést vált. Teszi ezt azért, mert képes átlátni, hogy mi a legjobb hazájának. Kemény szerint ugyanis „most, midőn már csak arról van szó, hogy a rendszeres bizottmányok *valósággal munkálkodjanak*, [...] egy napirenden kívül eső eljárással kacérkodó sóvárgás fásultságot szülhet, időt rabol és elgázolhatja azon kevés jövődőt is, mi a magyarok istene által Erdély számára fönntartaték”.¹⁰ Álláspontja tehát hazája érdekében a szemelvényi eljárás támogatásának mellőzésével kényszerűen – de részben mégis saját megfontolásból – változik. A rendszeres bizottmányokat kívánja ezentúl segíteni, hogy ne vezessen munkálkodásuk a már sokszor megtapasztalt eredménytelenségre.

1843-ban egy újabb, akkor éppen aktuális kérdésben, a bírósékek és a büntető-eljárás rendezésével kapcsolatban Kemény politikai állásfoglalásán már észrevehető ez a változás. Helyénvalónak ítéli meg a kodifikáció pártján állóknak ebben a „fontos tárgyban” kínált megoldási javaslatát, s az a véleménye, hogy e téren lehetséges „az életbe léptetés minden kezessége mellett, rendszeres és bevégzett munkálatot készíteni”. Arra apellál tehát, hogy a rendszeres bizottmányok munkájának eredménye, az elkészült javaslatok minden bizonnyal szentesítésre kerülnek. Továbbá elismeri, hogy a bírósékek és a büntetőjárás rendezése elvégezhető logikai rendszer felállításával, mi több, lezárt, befejezett szabályanyag hozható létre. Kemény is észreveszi, hogy „itt minden elv annyi formákkal van kapcsolatban, s a közműködés oly sok szövedékein fonódik keresztül, hogy az, ki két sorban eldöntött és kimondott egy szabályt, sok lapokon át kénytelen az elébe gördülő akadályokat elhárítani és a kivitel eszközeit rendezni”. Akik tehát a bírósékek átalakítására, valamint a büntetőeljárás rendezésére vállalkoznak, azoknak egy bonyolult,

⁹ KEMÉNY 1983, 287.

¹⁰ KEMÉNY 1983, 286.

összetett munkafolyamattal kell számolniuk. Itt már Kemény szerint sem hagyható el a rendszerképzés, e téren szerinte is a legjobb megoldás: „kódexet készíteni”.¹¹

Kemény úgy fogalmaz, hogy „[h]a jogunk széles, mezején van kérdés, melyet helyesebben oldhat meg a *kodifikáció*, mint az egyszerű *bill*, [törvényjavaslat] mint a *szemelvény*, kétségkívül olyan a *bírósékek és büntetőeljárás rendezése*. Itt ti. az excerpták [szemelvény] pártolóinak azon fontos ellenvetése, hogy egy rendszeres és sok szabályt magában foglaló munkálatot a tömeg fölfogni és tettei sinórmértékéül elfogadni nem képes, elveszti súlyát.”¹² A bírósékek és a büntetőeljárás rendezése végbe mehet tehát anélkül, hogy a munkafolyamat során ügyeljenek a nagyobb rész befogadóképességére. Itt ugyanis már „nem arról van főként kérdés, mit bír meg és tanulhat el a tömeg, hanem leginkább arról, az ítélő hatalom tagjai, kik minden esetben a mívelt osztályúak közé tartoznak, alkalmasok-e rendszeres szabályokat fölfogni és a törvényhozó szellemében teljesíteni”.¹³ Ezen a területen Kemény szerint sem várható el a tömegtől a teljes befogadás és megértés képessége. Csakis egy kisebb csoport tagjai előtt kell, hogy a törvény szövegének lényege, a sorok között rejlő eszme megjelenjen. Kivételes esetről van itt szó, amelyet jelez az is, hogy Kemény ezen állítását követően elengedhetetlenül fontosnak tartja megjegyezni, hogy rendszerint „a sokaság rögzített eszméit nem vetheti oly könnyen le, mint felső köntösét vagy sárcipőjét; igaz, hogy hozhat a törvényhozás bölcs cikkeket, de ha azok vagy számuknál, vagy tartalmuknál fogva felül lebegnek a tömeg értelmi körén, végre nem hajtathatnak, és rövid hullámsok s eláradások után minden a szokás, a rögzített irány régi medrébe fog visszaömleni; tagadhatatlan tehát, hogy midőn oly nemű jogkérdésekről készíttetik kódex, melyek csak akkor nyerhetnek valódi teljeseledést, midőn a sokaság véribe oltattak, öntudásába átmentek, a jó honfinak a siker felől méltó és nehéz aggodalmai lehetnek”. Fő szabály szerint tehát az a jól megalkotott törvény, amelyet képes a tömeg is felfogni. A közösség jelentős része számára érthetetlen nyelven formulázott szöveg, melyet nem a szükség hívott életre, a gyakorlatban nem fog érvényre jutni. A közösség körében organikusán fejlődő szokás folytonosan saját érdekei szerint alakítani fog az önkényesen kialakított törvényszövegeken. Keménynek tehát – kivételt téve ugyan a bírósékek és büntetőeljárás rendezésével kapcsolatban – az elveket tekintve nem változik meg álláspontja, hű marad a Szász Károly által beléplántált történeti jogi nézeteihez, s továbbra is az a véleménye, hogy az „egész és rendszeres törvénykönyv ritkán ér célt”.¹⁴

¹¹ KEMÉNY 1983, 288.

¹² KEMÉNY 1983, 287.

¹³ KEMÉNY 1983, 287–288.

¹⁴ KEMÉNY 1983, 287.

A kódexkészítők egyik fő hibája az, hogy merész újításokat kívánnak véghezvinni, a társadalom azonban a gyökeres változásokat nem jól tűri.¹⁵ A nép lassan, fokozatosan tudja csak elfogadni az új kötelezettségeket. A törvények megfogalmazásakor ennek okáért ügyelni kell arra, hogy olyan szabályokat foglaljanak írásba, melyek előtte már a gyakorlatban is léteztek, a közösség nagy része ugyanis csak így lesz képes felfogni azok értelmét. A bírószekek átalakítása, valamint a büntetőeljárás rendezése esetén azonban ilyen kritérium nincs. Ezért az adott körülmények között Kemény szerint is „merészebbek lehetünk újításainkban, és nem szükség, hogy minden terjedelmesebb nézeteinket aggódva osszuk apró és kevés súlyú töredékekre, előre rettegván az asszimilálás ügyfolyamától”. Szó sincs tehát arról, hogy arra kellene itt törekedni, hogy a „nagyobb szám” is képes legyen megérteni és értelmezni az újonnan felállított szabályokat. Csupán egy kisebb kör, az ítélő hatalom tagjai előtt szükséges, hogy teljes egészében világossá váljon annak szövege. A bírószekek és büntetőeljárás rendezése tehát azért is kivételes eset, mert a törvényhozásban a lassú, fokozatos eljárást támogató Kemény ismét engedményt tesz, ezáltal ugyancsak közeledve a kodifikáció híveinek nézőpontjához.

A büntetőjog megújítása érdekében tett kodifikációs törekvések ráadásul Erdélyben, az 1840-es években nagyon is időszerűek. Kemény is kénytelen elismerni, hogy „kétségkívül kevéssé válik dicséretünkre, hogy büntetőjogi tekintetben [...] ítélőszékeinket és ügyfolyamunkat a 19. században is a 14. század elvei s útmutatása szerint hagyjuk működni”.¹⁶ A reformok megvalósítására tett kísérletek ez idáig rendre kudarcot vallottak, s nem eredményezték a szükséges átalakulást. Kemény szerint ennek az lehet az oka, hogy ezen évszázadok során megkövesedett, idejelmúlt állapotot csakis teljes körű, radikális lépések által lehet megváltoztatni. Az a véleménye, hogy „e kérdésben a szemelvényi modor igen keveset segít: mert a rendszert alapjaiban nem változtathatván meg, midőn a törvényhozó egy visszaélésnek útját bedugta, a rendszer az ügyész lelékenységének és a bonyodalmak közt buja tenyészetű cynosuráknak [vezérelv] új mesgyék nyitására nyújt alkalmat és eszközöket. Itt kodifikálnunk kell”.¹⁷ Kemény Zsigmond tehát itt is rendszerben gondolkodik,¹⁸ s annak működését próbálja feltérképezni. A legtöbb esetben megfontolt lépésekkel elérhető a kitűzött cél, a büntetőeljárás tekintetében azonban már olyan rosszul működő rendszerről van szó, hogy azt alapjaiban, gyökeres módosításokat kieszközölve kell megváltoztatni. Arra szólít fel, hogy „valljuk őszintén meg, hogy mindenik rendszernek külön tárgyai vannak”, éppen ezért a „kérdések bizonyos körében a kódex, másban a szemelvény segít”. Léteznek ugyanis „felada-

¹⁵ Vö. KEMÉNY Zsigmond, *Irányok: Némi keletkező kórjelek felől = Uő, Korkivánatok...*, i. m., 43–56, 45.

¹⁶ KEMÉNY 1983, 296.

¹⁷ KEMÉNY 1983, 298.

¹⁸ Vö. GYAPAY László, *Kemény Zsigmond társadalomszemlélete*, ItK, 1990, 223–231.

tok, melyeknek csomóit az egyik tárgyalási mód gondosan föloldani tudja, míg a másik nagysándori elszánással és nagysándori karddal is még ketté sem metszheti”.¹⁹ A bírósékek átalakításával és a büntetőeljárás rendezésével kapcsolatban pedig Kemény véleménye is az, hogy itt a kodifikáció jelenti a helyes utat. Szemléletes képpel világít rá arra, hogy itt merész tettekre van szükség: „[n]álunk a büntető ügyfolyam organizmusa sínlik létvesztegető kórállapotban, és mi főnnebbi javaslatainkkal azon orvoshoz hasonlítunk, ki egy terhes betegnek nem megromlott vérére akar belső és gyökeres szerekkel hatni, hanem pusztán a küljeleneteket gyógyítja: most egy polypust vág el késével, majd egy sebet éget meg, és minden iparkodása azt fogja szülni, hogy a visszafojtott kóryanag, az elzártak helyett, új csatornákat keres magának.”²⁰

Végigtekintve Kemény Zsigmondnak az 1841 januárjától 1843 decemberéig terjedő időszakban közölt cikkeit, elmondható, hogy politikai állásfoglalása változott. Az erdélyi országgyűlés alatt mindvégig kiállt a történelmi iskola által pártolt szemelvényi eljárás mellett, a diéta lezárását követően azonban taktikai okokból már a kodifikációs iskola által támogatott rendszeres bizottmányok mellett érvel.

¹⁹ KEMÉNY 1983, 289.

²⁰ KEMÉNY 1983, 297.

KÖLCSEY FERENC NÉVHASZNÁLATÁNAK ISMERETELMÉLETI HÁTTERE

Szemere Pál 1823. szeptember 23-i levelében arra kérte Kölcsey Ferencet, hogy készülő kritikai folyóiratukba, az *Élet és Literatúra*ba szánt tanulmányát, amely a későbbiek során *Töredékek a vallásról* címen vált ismertté, saját maga lássa el recenzióval.¹ Ez elgondolkodtatta Kölcseyt, aki hamarosan el is fogadta, hogy vallási tárgyú szövegét más szemszögből közelítő bírálattal közölje.² Eközben az is felmerült, hogy ezek a textusok milyen szerzői névvel, esetleg álnévvel vagy éppen névtelenül jelenjenek-e meg.³ A vallási téma több szempontú megközelítésének igénye jelen esetben egyszerre vetett fel ismeretelméleti és szerzői névhasználati kérdéseket. A következőkben arra szeretnék kísérletet tenni, hogy Kölcsey ismeretelméleti gondolkodásmódjának és névhasználatának összefüggéseit feltárjam.

Kölcsey Ferenc episztemológiáját alapvetően jellemzi az az ontológiai hipotézis, amelyet az 1823-ban keletkezett *Ízlésben* a következőképpen fogalmazott meg: „[h]ol fekszik a’ való? Fekszik, de a’ kút fenekén!”⁴ Az idézetből kiderül, hogy feltételezte valamilyen magasabb erő létezését, ami azonban az ember számára megismerhetetlen. Ez gyakorlatilag megalapozta ismeretelméleti szkepszisét, és arra ösztönözte, hogy kijelentéseit, amelyeket belső késztetései miatt mindenképpen közölnie kellett, feltételes mondatokban fogalmazza meg. Ez a feltételesség, bizonytalanság visszatérő eleme értekezéseinek. Többek között ezt példázza a Berzsenyi kritika következő részlete is: „ime a’ Kánon, mellyet még Aristoteles felállított: εις το κρειττον! Ha ezen principiummal gyűjtjük meg a Kritika’ fáklyáját, ’s akarjuk a’ magyar Költés’ történeteit felvilágosítani: úgy találjuk, hogy nekünk Versificatoraink ugyan nagy számban, de Poétáink felette kicsinyben voltak, és vagynak.”⁵ Ebben az esetben Kölcsey felvázolt egy irodalomkritikai interpretációs lehetőséget, és ebből a teljes bizonyossággal nem igazolható szempontból vizsgálta az adott problémát.

Kölcsey szkepszisének elsődleges forrása Pürrhón filozófiája, amit Pierre Bayle francia protestáns filozófus *Dictionnaire historique et critique* című művéből ismert

¹ Szemere Pál (a továbbiakban: Szemere) Kölcsey Ferenchez (a továbbiakban: Kölcsey), 1823. márc. 15. = KÖLCSEY Ferenc *Levelezés: II. 1820–1831*, s. a. r. SZABÓ G. Zoltán, Bp., Universitas, 2007 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái), 44.

² Kölcsey Szemeréhez, 1823. ápr. közepén = *Uo.*, 54.

³ *Uo.*, 53–54.

⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Ízlés = Uő, Irodalmi kritikák és esztétikai írások I, (1808–1823)*, s. a. r. GYAPAY László, Bp., Universitas Kiadó, 2003 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái), 107.

⁵ KÖLCSEY Ferenc, [*Berzsenyi Dániel versei*] = *Uo.*, 53. εις το κρειττον [gör.] – „az erősebb/ előnyösebb/ fentebb lévő felé; értelme: törekedj a jobbra”. *Uo.*, 418.

meg.⁶ A pürrhónizmus szerint az az ideális módszer, ha az értékítéletek közömbösítésére törekszünk (*epokhé*), és nem egy-egy kijelentés mellett foglalunk állást, hiszen az ugyanúgy cáfolható is. A cáfolat és az állítás egyaránt bizonytalanságot szül, viszont ezek kioltása elvezethet a lelki nyugalom (*ataraxia*) állapotába.⁷ Ennek módja, hogy Kölcsey nem szállt vitába az egyes nézőpontokkal, hanem feltételezte azok igazságát egy, az övétől eltérő szempontból. Ezt a *Görög filozófia* című munkájában a következőképpen fogalmazta meg: „[a]z ember soha semmi állítást vagy tagadást egész bizonyossággal nem fogadhat el”.⁸ Ebből következik, hogy gyakran ütköztetett ellentétes nézőpontokat érkező prózájában⁹ és költészetében (*Vanitatum vanitas*) egyaránt, amelyek igazságtartalmát nem tudta cáfolni.¹⁰ A *Mohácsban* a nézőpontok egyenrangúságát a következőképpen fejt ki: „[m]inden ember saját szemüvegével nézi a ’ világot; ’s ki tudná meghatározni, ki tart jobb szemüveget? A ’ vizsgáló e, vagy az ábrándozó? Legyen, mint akar. Az ábrándozó legalább a ’ magáét roszaabbnak nem hivé”.¹¹ Az egyik álláspont a vizsgálódóé, aki tudós módjára, az objektív megismerésre törekszik, gyakorlatias, ugyanakkor számára csak a jelen és a jövő létezik. Vele szemben áll az ábrándozó, a költő, aki a szubjektív érzelmi világra és a múltra támaszkodik.¹² Ezen nézőpontok, „világképek” a pürrhónizmus szellemében nem ellenőrizhetőek, így nem jelenthető ki a helytelenségük.¹³

Az ismeretek feltárásnak módozatai fontos szerephez jutottak Kölcsey elméleti írásaiban. Ezt vizsgálta a *Görög filozófia* és a *Töredékek a vallásról* című tanulmányaiban, amelyek szerint a vallás és a bölcsélet tárgya ugyanaz, míg a fő különbséget abban látta, hogy az ontológiai kérdésekre nézve a „religió bennünket *megnyugtatni*, a filozófia pedig *megelégtíteni* törekszik”. Végül a „bizonyosság” feltárásban a filozó-

⁶ *Uo.*, 686; GYAPAY László, „a költészet jótételei nem éppen kézzelfoghatók”: *A világgép egyneműsödésének szerepe Kölcsey költészetfelfogásában = Szívből jövő emlékezet: Tanulmányok Kölcsey Ferenc Nemzeti hagyományok című írásáról*, szerk. FÓRIZS Gergely, Bp., reciti, 2012 (Hagyományfrissítés, 1), 130.

⁷ S. VARGA Pál, *A Vanitatum vanitas és a Nemzeti hagyományok = Szívből jövő emlékezet: Tanulmányok Kölcsey Ferenc Nemzeti hagyományok című írásáról*, szerk. FÓRIZS Gergely, Bp., reciti, 2012 (Hagyományfrissítés, 1), 116.

⁸ KÖLCSEY Ferenc, *Görög filozófia = Uő, Összes művei*, I, s. a. r. SZAUDER Józsefné, SZAUDER József, Bp., Szépirodalmi, 1960, 1000.

⁹ KÖLCSEY Ferenc, *Kritika és antikritika = Uo.*, 578–585; KÖLCSEY, *Irodalmi kritikák...*, i. m., 479–480; S. VARGA Pál, „az ember véges állat...”: *A kultúrantropológia irányváltása a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey*, Fehérgyarmat, Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézete, 1998 (Kölcsey Társaság Füzetei, 10), 53.

¹⁰ S. VARGA, *A Vanitatum vanitas...*, i. m., 115.

¹¹ KÖLCSEY Ferenc, *Mohács = Uő, Erkölcsei beszédek és írások*, s. a. r. ONDER Csaba, Bp., Universitas Kiadó, 2008 (Kölcsey Ferenc Minden Munkái), 34.

¹² S. VARGA, „az ember véges...”, i. m., 53.

¹³ GYAPAY, „a költészet jótételei...”, i. m., 142.

fia éppen úgy a hithez kanyarodik vissza, mivel a maga által megfogalmazott problémákat képtelen megválaszolni, ami egyenesen a széksziszhez vezet.¹⁴ A filozófus nem juthat el az igazsághoz, ahogyan a vallási tanító, vallásalapító vagy foucault-i értelemben vett diskurzusalapító¹⁵ sem, de ez utóbbi „az istenség s az istenséghez kötött ideák[at]” őrző, folyamatosan változó hagyományokból igyekszik „[m]egfoghatóvá tenni egy felső valóságnak lételetét, vagyis inkább az arról való ideákat a tradíció homályától elválasztani”.¹⁶ Kölcsey szerint, aki erre képes, az nem a teológus, hanem a költő.¹⁷ Az *Iskola és világban* a görög és a római művészet példájából azt vezette le, hogy a „szép mesterségekben élő ember” az, aki közelebb juthat a bizonyossághoz.¹⁸ Tehát a költő az, aki az irodalom segítségével eljuttathatja a befogadót a nyugalom állapotába, ami a *Nemzeti hagyományokban* is megjelenik.¹⁹ Az egységesülő, racionalitásra törekvő világkép helyett a költészet az, amely a fantáziára alapozva egy másik, a vallásoshoz hasonló világértelmezést kínálhat fel.²⁰ Ebben a helyzetben a szerző maga is vallásalapítóvá, azaz diskurzusteremtővé válik, aki a hagyomány átalakításával közelebb viheti a befogadót az ontológiai kérdések megválaszolásához.

Mivel a nézőpontok helytelensége nem bizonyítható, ezért egy újabb pozíció felvételének lehetősége Kölcseyt arra sarkallta, hogy ne utasítsa el Szemere kérését. Kölcsey első válaszában csak románcai önrecenzióját vállalta, ugyanakkor a cikk önbírálatától elhatárolódott, mert egyrészt tartott a cenzortól, másrészt „[c]siklandós a’ tárgy ‘s a’ recensio csak rosztat okozhatna”.²¹ Későbbi levelében pedig kifejtette, hogy a vallási téma kritikai tárgyalása azért lehet veszélyes, mert felbőszítheti a protestánsokat és a katolikusokat egyaránt, akiktől szintén tartott. A recenzió elkészítéséhez azonban kedvet kapott, hiszen az: „nem lenne kevésbé interessant, mint maga a’ munka”. Az említett felekezetek haragjától való félelem és a munka elvégzésének belső kényszere Kölcseyt névhasználatának átgondolására ösztönözték. Egyelőre azonban ezzel ellátva küldte barátjának a szövegét, és annak nyomtatásban való közlését az ő ítéletére bízta, azzal a megkötéssel, hogy a lehetséges fogadtatásról titokban érdeklődjön. Levelében csak a tanulmány szignózásáról írt, így az nem világos, hogy a készülő önrecenziót

¹⁴ KÖLCSEY, *Görög...*, i. m., 998–1000; Uő, *Töredékek a vallásról* = *Uo.*, 1077–1078.

¹⁵ Michel FOUCAULT, *Mi a szerző?*, ford. ERŐS Ferenc, Világosság, 1981, 6. sz., 32–33.

¹⁶ KÖLCSEY, *Töredékek...*, i. m., 1076–1077.

¹⁷ *Uo.*, 1073.

¹⁸ KÖLCSEY FERENC, *[Iskola és világ]* = Uő, *Erkölcsei beszédek...*, i. m., 9–10.

¹⁹ S. VARGA Pál, *A „hideg, vizsgáló ész” s a „szeretettel tölt szív” tudománya: Ismeretelméleti pozíciók Kölcsey Ferenc gondolkodásában* = *Mesterek, tanítványok: Ünnepi tanulmánykötet a hevenéves Csetri Lajos tiszteletére*, szerk. SZAJBÉLY Mihály, Bp., Magvető, 1999, 304–305; KÖLCSEY Ferenc, *Nemzeti hagyományok* = Uő, *Összes művei...*, i. m., 523.

²⁰ GYAPAY, „a költészet jótételei...”, i. m., 142–143.

²¹ Kölcsey Szemerehez, 1823. ápr. 6. = KÖLCSEY, *Levelezés...*, i. m., 49.

miképpen írta alá.²² A két barát következő levelei tájékoztatnak arról, hogy Kölcsey komolyan felkészült az önrecenzió elkészítésére, de végül a cenzúráztatás nehézségei miatt – a vallási téma miatt a szöveg ellenőrzését teológus végezte – a megjelenésre nem kerülhetett sor. Az értekezés így recenzió nélkül, csonkítva, Cselkői álnéven jelent meg az Élet és Literatúrában, 1827-ben.²³ Bár a *Töredékek*hez nem készült el az önrecenzió, gyakorlata azonban megtalálható Kölcsey *Előbeszéd* című satirikus írásában, amely a „minden darabnak, melyet a Publicum elébe ad, recenseáltatni kell” szemerei elv paródiájaként is olvasható.²⁴

A *Töredékek* kapcsán látható, hogy miként működött Kölcsey Ferenc ismeretelméleti gondolkodása és álnévhasználata, viszont ez a szöveg nem vizsgálható önállóan az Élet és Literatúra kontextusa nélkül. A magyar irodalom egyik első kritikai folyóiratát Kölcsey és Szemere 1826-ban, hosszas előkészítés után indította meg. A lapban Kölcsey előszeretettel használta a szerzői nevek legkülönbözőbb formáit, így egyaránt alkalmazta a saját polgári vagy nemesi nevét (onímia), a névtelenséget (anonímia), illetve az álneveket (pseudonímia).²⁵ Gyakorlatát több dolog is befolyásolhatta. Az első a fentebb vázolt ismeretelméleti háttér. A második a *Felelet a Mondolatra* című tanulmány névhasználatának negatív tapasztalatai, amelyeket a nevek transzformálhatóságából adódó félreértések (Somogyi-Bohógyi), valamint azok félreolvasása (a Kölcsey nevet Kazinczy álnevének hitték) okozott.²⁶ Ide tartozhat a Csokonairól és Berzsenyiről írott onímiával megjelenő kritikák fogadtatása is.²⁷ Harmadik ok az Élet és Literatúra struktúrája, amely új névhasználati eljárásokat követelt meg.

A folyóirat jelentős szerepet vállalt az addig mellőzött kritika polgárjogra emelésében.²⁸ A megvalósulás azonban komoly megdöbbenést váltott ki az akkori olvasókból, ugyanis a lap a legtöbb peritextuális eszközt mellőzte. Ezt a gyakorlatot Gyulai Pál Szemere különtségével magyarázta.²⁹ Elsőként Fenyő István mutatott rá, hogy ez tudatos gyakorlat, amelynek az a célja, hogy a befogadót önálló gondolkodásra

²² Kölcsey Szemeréhez 1823. április közepe = *Uo.*, 53–54.

²³ Kölcsey Szemeréhez 1823. júl. 12. = *Uo.*, 80–81; Szemere Kölcseyhez 1823. ápr. 26. = *Uo.*; 58–59, Kölcsey Szemeréhez 1823. máj. 11. = *Uo.*, 67–68; Szemere Kölcseyhez 1823. jún. 12. = *Uo.*, 72; Kölcsey Szemeréhez 1823. jún. 27. = *Uo.*, 74, 76; *Élit* 1827, 24–46.

²⁴ KÖLCSEY Ferenc, *Előbeszéd* = *Uő, Irodalmi kritikák...*, i. m., 120.

²⁵ Gérard GENETTE, *A szerzői név*, ford. SALY Noémi, Helikon, 1992, 3–4. sz., 524.

²⁶ ONDER Csaba, *A klasszika virágai: anthologia, praetexta, narrativa*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003, 110–111; Kölcsey Szemeréhez, 1833. ápr. 12 = KÖLCSEY Ferenc *levelezése: Válogatás*, kiad. SZABÓ G. Zoltán, Bp., Gondolat, 1990, 150.

²⁷ KÖLCSEY, *Irodalmi kritikák...*, i. m., 306–316, 403–409.

²⁸ FENYŐ István, *Egy különös és különleges folyóirat: az Élet és Literatúra* = FRIEDRICH Ildikó, *Élet és literatúra, Muzáron 1826–1833: Repertórium*, Bp., Petőfi Irodalmi Múzeum, 1991, 7.

²⁹ GYULAI Pál, *Vörösmarty életrajza* = GYULAI Pál *Válogatott művei*, szerk. KOVÁCS Kálmán, Bp., Szépirodalmi, 1989, 989.

késztesse.³⁰ Az újabb kutatás számos további momentummal árnyalta ezt. Zákány-Tóth Péter és Mester Béla szerint az olvasó a peritextusok hiányában komoly szellemi munkát végzett, miközben látszólag szerkesztőtársként maga is részt vett a szövegvilág megteremtésében.³¹ Főríz Gergely a lap szerkesztésmódjáról kijelenti, hogy egyaránt jellemezte az aforisztikusság és a polifónia.³² Ugyanakkor az egész folyóirat egy olyan inverz naplónak tekinthető, amely a különös, a nem mindennapi dokumentálására törekedett, valamint egyszerre tekintett magára belülről és kívülről, miközben az egyedi alkotásokból elvont sajátosságok alapján szeretett volna általános törvényszerűségeket megfogalmazni, de nem célozta meg az egyetemes igazságok kinyilatkoztatását, hanem helyette kételkedésre ösztönözte a befogadót.³³ A szerkesztők ezért közölték a rájuk és folyóiratukra nézve negatív kritikákat is, hogy mindezzel olvasóik gondolkodását serkentsék.³⁴ Ezek alapján látható, hogy a lap koncepciója magán hordozta Kölcsey filozófiai vizsgálódásainak tapasztalatait, amelyeket egy szélesebb réteg számára kívántak tolmácsolni. Ennek szerves részeként tekinthető a névadási stratégia is.

Szemere Pál a folyóiratban nagyobb hangsúlyt adott Kölcsey Ferenc irodalomelméleti kritikáinak és esztétikai írásainak, amelyek itt Cselkövi álnévvel jelentek meg, mint a többi anonimával vagy onimiával ellátott szövegnek. Feltételezhető, hogy a Cselkövi név is az ő alkotása volt, hiszen a *Töredékek* kapcsán maga Kölcsey hatalmazta fel a névadásra. Szemerétől a névjáték amúgy sem állt távol. Például saját barátai és író társai nevében küldte szonettjeit elolvasásra, hogy megtudja, milyen véleménnyel vannak a műveiről.³⁵ Bármelyikük is hozta létre ezt a pseudonimát az jól látható, hogy az *Élet és Literatúra*ban komoly szerepet szántak neki, hiszen gyakorlatilag ráirányítja az olvasó tekintetét az ezzel ellátott textusokra, amelyek így gyakorlatilag középpontba kerülnek.

Először az *Iskola és világ* című írásban jelenik meg Kölcsey álneve.³⁶ A szöveg egy aforizmacsoportot követ, amelynek az a szerepe, hogy előkészítse az olvasót a fiktív kritikus első fontos közleményére, amely szerint a világ megismerhetősége a

³⁰ FENYŐ, *i. m.*, 9–10.

³¹ ZÁKÁNY TÓTH Péter, 1826: *Elkülönülő irodalmunk kezdetei: Megjelenik az Élet és Literatúra = A magyar irodalom története*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, VERES András, Bp., Gondolat, 2007, 161–162; MESTER Béla, *Szemere Pál Élet és Literatúrája = A romantika terei: Az irodalom, a művészetek és a tudományok intézményei a romantika korában*, szerk. GURKA Dezső, Bp., Gondolat, 2009, 47.

³² FŐRIZS Gergely, *Kontextusok az Élet és Literatúra önértelmezéseihez = Margonauták: Írások Margócsy István 60. születésnapjára*, szerk. AMBRUS Judit, BÁRÁNY Tibor, CSÖRSZ Rumen István, HEGEDŰS Béla, VADERNA Gábor, TESLÁR Ákos, Bp., rec.ití, 2009, 102.

³³ *Uo.*, 91–95; ZÁKÁNY TÓTH, *i. m.*, 156.

³⁴ FENYŐ, *i. m.*, 9.

³⁵ KÖLCSEY, *Erkölcsei beszédek...*, 118–119; KÖLCSEY, *Irodalmi kritikák...*, 516–544.

³⁶ ZÁKÁNY TÓTH, *i. m.*, 163–164.

művészet által lehetséges. Ez azonban egy tanulási folyamat eredménye is lehet.³⁷ A figyelemfelkeltést példázza továbbá az is, hogy az első kötetben a szerző és fordító megnevezése nélkül adták ki Theodor Körner *Zrínyijét*, amelyet közrefog Kölcsey két tanulmánya, a *Nemzeti hagyományok*, és a *Körner Zrínyijéről*.³⁸ A drámában nem, csak a bírálóban jelenik meg Körner és Szemere neve.³⁹ Az első számban a színdarab és a kritikai írások egyértelműen centrális helyet foglaltak el.⁴⁰ A *Nemzeti hagyományokban* Cselkői rögzítette a célt, a hazai színjátszás fejlesztését, míg a kritikában kifejtette, hogy barátja fordítása valamennyivel sikeresebbnek tekinthető, mint a német eredeti.⁴¹ Hasonló központi szerepet töltöttek be a második kötetben a *Szemere szonettjeiről* és *A leányőrző* című szövegek, amelyek a művekhez kapcsolódó, gyakran más szerzőktől megjelentetett levelek, kritikák közzlése mellett reprezentálták a szerkesztők álláspontját is.⁴² A folyóirat logikája tehát ezekre a cikkekre ráirányította, ugyanakkor az ismeretelméleti többszólamúság jegyében figyelmeztette is a befogadót, hogy kritikával kezelje az álneves, fiktív kritikus észrevételeit.⁴³ Ebben a pszeudonimában ugyanis Kölcsey nevének kívül felismerhető a *csel* szó is, amely „[m]ások kárára, veszedelmére kigondolt vagy alkalmazott eszköz, illetve cselekvés, mely fortélyos, ravasz úton ér célját” jelentésével szintén bizalmatlanná teheti olvasóját a kijelentések kritika nélküli elfogadása iránt.⁴⁴

Összefoglalva Kölcsey pürrhónizmusra alapuló ismeretelméleti gondolkodása komoly hatást fejtett ki az Élet és Literatura szerkezetére és az ehhez kapcsolódó szerzői névhasználatra. A folyóirat egymással polemizáló, gyakran álneves vagy névtelen szövegekből felépülő világának középpontjában a Cselkői névvel ellátott textusok foglaltak helyet. Ezek szerepe abban állt, hogy megalapozzanak egy hazai, több szempontot figyelembe vevő kritikai diskurzust. A fiktív recenzens kvázi vallásalapító-diskurzusteremtő szituációba került, miközben szövegei lehetővé tették a preconcepciók nélküli befogadást, a saját ítéletalkotás kialakítását, mindezzel a(z) (irodalomkritikai) gyakorlatba áttűtetve Kölcsey filozófiai gondolkodását.

³⁷ ÉLit, 1826, 12–15; KÖLCSEY, *[Iskola és világ]*, i. m., 9–10.

³⁸ ÉLit, 1826, 15–242.

³⁹ Uo., 167–168.

⁴⁰ KÖLCSEY, *Irodalmi kritikák...*, 435; ZÁKÁNY TÓTH, i. m., 161.

⁴¹ FÓRIZS Gergely, *Zrínyi és Zríny: Szemere Pál fordítása Theodor Körner Zrínyijéből az Élet és Literatura-ban = A középkor vetületei: A 18–19. századi középkor-értelmezések filozófiai, tudományos és művészeti aspektusai*, szerk. GURKA Dezső, Bp., Gondolat, 2011, 160–170.

⁴² ÉLit, 1827, 275–281; Uo., 302–348.

⁴³ ZÁKÁNY TÓTH, i. m., 166.

⁴⁴ CZUCZOR Gergely, FOGARASI János, *A magyar nyelv szótára*, I, Pest, Magyar Tudományos Akadémia, 1862, 932.

ETATIZMUS, LIBERALIZMUS ÉS EGYHÁZKÉP A DUALIZMUS KORI EGYHÁZKRITIKAI VITÁIRATOKBAN

A régebbi egyháztörténet-írás¹ igen sötét képet festett az 1867 és 1900 közötti korszakról, amelyet gyakran egyház-, sőt vallásellenesként látottak, de legalábbis egy olyan történeti periódusként, amely súlyos kihívást jelentett a katolikus egyház számára. E korszak ugyanis az egyház és az állam elválasztása felé mutató liberális egyházpolitikai reformok kora volt, az egyháznak tehát fel kellett adnia hagyományos, tulajdonképp államegyházi pozícióit. Ezekben az egyházas szemléletű, meglehetősen egyoldalú elbeszélésekben, amelyekben a katolicizmus legfontosabb kihívójaként rendre a liberalizmus jelenik meg, igen sok szó esik az egyházat a közvélemény részéről ért támadásokról is. E tanulmány feladata a kor jellegzetes egyházkritikai gondolatvilágának a feltérképezése vitairatok alapján, eközben pedig annak bizonyítása, hogy a gyakran liberálisként aposztrofált korszak karakterisztikus egyházkritikája, bár a kor megkívánta liberális egyházpolitikai reformokkal kapcsolatos kérdésekre reflektált, sokkal inkább etatista, mintsem liberális eszmei alapokon állt.

Azt, hogy a liberalizmus alapvetően nem volt ellenséges a katolikus egyházzal szemben, Eötvös József egyházzal és vallással kapcsolatos liberális elképzelései is bizonyíthatják. Eötvös *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* című művében amellett érvelt, hogy a polgári szabadság tulajdonképp a – szabadság vallásaként interpretált – kereszténységből ered. Szerinte az egyháznak, ahogy egykor is szabad volt, újra szabaddá kell válnia, ebben pedig az államnak sem szabad megakadályoznia. Másrészt az egyház sem várhat többet az államtól magánál a szabadságnál.² E tocqueville-i gondolat³ lényegében azt jelentette, hogy a katolikus egyháznak le kell mondania államegyházi pozícióiról, privilégiumairól. Eötvös szerint egy szabad,

¹ Például: HERMANN Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München, Aurora, 1973 (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 1); KARÁCSONYI János, *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Veszprém, Egyházmegyei nyomda, 1929; SALACZ Gábor, *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*, München, Aurora, 1974 (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 2); TÖRÖK Jenő, *A katolikus autonómia-mozgalom 1848–1871: Adalékok a magyar liberális-katolicizmus történetéhez*, Bp., Stephaneum Nyomda, 1941.

² EÖTVÖS József, *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*, II, Pest, Ráth Mór, 1871 (B. Eötvös József Összes Munkái, 2), 539–556.

³ „Aki magán a szabadságon kívül is vár valamit a szabadságtól, az szolgaságra született.” Bár Tocqueville e gondolatait nem az egyházzal kapcsolatban fogalmazta meg, maga is problémaként tekintett az egyház állami szolgaságára, és értéként annak régi szabadságára. Alexis de TOCQUEVILLE, *A régi rend és a forradalom*, ford. HAHNER Péter, Bp., Atlantisz, 1994, 143–146, 181–182.

önkormányzattal bíró egyház nemcsak a vallási közömbösség, hanem a központi hatalom térnyerésének is gátat szabhat, ekképp pedig a szabadság fontos bástyája lehet az államban. Kultuszminiszterként épp ezért kezdeményezte a katolikus autonómiát, amelyet a papság és a világi katolikusok közös önkormányzataként képzelt el.⁴

A hasonlóképp gondolkodó liberálisoknak, akik jelszóként az egyház és a haladás kibékítését írták zászlajukra, csalódnuk kellett. Róma ugyanis nem akart békülni. Ezt demonstrálta IX. Pius 1864. évi *Syllabus*a, amely a kor egyház elitét tevédeseit foglalta pontokba. E dokumentum mint tévedést jegyezte többek között az egyház és az állam elválasztását, a vallásszabadságot, a vélemények szabadságát, végül pedig azt a gondolatot, hogy „a római pápának ki kell egyeznie a haladással, a liberalizmussal és az új civilizációval, s ezekhez alkalmazkodnia kell”.⁵ Tulajdonképp a *Syllabus* képviselte elvek szerint járt el IX. Pius 1868-ban, amikor semmisnek, az egyház számára nem létezőnek nyilvánította az osztrák liberális egyházpolitikai törvényeket.⁶ E római politika vezetett az I. vatikáni zsinathoz, amely dogmaként mondta ki a pápai tévedhetetlenséget. „A zsinat püspökei a pápa kolomposága alatt körülállják a modern civilizáció nagyszerű palotáját, s vásott utcagyerkócök módjára sárral dobálják be annak falait” – fogalmazott a Papramorgóként publikáló, ismert hazai egyházkritikai szerző *Barátfülek* című kiadványában.⁷ Magyarországon az Eötvös kezdeményezte katolikus autonómia körüli viták rámutattak, hogy a katolikus egyház legfeljebb jogvédelmi céllal kívánt önkormányzatot, de semmiképp sem a liberális elképzeléseknek megfelelően.⁸ A vatikáni zsinat és az autonómiamozgalom keltette feszültségeket egyaránt szemléltethetik Hatala Péter gondolatai, amelyeket az ismert teológus, aki végül szakított a katolikus egyházzal és unitáriussá lett, *Az én hitvallásom* című könyvében jegyezte. Szerinte ugyanis a mozgalom megmutatta, hogy „a magyar kath. világi intelligencia nem hajlandó az egyházi hierarchiában, ez idő szerint lábra kapott, s a csatlakozhatlan pápaságban dogmatizált egyházi abszolutizmusnak, a hazátlan ultramontanizmusnak, a főpapi kényuralomnak, vakon engedelmessé válni”.⁹

⁴ SARNYAI Csaba Máté, *A katolikus autonómia megközelítési lehetőségei Magyarországon 1848-tól a századfordulóig*, Századvég, 21(2001), 85–101, 93–98.

⁵ 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.

⁶ FAZEKAS Csaba, *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*, <http://www.mek.oszk.hu/06700/06708/06708.pdf>, 9 (2013. november 1).

⁷ PAPRAMORGÓ [KÓRÓDY Sándor], *Szent elmélkedések a papság vérszomja, az inquisitív gazzettei, az új Syllabus káromkodásai és a zsinat egyéb botrányai felett igazhívők számára*, Pest, Heckenast Gusztáv, 1870 (*Barátfülek*, 3), 6.

⁸ SARNYAI, i. m., 93–98.

⁹ HATALA Péter, *Az én hitvallásom*, Bp., Vodianer Fülöp, 1875, [számozatlan oldal].

Amíg Eötvös az *Uralkodó eszmék*ben még nem szólt sem ultramontánokról, sem pedig ultramontanizmusról, addig később ezek váltak a legfontosabb kulcsfogalmakká az egyházkritikai értekezésekben. Katus László definíciója szerint az ultramontanizmus „a Rómára, mint a katolicizmus egyetlen központjára tekintő, a pápa iránt feltétlen engedelmességet tanúsító, a megváltozott világ új jelenségeivel, problémáival kapcsolatban tőle eligazítást váró irányzat”.¹⁰ E jelenség 19. századi egyházkritikai interpretációját példázhatják Toldy István sorai, amelyeket a jeles irodalomtörténész fia *Elmélkedések az egyházreformról* című vitairatában jegyzett. „A római egyház nemcsak státust alkot a státusban, hanem megtámadja annak erkölcsi alapját, melyen nyugszik. Ezen erkölcsi alapok egyik legfőbbike a hazafiság. – De az ultramontán hierarchia nem szülőföldjén, hanem az olasz havasokon túl találja hazáját.” Az állami szuverenitás féltése az idegen befolyástól itt együtt járt a társadalmi haladás féltésével is, hiszen az ultramontánok a politikai és társadalmi reakció elkötelezett harcosaiként jelennek meg a szövegben. Mivel az abszolút monarchiával analóg felépítésű katolikus egyház célja szerinte a társadalom feletti papi hatalom fenntartása volt, Toldy úgy gondolta, hogy „a modern állam a régi egyházzal incompatibilis”.¹¹ Tipikus gondolatok voltak ezek az egyházkritikai szövegekben, amelyek a vatikáni zsinattal még inkább előtérbe kerültek. Ugyanis a pápai primátust megerősítő tévedhetetlenségi dogmát, amely lényegében az ultramontán irányzat győzelmét, valamint a liberális irányzatok vereségét jelentette az egyházban, a kortársak gyakran úgy értelmezték, hogy az egyház – elutasítva a század alkotmányos és demokratikus vívmányait – újra az abszolút monarchia mellett tett hitet.¹²

A *Syllabus* képviselte egyházi irány is fontos szerepet játszott abban, hogy a liberális gondolatok mindinkább háttérbe szorultak az egyházkritikai vitairatokban megfogalmazott programokban. Papramorgó *Antisyllabus*ában, amelyben az eredeti pontokra utalt, de nem mint tévedésekre, olyan állítások szerepelnek, hogy „az egyházi hatalomnak a maga tekintélyét az államhatalom engedélye s beleegyezése nélkül gyakorolnia nem szabad”, hogy „az egyház szolgálja s a pápa a világi ügyek vezetésébe való minden befolyásból kizárandók”, vagy épp, hogy a „királyok és fejedelmek nemcsak ki vannak véve az egyház joghatósága alól, de felette is állanak”.¹³ Toldy *A katolikus egyházi autonomia és veszélyei* című vitairatában arról értekezett, hogy a katolikus egyháznak csakis akkor adható szabadság, tehát az önkormányzás joga, ha megtörténik többek között az egyházszervezet demokratikus reformja, természetesen a világi katolikusok bevonásával, az egyházi javak részleges szekularizációja, a szerzetesrendek eltörlése, valamint a magyarországi

¹⁰ KATUS, *i. m.*, 17.

¹¹ TOLDY István, *Elmélkedések az egyházreformról*, Lipcse, Köhler K. F., 1868, 29–30, 46, 94, 112.

¹² TÖRÖK, *i. m.*, 201–245.

¹³ PAPRAMORGÓ, *Szent elmélkedések..., i. m.*, 114–119.

katolikus egyház függetlenedett Rómától. Ellenkező esetben az állam, ha egy idegen hatalomtól függő, valamint jelentékeny pozíciókkal és privilégiumokkal bíró egyháznak ad szabadságot, merényletet követ el maga ellen.¹⁴ „Az egyház, illetőleg Róma, nyílt hadat üzent magának a modern államnak, elkárhoztatta a türelmességet, a lelkiismereti szabadságot, a modern civilisatiót, sőt magát a modern államot” – fogalmazott Simonyi Iván *Állam és egyház* című vitairatában, amelyben tulajdonképp a liberális egyházpolitikával polemizált. Szerinte nem kaphat szabadságot egy olyan egyház, amely – elutasítva a lelkiismereti szabadságot – nem ismeri el mások hasonló jogait, valamint magát az állam és a törvény fölé helyezi. Úgy gondolta, hogy az ultramontanizmus érdekeit szolgálják azok a liberálisok, akik szabadságot kérnek az egyháznak. Ugyanis, ha az állami kontrolltól megszabadulna, az ultramontanizmus még nagyobb hatalomra tehetne szert. Szerinte a katolikus egyházat, amellet, hogy meg kell fosztani előjogaitól, még szigorúbb állami gyámság alá kell helyezni.¹⁵

A vitairatokban a szerzők valamennyi egyházi–egyházpolitikai kérdést egy, a hatalomról, a hatalomért vívott küzdelemről szóló diskurzusba illesztettek. E küzdelem célja e szövegekben az egyház avított hatalmának állami megtörése volt. Papramorgó szerint például a vallásszabadságot elítélő *Syllabus*-tétel egyik tanulsága, hogy az egyház a 19. században is uralkodni akar. Ugyanis az intolerancia, amely egykor az eretneküldözéseket és az inkvizíciót generálta, mindig is az egyházi hatalom alapja volt. Szerinte „a különbség a múlt és jelen közt csak az, hogy ma már nem onthat a papság annyi vért, mint hajdan”.¹⁶ Toldy is úgy fogalmazott, hogy „az uralkodó vallás a türelmetlenség, a vallásüldözés elvének megtestesülése”. Az államnak tehát egyenjogúsítania kell a felekezeteket, a vallásokat.¹⁷

Papramorgó a *Coelibatus és polgári házasság* című vitairatában a papságot nemcsak ágyassággal, hanem a legsúlyosabb szexuális aberrációkkal vádolta, amelyeket a cölibátus természetellenes mivoltával magyarázott. Szerinte a pápák célja a cölibátussal az volt, hogy a társadalomból kiszakított papságot „a pápai hatalom rabszolgájává” tegyék, és valóban – folytatta –, az intézmény később „hatalmas emeltyűje lett a pápai s általában a papi hatalomnak”. Papramorgó szerint, mivel a cölibátus ellenkezik a közösség érdekeivel – mivel elszakítja azokat a szálakat, amelyek a papságot a többségi társadalomhoz kötik –, az államnak el kell törölnie azt.¹⁸ Hasonlóképp gondolkodott Toldy is a „pápaság korlátlan tyrannismusát”

¹⁴ TOLDY István, *A katolikus egyházi autonomia és veszélyei*, Pest, Heckenast Gusztáv, 1870.

¹⁵ SIMONYI Iván, *Állam és egyház*, Bp., Aigner Lajos, 1874, 10–13, 19, 24–25, 32–40, 144–147.

¹⁶ PAPRAMORGÓ, *Szent elmékedések...*, i. m., 84–86.

¹⁷ TOLDY, *Elmékedések az egyházreformról...*, i. m., 160.

¹⁸ PAPRAMORGÓ [KÓRÓDY Sándor], *Coelibatus és polgári házasság*, Pest, Heckenast Gusztáv, 1870, 18–20, 30–35, 56.

biztosító, a papban „az embert s a hazafit” elnyomó intézményről, valamint annak eltörléséről.¹⁹ A papi ágyasságot gyakran emlegették a szerzők az egyik legfontosabb egyházpolitikai céllal, a polgári házassággal kapcsolatban. Jellemző volt az a vád, hogy a polgári házasságot épp az a papság láttatja ágyasságként a tudatlan tömegek előtt, amely maga valóban ágyasságban él. A *Hallgassanak a papok!* című röpirat anonim szerzője emellett azt is megjegyezte, hogy a papságot e kérdésben is csak a pénz és a hatalom motiválja.²⁰ „Alkotmányos államban a polgári házasság intézménye által a házasságot megmentik az egyház tyrannismusától.” E gondolatot már Papramorgó jegyezte, aki szerint a házasságban – mint polgári szerződésben – az alkotmányos és demokratikus állam az illetékes, a papság pedig, amikor kérdőre vonja ezt, alkotmányosságellenes, reakciós mivoltát bizonyítja.²¹

Az egyházpolitikában, ekképp az egyházkritikában is igen fontos volt az oktatás kérdése. Toldy szerint az államnak többek között azért kell megtörnie az egyház oktatásügyi monopóliumát, mert a papság visszaélt azzal, ugyanis butította a társadalmat, hogy uralkodhasson felette. „Kecskére bíztuk a háját, midőn azon hierarchia kezébe adtuk a tanügyet, mely csak addig tarthatja fenn túlsúlyát államéletünkben, míg népünk tudatlan, míveletlen marad.”²² Hasonlóképp gondolkodott a *Hallgassanak a papok!* című röpirat szerzője is, amikor a papokat a denevérekhez hasonlította, amelyek irtóznak a fénytől, tehát a felvilágosodástól, ezért a világot sötétségben akarják tartani.²³

A szerzetesrendek állami eltörlése gyakran merült fel követelésként a 19. században, még a radikális katolikus papság részéről is.²⁴ A szerzetességgel kapcsolatban ugyanis még inkább előtérbe kerülhetett az idegen, római befolyástól való félelem. Toldy például a rendházakat olyan kaszárnyákként írta le, amelyekből a „pápai abszolutizmus őrseregei megszállva tartják hazánkat”.²⁵ A legtöbb támadás természetesen a jezsuitákat érte. Simonyi például úgy gondolta, hogy maguk a jezsuiták a katolikus egyház igazi urai. A szerzetesrendeket, a zárdákat az államnak szerinte is el kell törölnie.²⁶

Az 1890-es években, tehát a kultúrharc korában, amikor is kiéleződtek a magyar kormány és a katolikus egyház közötti feszültségek, végül pedig megszülettek a legfon-

¹⁹ TOLDY, *Elmélkedések az egyházreformról...*, i. m., 200–206.

²⁰ [írta egy római katolikus polgár], *Hallgassanak a papok! Miért prédikálnak a r. kath. papok a polgári házasság ellen?*, Bp., Rozsnyai Károly Könyvkereskedő Bizománya, 1894, 4–5.

²¹ PAPRAMORGÓ, *Coelibátus és polgári...*, i. m., 67, 159–164.

²² TOLDY, *Elmélkedések az egyházreformról...*, i. m., 184–189.

²³ *Hallgassanak a papok...*, i. m., 3.

²⁴ TÖRÖK, i. m., 43.

²⁵ TOLDY, *Elmélkedések az egyházreformról...*, i. m., 223–227.

²⁶ SIMONYI, i. m., 16, 144.

tosabb egyházpolitikai törvények,²⁷ a szövegekben már hivatkozási alapként is mind inkább a nacionalizmus jelent meg. „A pápaság, ez a világra szóló hatalom, soha sem állott talán jelentékenyebb áramlattal szemben, mint a mit a jelen század uralkodó eszméje: a »Nemzetiségi eszme« indított” – fogalmazott a *Harc a nemzetállam ellen* című röpirat szerzője. Szerinte a kultúrharc sohasem a vallási, hanem mindig is a világi hatalomról szólt, és így van ez a 19. század végén is, hiszen Róma még nem mondott le hasonló törekvéseiről. „Az ifjú »Nemzeti Eszme« harca ez a »Világi Uralom« életunt ideájával” – hirdette a szerző –, eredménye pedig „a nemzeti eszme ténnyel való megvalósulása”.²⁸ A Beksics Gusztáv publikálta *Ultramontanizmus és nemzeti állam* című vitairatban a nemzeti és a felekezeti szellem álltak egymással szemben. A liberális egyházpolitika e szövegben is az ultramontanizmus egyik eszközeként jelenik meg. A liberalizmus „nem mehet tovább, mint a hol már az állami érdekbe ütköznék” – fogalmazott a szerző, aki elvetette az állam és az egyház liberális elválasztását, bár az államnak szerinte is magához kell ragadnia a legfontosabb funkciókat. Autonómia a katolikus egyháznak már csak azért sem adható, mert az egyházi autonómia nemzetiségi autonómiaként is működhetne, ugyanis a katolikusok jelentős része nem magyar anyanyelvű. A polgári házasság itt már „az állami és nemzeti célok megvalósításának egyik legfőbb eszköze”, mivel lebonthatja a felekezetek közötti házasodás akadályait, így pedig segítheti a nemzetiségek beolvadását a magyarságba.²⁹

Összegzésként elmondható, a dualizmus kori egyházkritikát az indukálta, hogy a katolikus egyház elutasította a liberalizmus elvi alapjait, ekképp a polgári állam megkövetelte egyházpolitikai reformokat is, és ragaszkodott hagyományos állami-társadalmi pozícióihoz. E politikai, egyszersmind ideológiai konfliktus légkörében a kor jellegzetes egyházkritikai gondolatvilága az egyházpolitikai reformot lényegében egy állami-nemzeti önvédelmi küzdelemként látta, e küzdelemben pedig a szabadságesszme korlátozását is megengedettnek, sőt helyenként szükségesnek tartotta. Bár a hivatkozott szövegek közül csak egy, 1891-ben publikált vitairatban artikulálódott az a gondolat, hogy „szükség van erős állami öntudatra, melynek legfőbb és legerélyesebb kifejezése a nemzeti fejlődés útján minden gátat letipró állami akarat”,³⁰ a liberális jelszavak mögött gyakran már korábban is hasonló, az állami mindenhatóságot célzó motivációk húzódtak meg. Idővel a liberális jelszavakat is mind inkább nacionalista jelszavak váltották.

²⁷ Mint például a polgári házasságról és anyakönyvezésről, vagy épp a vallás szabad gyakorlásáról szóló törvények. FAZEKAS, *i. m.*, 14–15.

²⁸ TREBLA Kádder [REDDÁK Albert], *Harc a nemzetállam ellen: A kultúrharc mai jelentőségében*, Kolozsvár–Bp., Eggenberger-féle Könyvkereskedés–Gibbon Albert Könyvkereskedése, 1894, 8–10, 34–36.

²⁹ FEBRONIUS [BEKSICS Gusztáv], *Ultramontanizmus és nemzeti állam*, Bp., Grill Károly Császári és Királyi Udvari Könyvkereskedése, 1891, 12–15, 60–65, 68–69, 96.

³⁰ FEBRONIUS, *i. m.*, 95.

A „JELLEMZETES”, AZ „ELEVEN” ÉS A „CZÉLIRÁNYOS” FOGALMA HENSZLMANN IMRE MŰVÉSZELEMÉLETÉBEN

Henszlmann Imre első fő műve az 1841-ben megjelent *Párhuzam az ó és újkor[í] művészeti nézetek és nevelések közt különös tekintettel a művészeti fejlődésre Magyarországon*,¹ amelyet *A' hellén tragoedia tekintettel a' keresztyén drámára*² követett 1846-ban. Ez a két korai munka Henszlmann mesterének, Joseph Daniel Böhmnnek az erős hatásáról is tanúskodik. Élete végén írt nagy összegző munkájában, *A képzőművészetek fejlődésében* (1883),³ amelyben Henszlmann már egy élet tapasztalatai alapján foglalja össze a saját művészeti elveit, a korai művekben megfogalmazott elméleti alapvetése mit sem változott. Dolgozatom célja a *Párhuzam*-ban kifejtett, de később, *A képzőművészetek fejlődésében* is visszatérő, tehát az életmű egésze szempontjából alapvetően fontos terminológia és fogalomrendszer értelmezése.

I.

Henszlmann Imre a *Párhuzam*-ban kilenc fejezetben foglalja össze mondanivalóját, melyből hét, a saját korának művészképzését, rajzolóművészeti gyakorlatát és a közízlés, pontosabban a műértés és értékelés elhibázottságát taglalja. Henszlmann bírálja az akadémiai kánonokat, az idealizálást, és az akadémiai művészeti nevelés eltorzultságáról beszél. A *Párhuzam*-ban azzal az eszményítés-paradigmával szemben lép fel, amelyet Winckelmann képviselt és tett normatív értékűvé. Azzal a nézettel száll szembe tehát, mely szerint a művészet feladata a természet megnevelése, és amely az antik remekműveket tekinti a követendő mintának. A *Párhuzam* írója fontosnak tartja a természet megfigyelését, azonban

¹ HENSZLMANN Imre, *Párhuzam az ó és újkor művészeti nézetek és nevelések közt különös tekintettel a művészeti fejlődésre Magyarországon*, Pesti Hírlap, 1841, 1–132, http://books.google.hu/books?id=mhNUAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=henszlmann+imre+p%C3%A1rhuzam&hl=hu&sa=X&ei=ibInUv_KO4eBtAbY4YGoAg&ved=0CDYQuwUwAA#v=onepage&q=henszlmann%20imre%20p%C3%A1rhuzam&f=false (2013. 07. 02).

² HENSZLMANN Imre, *A' hellén tragoedia tekintettel a' keresztyén drámára*, 1846 (Kisfaludy Társaság Évkönyvjai, 5), 128–428.

³ HENSZLMANN Imre, *A képzőművészetek fejlődése*, 1884–1885 (Kisfaludy Társaság Évkönyvjai, 20). Könyv alakban: HENSZLMANN Imre, *A képzőművészetek fejlődése*, szerk. GYULAI Pál, Bp., Franklin-Társulat, 1906.

szerinte a művészet feladata nem a természet szolgálai utánzása, hanem valami újat teremteni,⁴ kerülve a megnesemesítést, megszüpítést és az idealizálást.

Az *Előszó*ban megfogalmazza dolgozata célját, elvi alapvetését, mely a majdani konklúzió megértéséhez szükséges. Henszlmann célja a *Párhuzamban* nem egy rendszerezett, tudományos művészettörténeti összegzés, „hanem inkább olly igazságok előadása, mellyek mind minden korok és nemzetek művészenek, mind a’ művészetek jelen állásának szorgalmas és folytonos szemléléséből önként folynak”.⁵ E szerint tehát Henszlmann nem művészetelméleti munkát szeretne írni, hanem a művészi élet hazai kifejlesztésének gyakorlati feladatait kívánja áttekinteni.

Az első fejezet tárgyalja az egész értekezés elméleti alapvetését, melyet a művészet feladatának a meghatározásával kezd: „minden művészetek valódi feladata: az elevennek, a’ jellemnek, és a’ célirányosnak anyagához alkalmazott előadása”.⁶ Így tehát a művészeknek arra kell törekedniük, hogy alkotásuk megfeleljen az „eleven”, a „jellemzetes” és a „célirányos” kritériumának. Henszlmann ebben az elméleti részben igen részletesen definiálja a három fogalmat, mert szerinte ez az a szempontrendszer, amelyre a művészeti nevelést alapozni kell, és amelyet követve a művészeket tanítani szükséges Magyarországon.

Henszlmann művészetelméletében központi helyen áll a „jellemzetes” fogalma, mely pályája elején elsőként a *Párhuzamban* jelenik meg a legkidolgozottabban, és élete végén még visszatér, *A képzőművészetek fejlődésében* is.⁷ A Henszlmann által kidolgozott és használt fogalomrendszert már Korompay H. János is vizsgálta,⁸ azonban ő az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodásának kontextusában, kizárólag az irodalomban és legfőképp a drámában elvárt esztétikai követelmények ismertetése és rendszerezése céljából. A „jellemzetes” részletes vizsgálata azért is megkerülhetetlen feladat, mert az 1840-es években Henszlmann használja először a művészet és alkotás kritériumaként. Ezenkívül, noha nem mindenki osztotta Henszlmann nézetét a „jellemzetes”, az „eleven” és a „célirányos” terminusait illetően (Bajza egyenesen tiltakozott és kétségbe vonta a fogalmak használhatóságát),⁹ mégis nagy hatású és a kor kultúrájában meghatározó fogalomrendszerrel, illetve azzal megnevezett művészeti és kultúrpolitikai irányról van szó. Erről ír Korompay is: „Henszlmann Imrét ismertük a legkevésbé a korszak legfontosabb irodalomkritikai gondolkodói közül, pedig az ő *Párhuzamában* meghirdetett művé-

⁴ HENSZLMANN, *Párhuzam...*, i. m., 3.

⁵ *Uo.*, V.

⁶ *Uo.*, 5.

⁷ HENSZLMANN, *A képzőművészetek...*, i. m., 17–36.

⁸ KOROMPAY H. János, *A „jellemzetes” irodalom jegyében: Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása*, Bp., Akadémiai, 1998, 100–103.

⁹ *Uo.*, 135.

szettörténeti alapelvek elválaszthatatlanok Petőfi fogadtatásától és az Erdélyi Jánossal együtt írt *Egyéni és eszményi* című tanulmánytól, amely a kor szintézisének tekinthető. Henszlmann és Erdélyi tanítása volt az elvi alapja a Regélő Pesti Divatlapban megjelent bírálatoknak, Purgstaller József tankönyvének, az Irodalmi Ör számos cikkének, s végül a kor legszínvonalasabb folyóiratának, a Magyar Szépirodalmi Szemlének.¹⁰ Tehát nemcsak Henszlmann életművének megítélése szempontjából, hanem a 19. századi Magyarország kultúrájának egészét tekintve is igen fontos a „jellemzetes” minél alaposabb tisztázása, minél pontosabb értelmezése, vagyis a fogalmat először és a legrészletesebben kifejtő műnek, a *Párhuzamnak* az elemzése. Így tehát a következőkben a Henszlmann-féle „jellemzetes” értelmezésére teszek kísérletet. Azt kívánom feltárni, mit jelent pontosan Henszlmann normarendszerében a „jellemzetes” terminus.

II.

A tárgyalat fogalom a *Párhuzamban* az első fejezetben található,¹¹ és a műalkotás belső lényegére, kisugárzására utal. A könnyebb megértés céljából szerzőnk Pheidiasnak, az olümpiai Jupiter-szobrát említi példaként: „az eredeti műben a legnagyobb elevenség mellett még a’ leghatározottabb jellemzet is találtatott; [...] e’ szoborban a’ fenségesnek, a’ nagyszerűnek eszméi szintugy ki voltak fejezve, mint a’ költészet és közhit Jupitert az istenek és az emberek atyjának tekinté”.¹² Henszlmann szerint, a „jellemzetes” kritériuma annyira jól megjelenik a Jupiter-szoborban, hogy tökéletesen megfelel az „eleven” és a „célirányos” követelményének is. A fogalom tárgyalását és értelmezését tovább finomítja szerzőnk, s megállapítja, hogy a „jellemzetes” három részből épül fel: „tárgyilagos”, „alanyi” és „nemzeti jellemzet”.

A „tárgyilagos jellemzet” Henszlmann terminológiájában az ábrázolásmódot jelenti. A különböző művészeti ágak eltérően tudják előadni témájukat, így ez az ábrázolásmód a „tárgyilagos jellemzet”, mely függ az adott művészeti ágtól és műfajtól, amelyben az alkotás létrejön. Ez tulajdonképpen az összhangot jelenti az előadásmód és a művészeti ág, műfaj és téma között, amit Henszlmann a következőképp fogalmaz meg: „[d]e épen ezen személyesség nem más, mint a’ tárgyilagos jellemzet, minden az egyedhez tartozó tulajdonságoknak ’s erőknék életműi összekapcsolása és működése”.¹³ Mindezt úgy magyarázza, hogy ábrázolásmód tekintetében elkülöníti a költészet és zene párosát a képzőművészetektől. A költészet és

¹⁰ *Uo.*, 510.

¹¹ HENSZLMANN, *Párhuzam...*, i. m., 8–17.

¹² *Uo.*, 7.

¹³ *Uo.*, 8.

zene temporális művészet, mert „haladó mozgáson alapulnak”,¹⁴ így előadásuk tárgya az a folyamat, ahogyan a műalkotás létrejött. Ezzel szemben a képzőművészetek térbeliségben léteznek, csak a végeredményt tudják megjeleníteni, az alkotói munkát nem, így lényeges feladatuk „az egyes részeknek szükséges és elkerülhetetlen összekapcsolása, melyből az egésznek összhangzata szokott eredni”.¹⁵

Henzlmann a „tárgyilagos jellemzetet” objektívnek tekinti, és ehhez társul második aspektusként az „alanyi jellemzet”, mely szubjektív. Ez az eredetiség normáját, vagyis az egyéni sajátos művészi stílust jelenti, melynek minden egyes műalkotásban kötelezően meg kell jelennie. „Ebből az következik, hogy, ha valami mester másolásra adja magát, csak akkor fog mesterkint kitűnni, ha a’ másolatba tulajdon sajátját képes iktatni”.¹⁶ Ez az az összetevő, mely sok műalkotás közül is felismerhetővé teszi a művet, és kiemeli a többi alkotás közül. Az egyénítés tehát egyszerre vonatkozik az ábrázolt tárgyra és a művészre.

Az első két komponenshez kapcsolódik harmadikként a „nemzeti jellemzet”, melynek kifejtése a legbővebb a három közül. Ez egészíti ki a két megelőzőt, s teszi teljessé a „jellemzetes” normájának értelmezését. E fogalomrész lényege: a speciális nemzeti vonások megjelenése a műalkotásokon. Henzlmann szerint, az alkotó csak azt képes művészetében hitelesen előadni, melyet megtapasztalt, eszerint tehát előadásra csak a hazai tárgyak alkalmasak, mert „nemzeti munkáinkat sokkal könnyebben fölfoghatjuk mint az idegenekét, melyek a’ mieinktől különböző nézetekből és körülményekből eredtek”.¹⁷ Ebben a részben értekezik a saját és az idegen problémájáról is, s azt állítja, hogy ha egy nemzet művészetének alapját egy másik nemzettől veszi át, akkor azt sajátjává kell tennie. Ahogyan különbözőek maguk az emberek, úgy különbözőek a nemzetek is, és a régi nagy mesterek mindig a saját nemzetüket és jellemzetüket építették a műveikbe. A „jellemzetes” fogalmának első két komponense a harmadikban konkretizálódik, s Henzlmann szerint ez határozza meg a művészetek feladatát: „a’ művészet pedig csak akkor érdemli nevét, ha characteristicus viszonyban áll mind a’ szerzővel, mind annak nemzetével, mind pedig a’ képzett tárgygyal”.¹⁸

Egy műalkotás tehát csak akkor lesz „jellemzetes”, ha annak belső lényege, ki-sugárzása van. Ez pedig akkor valósul meg, ha megvan benne a három összetevő: a „tárgyilagos jellemzet”, azaz a művész a tárgyhoz illő ábrázolásmódot választ; amit a saját stílusának megfelelően ad elő, így rendelkezik az „alanyi jellemzettel”;

¹⁴ Uo., 9.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo., 10.

¹⁷ Uo., 45.

¹⁸ Uo., 17.

s végül megjeleníti a műalkotásban a sajátos nemzeti vonásokat is, ami a „nemzeti jellemzetnek” felel meg.

III.

A második fogalom a „művészeti eleven” terminusa, melyet Henszlmann nem tárgyval olyan részletesen, mint a „jellemzetes” normáját, azonban fontos szerepe van művészetelméletében. A művészeknek ugyanis törekedniük kell arra, hogy alkotásukban megjelenjen az „eleven”, s ezt csak egy módon érhetik el: „maga az életnek útja, a’ természetnek szorgalmas szeretettel megtekintése, és annak értéssel járó fölfogása. A’ természet véghetlen gazdag, véghetlen különféle, csak ő valóban eleven”.¹⁹ Tehát az „eleven” a természet és a mesterkélt ellentétpárjának rendszerében értelmezhető, és az első szinonimájaként tekinthető. Ezt a követelményt úgy magyarázza meg szerzőnk, hogy leírja azokat a hibákat (színpadiasság, idealizálás, akadémiai kánonok, utánzás), melyektől óvakodniuk kell a művészeknek.

A képzőművészet feladata „eleven” műalkotások létrehozása úgy, hogy hosszas megfigyelés után a természetet ábrázolja. S mivel valódi, eleven mozgást nem képes előadni, „de csak ugyan előadhatja azt látszólag”.²⁰ A művészet feladatát tehát abban foglalja össze, hogy a valóságként felfogott természetet kell utánoznia úgy, hogy végül az alkotás a nézőben az ábrázolt tárgy valóságos képét idézze meg.

IV.

A harmadik fontos elv a „célirányos”, mely a képzőművészeti alkotás funkciójának való megfelelést jelenti. Ez kétféle módon valósulhat meg: „vagy kizárólag a térben, vagy az előadástól megkivánt eszközökre nézve”.²¹ A térben való megvalósulást Henszlmann tovább bontja, és elkülöníti a helyes kompozíció és szimmetria követelményét. A kompozíció a helyes elrendezésre vonatkozik, a rész és egész viszonyának, tehát az arányok kérdésével kapcsolatos.

Azonban nem elegendő egy műalkotásban eleget tenni a „jellemzetes”, az „eleven” és a „célirányos” követelményének, fontos az anyag ismerete, amelyből a műretek készül. „A’ művész abban meg nem nyugodhatik, hogy tárgyát minden részről megismerte, hogy azt elevenen, jellemzetesen és célirányosan fölfogta”, ezen kívül „anyagához alkalmazott előadás kívántatik”.²² Eszerint a művésznek fontos dolga még az anyagok és eszközök megismerése és azoknak helyes, a műal-

¹⁹ *Uo.*, 21.

²⁰ *Uo.*

²¹ *Uo.*, 27.

²² *Uo.*, 30–31.

kotáshoz rendelt használata. Sőt olyannyira kell a művésznak ismernie az eszközöket, hogy „azokat már képzelőtehetségben még használtatásuk előtt anyagával egyezésbe hozhassa”.²³

V.

A fentieket összegezve Henszlmann az első fejezetben összefoglalja azokat az elméleti alapokat, amelyekre építve egész művének a valódi célját, elképzelését a képzőművészetek gyakorlati oktatásáról a további fejezetekben ismerteti. Henszlmann teóriájának a lényege, hogy egy művésznak tudnia kell az „eleven”, a „jellemzetes” és a „célirányos” elvének megfelelően alkotnia, és ha mindez megvalósul, szükséges még a helyes anyag-, valamint eszközhasználat is. Erre a legtökéletesebb példa a művészet történetében, Pheidias Jupiter-szobra: „az eredeti műven a legnagyobb elevenség mellett még a’ leghatározottabb jellemzet is találtatott; hogy e’ szoborban a’ fenségesnek, a’ nagyszerűnek eszméi szintugy ki voltak fejezve, mint a’ költészet és közhit Jupitert az istenek és az emberek atyjának tekinté; de ha ezen eszmék jellemzetileg ki valának fejezve [...], lehetetlen, hogy e’ szobor egyszersmind célirányos és a’ vallásos szerződések kellékeinek egészen megfelelő ne lett volna”.²⁴

Ez tehát a művészet és a művészek feladata, és ez az, amit a művészeknek meg kell tanítani. Henszlmann Imre tehát a *Párhuzamban* megfogalmazza azt a szempontrendszert és gyakorlatot, amely szerint ki kell alakítani a magyarországi művészképzést. A legfőbb célkitűzése azonban egy hazai, saját nemzeti művészet kialakítása, nem a külföldiek másolása, utánzása által, hanem önmagunk megismerésének eredményeként és annak kifejezéseként. Ehhez pedig szükséges egy művészeti akadémia létrehozása, a hazai művészképzés reformálása.

²³ *Uo.*, 32.

²⁴ *Uo.*, 7.

ÚJABB ADALÉKOK A NÉMET XI. HADTEST-PARANCSNOKSÁG 1944. ÉVI TÖRTÉNETÉHEZ: A FREIBURGI BUNDESARCHIV-MILITÄRARCHIV EDDIG ISMERETLEN KATONAI FORRÁSAI

A II. világháború során bevetett magyar alakulatok történetének kutatása különösen problematikus a hazai hadtörténész-szakma számára, mivel a legtöbb ilyen seregtest hivatalos, saját iratanyaga a háborús események, az 1944–1945-ös magyarországi harcselekmények során szinte teljesen megsemmisült. Ennek következtében a Magyar Királyi Honvédség egységeinek története sok esetben csak rendkívül nehezen rekonstruálható.

Dolgozatom ezen a ponton kapcsolódik a magyar hadtörténeti kutatáshoz, ugyanis doktori disszertációm középpontjában az 1944-es galíciai hadműveletek során a magyar 1. hadsereg alárendeltségében küzdő német XI. hadtest-parancsnokság és német–magyar alakulatainak 1944 áprilisa és júniusa közötti harctevékenysége, valamint az azt megőrkítő elsődleges források textológiai vizsgálata áll. Ezek közül a – Magyarországon, a Hadtörténelmi Levéltárban is kutatható – források közül a legnagyobb jelentőséggel a német XI. hadtest-parancsnokság hadműveleti naplója¹ bír, ugyanis ez a dokumentum tartalmazza az általam vizsgált időintervallumon belül² a parancsnokság alárendeltségében küzdő összes német–magyar katonai seregtest hadmozdulatainak a leírását. Ezen forrás azonban saját „műfaji sajátosságai” okán csak vázlatos, rövid leírásokat közöl az egyes eseményekről, mélyebb, részletesebb leírásokba nem megy bele.³ Ennek következtében a német XI. hadtest-parancsnokság hadműveleti naplója sok esetben, önmagában nem nyújthat elegendő, minden kétséget kizáró információt a kutató számára. Azonban meg kell jegyeznünk azt is, hogy ezen hadműveleti napló így is felbecsülhetetlen mértékben enyhíti a már korábban említett forráshiányt.⁴

¹ Hadtörténelmi Levéltár, Mikrofilmtár, Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit von 11. 4 – bis 31. 5. 1944.

² A XI. hadtest-parancsnokság 1944. április 11-től június 21-ig tartozott a magyar 1. hadsereg állományába, azonban érdekes módon a Hadtörténelmi Levéltárban csak az 1944. április 11. és május 31. közötti történéseket bemutató napló(rész) található meg. A hiányzó, 1944. június 1–21. között lezajlott eseményeket tárgyaló további rész(let)ek csak a freiburgi Bundesarchiv–Militärarchiv levéltári állományán belül kutathatóak. Vö. Bundesarchiv–Militärarchiv, RH 24–11/104, Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit von 1. 6 – bis 13. 7. 1944.

³ 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.

⁴ A magyar 1. hadsereg 1944-es galíciai hadműveleteit megőrkítő elsődleges, összefüggő források közül, a német XI. hadtest-parancsnokság fent említett iratanyagán kívül, csak az 1944 áprilisa és júniusa között, a

Jelenlegi kutatásaim ezen a ponton tudnak újabb, az események minél pontosabb rekonstruálásának szempontjából értékes részletekkel, adatokkal szolgálni. Ugyanis a Freiburg am Breisgauban található Bundesarchiv–Militärarchiv intézményében folytatott kutatómunkám eredményeképpen sikerült rátalálnom több olyan forráscsoportra, amelyeket a német, valamint magyar hadtörténetírás mindezüdig figyelmen kívül hagyott, azokat nem tette kutatásának tárgyává.⁵ Dolgozatomban az általam feltárt német és magyar nyelvű forrásokat és azok tudományos értékét szeretném megvonatni ismertetni. E források közül most azokat kívánom kiemelni, amelyek kutatásaim szempontjából a legkomolyabb jelentőséggel bírnak. A legnagyobb és leglényegesebb csoportot egyértelműen a német XI. hadtest teljes galíciai hadműveleteit megőrkítő naplójának az úgynevezett mellékleteiben található dokumentumok jelentik, amelyek a mellékleteken belül, több kisebb, specifikus alcsoportban vannak egymástól elkülönítve.⁶

A német XI. hadtest-parancsnokság hadművelési naplójának mellékletein belül első dokumentum-egység maga is a mellékletek (*Anlagen zum Kriegstagebuch*) nevet viseli.⁷ Ebben az iratcsoportban a német és magyar alakulatok által kiállított, a hadműveletekkel kapcsolatos, de nem csak a konkrét harcselekményeket leíró források kaptak eredetileg is helyet. Ezekből a dokumentumokból olyan, a száraz harcleírásokat kiegészítő információkat kaphatunk, mint például az egyes katonai egységek harcértéke, felszereltsége, a hadmozdulatok során elszenvedett veszteségei, vagy éppen – a német fél által a magyar csapatokról előszeretettel készített – hangulatjelentések.⁸ Ezeknek a részben magyar nyelvű forrásoknak a segítségével lehetővé válik az eseményeknek egy sokkal összetettebb, sokszínűbb bemutatása, valamint egyes, pusztán a harcleírásokat

hadtest alárendeltségében működő magyar királyi 2. honvéd pánélshadosztály utólagosan, de még a II. világháború során összeállított harctudósítása maradt csak fent az utókor számára.

⁵ A Bundesarchiv–Militärarchiv levéltári anyaga mellett azonban a Magyar Királyi Honvédség II. világháborús szerepvállalásával foglalkozó hadtörténetírás a budapesti, Hadtörténelmi Levéltárban is megtalálható német hadművelési naplónak és további magyar és német nyelvű irattörödékeknek sem szentelt eddig különösebb figyelmet, az utóbbi évek során megjelent hadtörténelmi munkák is mindössze érintőlegesen foglalkoznak az általam vizsgált időszakokkal, annak rendelkezésre álló forrásaival. Vö. ÖLVEDI Ignác, *Az 1. magyar hadsereg története 1944. január 6-tól október 17-ig*, Bp., Zrínyi Katonai Kiadó, 1989; SZABÓ Péter, SZÁMVÉBER Norbert, *A keleti hadszíntér és Magyarország 1943–1945*, Debrecen, Püedlo Kiadó, [2003]; UNGVÁRY Krisztián, *A magyar honvédség a második világháborúban*, Bp., Osiris, 2005.

⁶ A német XI. hadtest-parancsnokság saját iratanyagán kívül a Bundesarchiv–Militärarchiv több forrása is tartalmaz még fel nem használt információkat az 1944-es galíciai hadműveletekről, dolgozatomban azonban most csak a XI. hadtest saját dokumentumaival kívánok foglalkozni.

⁷ Bundesarchiv–Militärarchiv, RH 24–11/100, Anlagen zum Kriegstagebuch des deutschen XI. Armeekorps für die Zeit von 11. 4 – bis 31. 5. 1944.

⁸ SIMON Gábor, *A német hadművelési naplók kialakulásának története (Kutatási nehézségek és módszertani kérdések) = Doktoranduszok Fóruma, Miskolc, 2011. november 8.*, szerk. GARADNAI Erika, PODLOVIC S Éva Lívia, Miskolc, Miskolci Egyetem Tudományos Szervezési és Nemzetközi Osztály, 2012, 57–62.

tartalmazó források felhasználásakor nem egyértelmű információk, adatok rendezése, tényekkel való alátámasztása, megmagyarázása. Emeljünk ki ezek közül egy érdekes és jelentőségteljes példát: a galíciai hadműveletek során, 1944. április végétől–május elejétől a magyar 25. gyaloghadosztály a német hadtestnek alárendelve működött, azonban a német seregestest hadműveleti naplójában csak a magyar hadosztály harctevékenységére vonatkozó bejegyzéseket találhatunk, melyek a hadosztály történetének csak egy rendkívül szegény, vázlatzerű leírását teszik lehetővé. Ezzel szemben a mellékletekben megtalálható a nagyváradi 25. gyaloghadosztály saját, magyar nyelvű jelentése, amely a harcleíráson túl rendkívül értékes és érdekes újabb részleteket szolgáltat, s amelyből pontosan megtudhatjuk, hogy az 1944 április–májusi támadó hadműveleteket követően a hadosztály meglehetősen leharcolt állapotban volt, ezért a csapatokat hosszabb pihenőhöz juttatták. A pihenés mellett a nagyváradi seregestest ismételten megfelelő mennyiségű ellátmányt kapott, ezzel kapcsolatban problémát csak az jelentett, hogy a zömében németek által biztosított ellátmány – savanyú káposzta, dzsem, sajtok – nem minden tekintetben felelt meg a magyar katonák elvárásainak. Ennél jóval komolyabb problémák mutatkoztak a ruházat és lábbelik terén, amelyek a két hónapos harc következtében nagyon elhasználódtak.⁹

A hadműveleti napló mellékleteiben megtalálható dokumentumok második nagyobb egységét, a XI. hadtest és német–magyar alakulatainak 1944. évi galíciai hadműveleteit napi bontásban bemutató, különböző méretarányú térképek (*Karten*)¹⁰ adják, amelyeket minden egyes katonai egységnél a külön ezzel megbízott térképészeti csoport készített el. Ezek a mindennap – sőt néha akár napközben többször is – újból és újból elkészített, aktualizált térképek tartalmazzák a saját, gyakran a legkisebb alakulatok és az azokkal szemben álló, szovjet Vörös Hadsereg seregesteinek pontos pozícióit. Ezeknek a – kisebb részben magyar nyelvű – térképeknek kutatásaim során kettős hasznát tudtam venni. Egyrészt az írott források és a térképek folyamatos összevetésével pontosan végig lehetett követni az általam vizsgált német–magyar alakulatok elhelyezkedését, mozgásait, hadmozdulatait, melyek megállapítása térképek hiányában sokszor kivitelezhetetlen lenne. Azonban bizonyos alkalmakkor – sajnos a német XI. hadtest-parancsnokság esetében az általam vizsgált háromhónapnyi hadműveleti tevékenységet magába foglaló térképanyagból is – több nap dokumentálása teljesen hiányzik, ma már nem lelhető fel. Ebben az esetben egy másfajta magyar nyelvű iratcsoport és egy sajátos, mondhatni rögtönzött kutatási módszer kínál e problémára (rész)megoldást.

⁹ Bundesarchiv–Militärarchiv, HR 24–11/105, Anlagen zum Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit vom 1. 6. bis 13. 7. 1944, 25. gyaloghadosztály I. a., 981-es számú irat (hangulatjelentés), 1944. június 18.

¹⁰ Bundesarchiv–Militärarchiv, HR 24–11/103, Anlagen (Karten) zum Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit vom 11. 4. bis 31. 6. 1944.

Rendelkezésünkre áll ugyanis az 1944. április 17. és május 15-e között, a galíciai hadműveletek során elszenvedett magyar veszteségek tételes kimutatása.¹¹ Ezek a listák pontosan tartalmazzák annak a 15576 magyar katonának az adatait, akik a harcselekmények során haltak hősi halált, sebesültek meg, vagy eltűntek el.¹² A több mint 15000 név közül kiválasztva a nagyjából 1900 főnyi elesettet, viszonylag pontosan rekonstruálhatóvá válik az egyes katonai egységek hadműveletek alatti mozgása, helyzete, mivel minden egyes hősi halott bejegyzésénél feltüntetésre került három kulcsfontosságú adat is: az adott alakulat, ahol a katona szolgált, az elhalálkozás napja, valamint az is, hogy pontosan hol, melyik településen, melyik terepszakaszon vesztette az illető életét. Ennek a három adatnak a segítségével a katonákat alakulatok szerint külön bontva, és az elhalálkozás időpontját tekintve kronológiai sorrendbe állítva többé-kevésbé egyértelműen kirajzolódik mindegyik magyar egység pozíciója, útvonala.

Térjünk vissza a magyar és német nyelvű térképek további értékére, ami abban rejlik, hogy segítségükkel nem csak a saját, hanem a német XI. hadtesttel szemben küzdő szovjet egységek azonosítása is lehetővé vált. Ugyanis a legtöbbször egyedül ezeken a térképeken szerepelnek név szerint feltüntetve a szovjet Vörös Hadsereg egyes alakulatai, mivel a rendelkezésre álló valamennyi további elsődleges forrásban csupán „ellenség” vagy „ellenséges erők” jelzővel illették őket. A fent említett térképek nélkül így szinte lehetetlen lenne a szovjet fél erőinek megismerése, bemutatása, az egyes alakulatokra vonatkozó részletes adatokkal, azonban így további lehetőség nyílik az orosz nyelvű szakirodalomban történő kutatásra.¹³ Ennek köszönhetően pedig elkerülhetjük azt a hibát, amelybe több hadtörténeti munka is beleesik, név szerint azt, hogy a két szembenálló fél közül – a megfelelő források hiányában – csak az egyik bemutatására kerül sor, melynek következtében az olvasónak teljes joggal hiányérzete támadhat, hiszen a be nem mutatott másik résztvevő végig megfoghatatlan marad az események során.

A következő és egyben utolsó dokumentumcsoportba a napi jelentésekhez (*Tagesberichte*)¹⁴ sorolható iratanyagok tartoznak, melyeket az akkor ott harcoló magyar–német alakulatok maguk állítottak ki napi rendszerességgel az általuk folytatott

¹¹ Vö. BÚS János, SZABÓ Péter, *Béke poraikra*, Bp., Veritas '93 Kft, 1999; Hadtörténelmi Levéltár, Magyar Királyi Honvéd Vezérkar főnöke, hadműveleti csoportfőnökség, 304. doboz, 1944. május 15.

¹² A teljes körű kutatást azonban komolyan megnehezíti, hogy a német katonai alakulatok veszteségeiről sajnálatos módon nem állnak rendelkezésünkre hasonló jellegű kimutatások.

¹³ Az interneten elérhető orosz nyelvű, hadtörténeti szakirodalmat feldolgozó adatbázisokban a többi adatbázishoz hasonlóan kulcsszavak alapján kereshetünk. A kulcsszavak közül az egyes alakulatok megnevezése, nevük pontos megadása eredményezi a leginkább használható találatokat. Vö. <http://militera.lib.ru/> (2013. 11. 29).

¹⁴ Bundesarchiv-Militärarchiv, HR 24–11/101, Anlagen (Tagesberichte) zum Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit vom 11. 4. bis 31. 6. 1944.

harctevékenységekről, azzal a céllal, hogy azokat felettes magyar, illetve német szervüknek beszámolás, elszámolás céljából tovább küldjenek. Disszertációm szempontjából ez az iratcsoport bír jelenleg is a legnagyobb jelentőséggel, mivel a kutatásaim alapját jelentő német hadműveleti naplónak a rövid, összefoglaló jellegű, sokszor csak lényegre törő teljes szövegét ezekből a részletes napi jelentésekből állították össze, egyszerűen átemelve abból a legfontosabbnak tartott eseményeket, történéseket.¹⁵ Ennek következtében a német és magyar nyelvű napi jelentések sokkal több, mélyebb részletekbe belemenő információkat tartalmaznak, mint maga a hadműveleti napló. Ezen felül e jelentések, harctudósítások között található a legnagyobb mennyiségű, magyar alakulatok által kiállított, saját, hivatalos dokumentum is, amelyeket az akkori hivatalos eljárásnak megfelelően mind magyar, mind pedig német nyelven is elkészítettek.¹⁶

A minél részletesebb és pontosabb hadtörténeti leírás mellett ezek a kétnyelvű iratok egy másik körülmény miatt is komoly értékkel bírnak. Ugyanis nem áll rendelkezésünkre olyan tudományos igényű és színvonalú szótár, amely összegyűjtené és magyar megfelelőivel együtt bemutatná a II. világháború során alkalmazott német katonai nyelv szakkifejezéseit – ahogy arról a tavaly elhangzott előadásomban is beszámoltam.¹⁷ A Bundesarchiv–Militärarchiv kétnyelvű dokumentumai ezen a téren is komoly segítséget nyújtanak kutatómunkámban, ugyanis az egymás tükörfordításaiként készült iratok összevetésével, egymás mellé állításával pontosan kirajzolódhat egy olyan séma, gyakorlat, melynek követésével, alapként történő elfogadásával részletesen is kidolgozhatóvá válik egy szakmai, tudományos szintű szakkifejezés-gyűjtemény, amely mindeddig „hiánycikknek” számított.

Dolgozatom összegzéseként annyit kívánnék megjegyezni, hogy az 1944-es galíciai hadműveletekről szóló, azokkal egy időben létrejött elsődleges források óriási jelentőségét akkor láthatjuk igazán, ha tisztában vagyunk azzal, hogy a vizsgálatunk középpontjában álló időszakból, tehát több mint egy négy hónapos periódusból, a német XI. hadtest és a magyar 2. páncélosadosztály iratanyagán kívül, németországi kutatásaimat megelőzően csak néhány oldalnyi irattöredékről¹⁸ volt tudása a kutatói köröknek.

¹⁵ UEBERSCHÄR, *i. m.*, 83–93; HUBATSCH, *i. m.*, 615–623.

¹⁶ Vö. Bundesarchiv-Militärarchiv, HR 24–11/101, Anlagen (Tagesberichte) zum Kriegstagebuch des Generalkommando XI. Armeekorps für die Zeit vom 11. 4. bis 31. 6. 1944.

¹⁷ SIMON Gábor, *Német nyelvű katonai szövegek forráskiadása (Módszertani kérdések egy német nyelvű hadműveleti napló példáján) = Doktoranduszok Fóruma, Miskolc, 2012. november 8.*, szerk. NAGY Ágoston, Miskolc, Miskolci Egyetem Tudományszervezési és Nemzetközi Osztály, 2013, 64–69.

¹⁸ Az ugyancsak a német XI. hadtest-parancsnokság alárendeltségébe tartozó 24. gyaloghadosztály 12. gyalogezredének egy öt oldal terjedelmű naplótöredéke a gyalogezred egyik katonájának visszaemlékezésében, annak mellékleteként maradt fent. Vö. Hadtörténelmi Levéltár, Tanulmánygyűjtemény, 3231.

HEINRICH HEINE „ICH WEISS NICHT, WAS SOLL ES BEDEUTEN“ KEZDETŰ KÖLTEMÉNYE SZABÓ LŐRINC FORDÍTÁSÁBAN*

Jelen dolgozatban egy Heine-vers Szabó Lőrinc-i fordításának szövegvariánsait mutatom be röviden, majd pedig rávilágítok egy igen furcsa – első szemrevételezőskor talán finomításnak tűnő, mégis torzítást eredményező – jelenségre és annak hatására.

Heinrich Heine művészetének irodalmi értékét mi sem mutatja jobban, mint az irodalomtudomány – már közhelyessé vált – német klasszikus triász fogalma, mely a költő-író-újságírót Goethe és Schiller vonalához sorolja. Rába György úgy véli, hogy amikor Szabó Lőrinc a latin után megkezdí német nyelvi tanulmányait, Heine könnyen érthető sorai szeretetik meg vele a verset.¹ Persze a Heine-sorok nem mindig könnyen érthetőek, gondoljunk csak a forradalmi-politikai költészetére vagy még inkább az öreg Heinéra, akit ma a csengő-bongó dalaiért elhanyagolnak, s akinek „rémromantikus”, tematikájában a burke-i fenséges² vagy a kanti dinamikai fenséges,³ lélegzetelállító és hátorzongató költészete már-már a sátáni Baude-laire-hez, illetve – más tekintetben – az abszurd és groteszk művilágú Kafkához kapcsolja.⁴ A nyugatosok benne elsősorban nem a forradalmi poétát látják, hanem szentimentális-romantikus jellemvonásait emelik ki, rajonganak ábrándos, néha már horrorisztikus természeti képeiért, szerelmi költészetéért és kivált könnyed stílusáért, folyó dalaiért becsülik.⁵

* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú *Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program* című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

¹ RÁBA György, *Szabó Lőrinc*, Bp., Akadémiai, 1972, 9.

² EDMUND BURKE, *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*, ford. FOGARASI György, Bp., Magvető, 2008.

³ IMMANUEL KANT, *Az ítélőerő kritikája*, ford. PAPP Zoltán, Bp., Osiris, 2003 (Sapientia humana), 113–193.

⁴ FEJTŐ Ferenc, *Heine*, Bp., Múlt és Jövő, 1998, 5. Heine ilyen típusú versei például az 1851-ben, halála előtt öt évvel megjelent *Romanzero* című kötetének költeményei.

⁵ BODI László, *Heinrich Heine*, Bp., Közkutatásügyi Kiadóvállalat, 1951, 6. Ez utóbbiak engem Petőfi költészetére emlékeztetnek, mely gondolatot erősíteni látszik az a tény, hogy Petőfi nagyon szerette, bátyjának tekintette Heinét, és kissé talán túl is becsülte, amikor Goethe fölébe helyezte. Bizonyos, hogy Heine példáján bátorodott föl arra, hogy a népdalok egyszerű hangján mondjon ki igen bonyolult dolgokat, sőt az *Úti jegyzetek* műfaji sajátosságait is tőle vehette át, gondoljunk – a többi közt – a *Reisebilder*, a *Harzreise* vagy a *Reise von München nach Genova* című prózai műveire. Az előbbi gondolatot fogalmazza meg Arany is: „[á]m követnétek a Heine, a Petőfi pongyolaságát, csak adnátok Petőfi és Heine tartalmát hozzá” – így intette az ifjú poétákat. Vö. FEJTŐ, *i. m.*, 5.

Heine egyik leghíresebb verse a korai költészetét megjelenítő *Buch der Lieder*⁶ (*Dalok könyve*⁷ vagy későbbi fordításban *Heine-dalokönyv*⁸) kötetének *Die Heimkehr* (*Hazatérés*) című fejezetében először cím nélkül 1827 októberében⁹ jelent meg, noha a költő már valószínűleg 1823-ban lejegyezte azt. E költemény kezdősora „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten“. Csak egy későbbi, 1838-as kéziratot szerepel a *Loreley* autográf címzése,¹⁰ ezért hivatkozhat így a versre ma a nemzetközi irodalmi hagyomány. Nem annyira meglepő, hogy műveinek egy része az irodalmi tradíció folyamatához képest fordított utat járt be: mintha a műköltészet vált volna népköltészeté, ugyanis költészetének több darabjára népdalként tekintettek, így a *Loreleyra* is, mely a nemzetiszocialista időkben szerző nélkül szerepelt a német tankönyvekben. Tehát az akkori rezsim – még Heine zsidó származása ellenére – sem akarta, hogy teljes feledésbe merüljön a költemény, ezért szerzőjének megnevezése nélkül applikálta azt a kanonizált nemzeti irodalomba.¹¹

Szabó Lőrinc egyik önképzőköri emlékeit sorra vevő írásában a következőket írja: „[e]gy Universal-Bibliothek-füzetben megvettem Heine *Buch der Lieder*jét, a címe miatt. Első eset, hogy idegen könyvet vásárolok”.¹² Mindez kamaszkorában, 1914-ben történt.¹³ A költemény Szabó Lőrinc fordította szövegvariánsainak feltárása főképpen Kabdebó Lóránt és Kemény Aranka kutatómunkájának köszönhető. Heine verse Szabó Lőrinc fordításában először 1951-ben a Vas István szerkesztette *Heine válogatott versei* című antológiában jelent meg.¹⁴ Ennek Szabó Lőrinc által javított korrektúrája a Petőfi Irodalmi Múzeum kéziratárában megtalálható.¹⁵ A Róna Ilona válogatta és szerkesztette 1956-os kiadásban újra kiadták Szabó Lőrinc fordítását,¹⁶ s az ugyancsak 1956-os *Világirodalmi antológia IV.* kötetében is fel-

⁶ Első kiadásában: Heinrich HEINE, *Buch der Lieder*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1827.

⁷ Heinrich HEINE, *Dalok könyve*, ford. ENDRÓDI Sándor, Bp., Athenaeum, 1898.

⁸ *Heine-dalokönyv*, ford. NÉMETH István Péter, Tapolca, József Attila Városi Könyvtár, 1997.

⁹ Heinrich HEINE, *Leben und Werk*, hrsg. von Dietrich STEINBACH, Stuttgart, Ernst Klett, 1992, 17.

¹⁰ Gerhard HÖHN, *Heine-Handbuch: Zeit, Person, Werk*, Stuttgart, J. B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung, 1987, 57.

¹¹ Uo.

¹² BUDA Attila, „*Olvasva fogok meghalni*” = Szabó Lőrinc Könyvtára: II. Külföldi szerzők művei, szerk. BUDA Attila, Miskolc, Kabdebó Lóránt, 2004–2005 (Szabó Lőrinc Füzetek, 6), 3.

¹³ Uo.

¹⁴ Heinrich HEINE, *A Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten...*, ford. SZABÓ Lőrinc = HEINE *válogatott versei*, szerk. VAS István, Bp., Szépirodalmi, 1951, 133. A *Loreley* az eredeti felkérésben nem szerepel, a kötetben pedig két fordítóval is szembesítődik a vers (Rába Györggyel és Szabó Lőrincel). Nem tudhatjuk, hogy Szabó Lőrinc utólagos érdeklődése, vagy a vers népszerűsége eredményezte a szerkesztő által elkövetett – ritka előfordulású – szerkezeti kettősséget.

¹⁵ A Petőfi Irodalmi Múzeum kéziratárának az „analekta” dokumentumtípusai között érhető el. A dokumentum leltári száma és raktári jelzete: V. 5487/7.

¹⁶ Heinrich HEINE, *A Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten...*, ford. SZABÓ Lőrinc = UŐ, *Versék*, szerk. RÓNA Ilona, Bp., Új Magyar Könyvkiadó, 1956, 39–40.

lelhető,¹⁷ majd pedig 1958-ban az *Örök Barátaink*ban kerül elő ismét.¹⁸ Összességében elmondható, hogy 1958-ig lényegi változtatások nem történtek: a magánhangzók hossza különbözik a variánsokban. Például az „ügye?” közbevetett partikula első magánhangzójának a hossza. A címváltozatok a következők: *A Loreley*, *Loreley* és *A Lorelei*, valamint a sorkezdőbetűk kicsivel, illetve naggyal szedése még az, ami differenciát mutat.¹⁹

Nem egészen két évvel később, 1960-ban újfent a Heine-versekkel teli *A világirodalom klasszikusai* sorozatban jelenik meg a költemény a fordító Szabó Lőrinc nevével.²⁰ Illetve csak első látszatra. Szabó Lőrinc ekkor már nem tudta ellenőrizni a megjelenést. A forrásnyelvi szöveg szerzőjének megnevezése helytálló, azon kívül más semmi, ugyanis a fordított szöveg nem a műfordító-költő sajátja. Ez a '60-as szövegváltozat alapján más, az előzőekhez képest eltérő értelmezői horizontjai válnak láthatóvá, jobban mondva: tűnnek el. A forrásnyelvi szöveg utolsó versszaka a következő:

Ich glaube, die Wellen verschlingen
Am Ende Schiffer und Kahn;
Und das hat mit ihrem Singen
Die Lore-Ley gethan.²¹ (1827)

A költemény e versszakát Szabó Lőrinc fordításaiban megjelenítő kötetek szövegtől való közlései 1960-ig:

Végül ladikot s ladikost a
mélységbe nyel – ügye? – az ár...
S hogy ez így lett, ő okozta
dalával, a Loreley.²² (1951)

¹⁷ Heinrich HEINE, *A Lorelei*, ford. SZABÓ Lőrinc = *A világirodalom a XIX. században*, szerk. KARDOS László, TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre, Bp., Tankönyvkiadó, 1956 (Világirodalmi antológia, 4), 444.

¹⁸ HEINE, *Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten*, ford. SZABÓ Lőrinc = SZABÓ Lőrinc, *Örök barátaink II.: A költő kisebb lírai versfordításai*, Bp., Szépirodalmi, 1958, 66–67. A verset még életében összeállítva adta át a Szépirodalmi Kiadónak szerződés szerint. Vö. KABDEBŐ Lóránt, *Az összegezés ideje: Szabó Lőrinc 1945–1957*, Bp., Szépirodalmi, 1980, 502.

¹⁹ Jelen dolgozatban terjedelmi korlátok miatt a szövegvariánsok közlésétől és azok textológiai elemzésétől eltekintek.

²⁰ HEINE, *A Loreley: Ich weiß nicht, was soll es bedeuten...*, ford. SZABÓ Lőrinc = UÓ, *Versek és próza művek I.: Versek*, vál., szerk. és bev. TURÓCZI-TROSTLER József, jegyz. MADL Antal, Bp., Európa, 1960 (A világirodalom klasszikusai), 51.

²¹ HEINE, *Loreley* = UÓ, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke: Buch der Lieder*, hrsg. von Manfred WINDFUHR, bearb. von Pierre GRAPPIN, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975, Bd. 1., 208.

²² HEINE, *A Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten...*, ford. SZABÓ Lőrinc = HEINE *válogatott versei*, i. m., 133.

Végül ladikot s ladikost a
Mélységbe nyel – ügye? – az ár...
S hogy ez így lett, ő okozta
Dalával, a Loreley.²³ (1956)

Végül ladikot s ladikost a
Mélységbe nyel – ügye? – az ár...
S hogy ez így lett, ő okozta
Dalával, a Lorelei.²⁴ (1956)

Végül ladikot s ladikost a
mélységbe nyel – ügye? – az ár...
S hogy ez így lett, ő okozta
dalával, a Loreley.²⁵ (1958)

Végül ladikot s ladikost a
mélységbe sodorja az ár...
S hogy ez így lett, ő okozta
dalával, a Loreley.²⁶ (1960)

Látható, hogy az 1960-as kiadás utolsó versszakának második sora változott meg. Több mint három évvel a költő halála után jelenik meg ez, az első átiált változat. De ki írta át, ha nem Szabó Lőrinc? Kabdebó Lóránt céltudatos rákérdezése alapján a sajtó alá rendező Madl Antal válasza szerint ebben a kötetben több fordítást, a már elhunyt szerzőkét is, mindenféle engedélykérés nélkül Turóczi-Trostler József átiált.²⁷ Turóczi-Trostler elvileg a válogató-szerkesztő, Madl pedig éppen a szöveggondozó szerepét töltötte (volna) be az impresszum alapján. Az ezt követő megjelenések – a 2003-as Osiris-kiadású *Örök Barátainkon*²⁸ kívül – ebben az 1960-as kiadásban szereplő változatot közlik.²⁹

²³ HEINE, *A Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten...*, ford. SZABÓ Lőrinc = UÓ, *Versek, i. m.*, 40.

²⁴ HEINE, *A Lorelei*, ford. SZABÓ Lőrinc = *A világirodalom a XIX. században, i. m.*, 444.

²⁵ HEINE, *Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten*, ford. SZABÓ Lőrinc = SZABÓ Lőrinc, *Örök barátaink II...*, i. m., 66–67.

²⁶ HEINE, *A Loreley: Ich weiß nicht, was soll es bedeuten...*, ford. SZABÓ Lőrinc = UÓ, *Versek és prózai művek I...*, i. m., 51.

²⁷ Ennek okát pontosan nem tudjuk meghatározni.

²⁸ Heinrich HEINE, *Loreley: Ich weiss nicht, was soll es bedeuten*, ford. SZABÓ Lőrinc = SZABÓ Lőrinc, *Örök Barátaink: a költő kisebb lírai versfordításai*, II., gond. KABDEBÓ Lóránt, HORÁNYI Károly, tan. KABDEBÓ Lóránt, utószó SZABÓ Lőrincné, Bp., Osiris, 2002, 64–65.

²⁹ Például: Heinrich HEINE, *A Loreley (Ich weiss nicht, was soll es bedeuten)*, ford. SZABÓ Lőrinc = *Német költők antológiája*, vál., szerk. és jegyz. HALASI Zoltán, Bp., Magyar Könyvklub, 2000, 187. Magát a témát

Nézzük, mi az, ami a betűk átírásán kívül megváltozott. Ez egy keretes szerkezetű vers. Az első és az utolsó versszak foglalja narratív rájárába a versbe szedett mondat. A lírai én, jelen esetben nevezzük a vers elbeszélőjének, bújában eszébe jut egy régi rege („Ein Märchen aus alten Zeiten“), s ezt meséli el jelen időben a következő öt versszakban az olvasóknak. Ez a rege a német romantika irodalmában nagy népszerűségnek örvendő, a Grimm-fivérek gyűjtéseiben is sűrűn, sok variánsban lejegyzett Loreley-legenda egy változatát tárja az olvasó elé. Az utolsó, hatodik versszak egyszerre zárja le a rege elbeszélését és a vers narratív keretét is („Ich glaube“). Első ránézésre Szabó Lőrinc az „ugye?” partikulával a verstörténet elbeszélőjének a határozatlanságát igyekszik artikulálni, azt, amit a németben az „Ich glaube“ („azt hiszem”/ „úgy gondolom”/ „lehet” etc.) fejez ki. Grammatikailag nem *coniunctivus*, ahogyan a német nyelvű szövegben sem, de szemantikai szempontból ez a viszonzó megváltoztatja a mondat modális alapértékét: egyfajta bizonytalanságot fejez ki, hogy: „lehet, hogy úgy történt”. Erre utal a forrásnyelvi „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten“ felütés is. Ez az a régi rege („Ein Märchen aus alten Zeiten“), amiért a vers elbeszélője „oly bús” („so traurig“). Ezzel a modális-pragmatikai partikulával Szabó Lőrinc megalkotja azt, illetve majdnem azt a keretet, a vers azon metafikciós, önreflexív entitását, mellyel az olvasót arra emlékezteti Heine elbeszélője, hogy ez egy rege (Märchen), amelyre ekképp emlékszik az elbeszélő. Ez a forrásnyelvű szövegben is pontosan benne van az „Ich glaube“ tagmondattal. Turóczi-Trostlernél viszont nincs így. Lehet, esztétikailag-prozódiailag dallamosabbnak hatnak a „sodorja” kifejezés amphibrachys-lábai, amelyek egyébként a hosszú „ú”-val írott Szabó Lőrinci „nyel – úgye? –” szintagmát is tartják, mégis vesztett valamit a vers.

Mit vesztett? Ez az „ugye?” nemcsak más, mint az „Ich glaube“, vagy a Hárs Ernő-féle: „így tartja a monda”,³⁰ valamint a Rába György-féle: „én azt hiszem”,³¹ hanem sokkal több is, ugyanis önreflexívvé teszi az olvasói percepciót. Kizökkenti olvasásából a befogadót, ezzel mintegy markánsabban fejezi ki a feltételességet, olvasáselméleti perspektívából egyfajta kívülhelyezkedést tesz lehetővé. Minden túlzás nélkül – a határozott műnemi eltéréseket persze szem előtt tartva – azt is mondhatnánk, hogy Szabó Lőrinc a brechti elidegenítő hatással dolgozik (Verfremdungseffekt), mely által jelen esetben nem a néző (Zuschauer), hanem az

Ruttkay Helga vetette fel a vers egy újabb szövegkiadásának kézirat-előkészítésekor, ezért fordult kérdésével Kabdebó Lóránt Madl Antalhoz, és kerestette ki Kemény Arankával a variánsokat.

³⁰ Heinrich HEINE, *A Loreley*, ford. HÁRS Ernő = HÁRS Ernő, *Árnyak a barlang falán: Válogatott műfordítások*, Bp., Európa, 1983, 39.

³¹ RÁBA, *A Loreley...* = HEINE *válogatott versei*, i. m., 132.

olvasó (Leser) beleélését, illúzióját töri meg.³² És valóban: az „ugye?” az elbeszélő történet reflexióját szolgálja. A kérdő partikula megszólít, elfordít a narrációtól, és az olvasót veszi célba, ezzel pedig egy olyan költői és írói beszédmód-hagyományba illeszti a verset, mely egyszersmind romantikus és modern. És ebben találhatóak meg azok a sajátságok, melyekre úgy hivatkozik az irodalomtudomány, hogy „romantika a modernség hullámában” vagy vice versa „a romantika mint a modernség előfutára”. 1951-et írunk, amikor egy modern költő egy romantikust fordít. Nemcsak az epikus színház elmélete határozza meg mindennek jelentőségét, de – a másik oldalról – több mint egy évszázaddal korábban a német romantika programjában kifejtett Poesie-vel szembeni elvárások is.³³

Heine *Buch der Lieder* kötetében ráadásul nem egy vers van, amelyben a lírai én kiközösíti az olvasót „illúzióban levéséből”. Ilyen például a *Junge Leiden (Ifjúkori szenvedések)* szonettjeinek első darabja. Ennek struktúrája – a metafikció tekintetében – hasonló a szóban forgó verséhez. Ez egy pimasz leányról szól, akit a beszélő ugyancsak emlékezetből fest meg, a harmadik versszakban pedig kiszól az olvasóhoz:

Hörst du wie mir im Kopf das Märchen klinget?
Und wie das Liedchen sammet ernst und schaurig?
Und wie das Mägdlein kichert, leise, leise?³⁴

Az *E szirten épül* kezdetű, a *Verschiedene (Különfélék)* című ciklusban szereplő alkotás ismételten harmadik strófája – éppen Szabó Lőrinc fordításában – így hangzik:

Ezer nyelvével zendíti
Isten – hallod? – a tengert!
Ezer istenfénnyel az éj
– látod? – mennyire megtelt!³⁵

³² Brecht színházelméleti munkásságában először a legutóbbban 1936-ban fejtette ki nézeteit az epikus színházról. Ehhez ld. Bertold BRECHT, *Schriften zum Theater*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963.

³³ A német romantika programjában a Poesie jelentése nem merül ki a költészetben, ld. például Schlegel 116. fragmentumát: Friedrich SCHLEGEL, *Charakteristiken und Kritiken (1796–1801)*, hrsg. von Ernst BEHLER, München–Paderborn–Wien–Zürich, o. Vg., 1967, Bd. 2, 182.

³⁴ Heinrich HEINE, *Im Hirn spukt mir ein Märchen wunderfein* = Uő, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke: Buch der Lieder*, hrsg. von Manfred WINDFUHR, bearb. von Pierre GRAPPIN, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975, Bd. 1, 123–124. E versnek nem találtam magyar változatát, ezért saját fordításomban közlöm: Hallod, hogy szól a mese fejemben?! És hogy a dal egyben komoly és félelmes?! S a leányka hogy kuncog csendesen, csendesen?

³⁵ Heinrich HEINE, *E szirten épül...*, ford. SZABÓ Lőrinc = SZABÓ Lőrinc, *Örök Barátaink, i. m.*, 2002, 578–579. Németül: „Hörst du den Gott im finstern Meer?! Mit tausend Stimmen spricht er./ Und siehst

Fontos kiemelni, hogy a „hallod?” és a „látod?” közbevetett, a befogadót célzó kiszólások a forrásnyelvi szövegben szintaktikailag gondolatjellel nem közbevetettek, partikulárisak, hanem egyszerűen kérdő modalitású beékelés nélküli szintaxisal rendelkező mondatok: „Hörst du den Gott im finstern Meer?”³⁶ Ahogyan *A Loreley* forrásnyelvi szövege esetében is.

Szabó Lőrinc *A Loreley* utolsó versszakában „átírta” a költeményt. Úgy írta át, hogy az még Heine maradjon, vagy még inkább Heine legyen. Nem a forrásszövegből indult ki, hanem a forrásnyelvi kulturális beágyazottságot bontotta meg, hogy a benne lévő tradíció meghatározta gondolati-kulturális magot a magyar versbe újraágyazhassa. Ez a gondolati mag Gideon Toury „ valamiféle magia”,³⁷ Gadamernél pedig az, amikor „a szó háttérbe vonul”,³⁸ hogy a szó önprezenciája (Selbstpräsenz) megmutatkozhasson.³⁹

Hogy ez az „ugye?” nem pusztán az „öntudatlan” költői-műfordítói rutinból, *horribile dictu* slendriánságból származó eseti fordítás, azt már az előzőekben felfejteni igyekeztem, arról nem is szólva, hogy Szabó Lőrinc műfordításait célzatosan többször átdolgozta, azokat minden alkalommal ízlésének, költői korszakának, beszédmódjának megfelelően tudatosan transzformálva.⁴⁰ Egy bizonyító erejű „filológiai leletre” is rábukkantam: Szabó Lőrinc saját *Neue Gedichte* című gót

du über unserm Haupt/ Die tausend Gotteslichter?“ Heinrich HEINE, *Auf diesem Felsen bauen wir* = Uő, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke: Neue Gedichte*, hrsg. von Manfred WINDFUHR, Elisabeth GENTON, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1983, Bd. 2, 34.

³⁶ Heinrich HEINE, *Auf diesem Felsen bauen wir* = Uő, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke: Neue Gedichte*, i. m., 34.

³⁷ Vö. Gideon TOURY, *A Rationale for Descriptive Translation Studies = The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London–Sydney, Croom Helm, 1985, 16–41.

³⁸ Vö. Hans Georg GADAMER, *Szöveg és interpretáció*, ford. HÉVÍZI Ottó = *Szöveg és interpretáció*, szerk., utószó BACSÓ Béla, Bp., Cserépfalvi, 1991, 17–43. Bár Gadamer tanulmányában a szó önprezenciájának megmutatkozása során nem az eminens szövegekről beszél, mondanivalónk szándékát mégis híven tükrözi a terminus. (Hévízi Ottó fordításában: önprezentáció. Ez azonban nem annyira szerencsés jelentésbeli ekvivalense a Selbstpräsenz [„ön-jelenlét”] értelmének.)

³⁹ Nem ez az első példa, hogy Heineval illet tesznek: Babits a *Lyrisches Intermezzo*-beli *Es liegt der heiße Sommer* kezdetű Heine-költemény fordítása során nem a babitsos, a saját fordítási stratégiáit alkalmazza, mely köztudottan Kosztolányi szabadelvű stratégiáinak az ellentéte, hanem – éppen „Kosztolányi-stílusban” – új verset ír. A forrásnyelvi szöveg első versszaka: „Es liegt der heiße Sommer/ Auf deinen Wängelein;/ Es liegt der Winter, der kalte,/ In deinem Herzchen klein“. Második versszaka: „Das wird sich bei dir ändern./ Du Vielgeliebte mein!/ Der Winter wird auf den Wangen./ Der Sommer im Herzen seyn“. Ld. Heinrich HEINE, *Es liegt der heiße Sommer* = Uő, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke: Buch der Lieder*, i. m., 181. Babits fordításában az első versszak: „A hajad olyan fekete,/ a ruhád oly fehér;/ az ifjuság ígérete/ az étellel felér“. A második versszak: „Ó, csal az ember élete!/ Ki tudja, mi nem ér!/ Ruhád is lesz még fekete/ hajad is lesz fehér...”. *Babits Mihály összegyűjtött versei*, vál., jegyz. és utószó BELIA György, Bp., Szépirodalmi, 1982² (Babits Mihály Művei), 519. Látjuk, e vers nem fordítás, inkább Heine ihlette Babits-költemény.

⁴⁰ Például Omar Khajjám alkotásainak fordítása során is így járt el.

betűs Heine-kiadásában szerepel egy vers, melynek kezdősora „Es erklingen alle Bäume“. E négy versszakos költeménynek utolsó strófája:

Nein, in meinem eignen Herzen
Sitzt des Walds Kapellenmeister,
Und ich fühl, wie er den Takt schlägt,
Und ich glaube, Amor heißt er.⁴¹

A vers szövegében egy helyütt található bejegyzés, amely egy ceruzás aláhúzás, mégpedig éppen az „ich glaube“ szintagma padlójaként. Szabó Lőrinc ismerte a német romantikus program sajtóságait, s így applikálta fordításába ezt a modális partikulát, ezzel pedig a heinei romantika archetípusát is szintetizálta benne. A jelenség maga nem is annyira meglepő, ha Kabdebó Lóránt az *Örök Barátaink* első gyűjteménye kapcsán megjegyzett gondolatára utalunk. Jelesül, hogy Szabó Lőrinc ebben az időben „az *Egy téli bodzabokorhoz* címzett vers esetében felfedezett alkotói módszer segítségével rostálja végig korábbi műfordításait, és az ekkor kialakított stílusformálás ad példát számára a fordítások átdolgozásában”. A költő itt kezdi el a gyakorlatban működtetni és megújítani a versben megalkotott poétikai szintézist, ezzel mintegy azt beleszöve a világlírába is.⁴² Minderre tíz évvel, 1951-ben jelenik meg a *Heine válogatott versei* című antológia, mely – ahogyan már azt *ugye* jeleztük – Szabó Lőrinc első *Loreley*-fordítását is tartalmazza.

⁴¹ Kiemelés tőlem: B. L. Szabó Lőrinc saját kötetében: Heinrich HEINE, *Es erklingen alle Bäume* = Uő, *Neue Gedichte*, hrsg. von Otto F. LACHMANN, Leipzig, Philipp Reclam, o. J. (Universal-Bibliothek, 2241), 16–17. A kötet a Szabó Lőrinc Füzetek 6. kötetében a 2605-ös tétel (fellelhetősége Szabó Lőrinc könyvtárában: 005030004), ld. *Szabó Lőrinc Könyvtára: II. Külföldi szerzők művei, i. m.*, 146. Kritikai kiadásban: Heinrich HEINE, *Es erklingen alle Bäume...* = Uő, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke: Neue Gedichte, i. m.*, 15.

⁴² KABDEBÓ Lóránt, „*A magyar költészet az én nyelvemen beszél!*”: *A kései Nyugat-líra összegződése Szabó Lőrinc költészetében*, Bp., Argumentum, 1992 (Irodalomtörténeti Füzetek, 128), 129–130.

HAGYOMÁNYFOGALMAK KERÉNYI KÁROLY ÉS HAMVAS BÉLA KÉT HÁBORÚ KÖZÖTTI MUNKÁSSÁGÁBAN

A 20. században alkotók és gondolkodók jelesei számára vált problémává a hagyomány és az egyéniség paradoxona: az, hogy milyen hagyományhoz és milyen mértékben kapcsolódjanak, illetve hogy háttér lehet-e fordítani egyáltalán a hagyománynak, ahogy azt az újszerűség értelmében vett modernség implikálná. Tverdota György vezeti be az irodalomtudományban az esztétizáló modernséget követő korszakra a *hagyományörző modernség* terminusát, ernyőfogalomként értve azt a két világháború közötti újklasszicista, népi és újhumanista irányzatok fölött.¹ Előadásomban az e korszakban nagy szellemi kisugárzással bíró klasszika-filológus Kerényi Károly és az esszéista-filozófus Hamvas Béla életművében kívánom a hagyománykonceptiókat összehasonlítani, és olyan kérdésekre keresni a választ, mint hogy pontosan milyen hagyományhoz kívántak visszanyúlni, hol helyezték el azt térben és időben, statikusnak vagy dinamikusnak látták-e, illetve mit vártak tőle a jelenre nézvést.

Kerényi Károly eleve a klasszika-filológia diskurzusába lépve szembesült tudományának alapkérdéseivel. A klasszika-filológia 19. századi és 20. század eleji irányzatainak, vitáinak értő ismerőjeként építette be elképzeléseibe a kortárs német filozófia és összehasonlító etnológia eredményeit, és szellemtörténeti alapokra helyezéssel, egzisztenciálfenomenológiával, később pedig archetípus-lélektannal kívánta kitágítani a horizontját. Mindez azt eredményezte, hogy a klasszikus hagyománnyal is új módon kívánt szembenézni. Az antikvitás hagyománya számára magától értetődő szellemi magaslatot jelentett. Egyfelől azt állította, hogy a válságba jutott modern ember csak az antik hagyomány tükrében, mintegy a múlt kútjába nézve található önmagára, másfelől az ókori görögöket lényegességgel, autenticitással ruházta fel, amely az élet teljes, a maga ellentmondásaival együtti megéléséből fakadt, illetve abból, hogy az antik ember még zavartalan kapcsolatban volt a „nagy világvalóságokkal”, a szellem és a kozmosz birodalmával. Egyenesen azért van szükség klasszika-filológiára, hogy általa „az emberiség lelkének egy része merüljön belé, kerüljön megismétlődő kapcsolatba az antik világban kivirágzott legpazarabb önmagával”.² Tulajdonképpen Kerényi sem tudott elszakadni a „görög csoda” winckelmanni idea-

¹ Tverdota György a „modern klasszicizmus” korszakfogalmát a hagyományörzés felől először 1992-es tanulmányában értelmezi: TVERDOTA György, *A modernség-fogalom változásai a húszas évek költészetében* = „de nem felelnek, úgy felelnek”. *A magyar líra a húszas-harmincas évek fordulóján*, szerk. KABDEBŐ Lóránt, KULCSÁR SZABÓ Ernő, Pécs, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, 1992, 167–174.

² KERÉNYI Károly, *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Bp., Magvető, 1984, 47.

lizálásától, akkor sem, ha Nietzsche nyomán a görögség dionüszoszi oldalát, a hagyomány archaikus vagy primordiális rétegét, a szellem mellett a korporalitást is e csoda szerves részének látta.

Az antik lényeg feltételezésének erősen esszencialista felfogását Kerényi sosem kérdőjelezte meg, a 'hagyomány' jelentésköréből a hagyományozódásra és nem az átvételre, a forrás- és nem a célkultúrára helyezte a hangsúlyt. Az antikvítás „faggatás”, a hagyományhoz intézett új és új kérdések Kerényi szerint nem a modern európai kultúra, hanem pusztán az egyén számára kínálhatnak válaszokat. Megértése az ember önmegértéséhez vezet, így válik az ókortudomány egzisztenciális tudomány-ná, modern antropológiai alappá.

Kerényi értelmezésében, ha maga az ókori hagyomány nem is, a róla kialakult képünk, értelmezésünk dinamikus: az ókortudomány számára is elképzelhető fejlődés, egyrészt új források előkerülésével (a hagyományt nyitottnak tételezve), másrészt az antikvítás egyre magasabb színvonalon való megértésével: „[a]z antikvítás tudományos megközelítése a legelső európai renaissance-helyzet óta mindig színvonal-egyeztetésen alapult. Az európai szellem minden új színvonal-magasság birtokában újakezdi az ókori világ megértését. Az eredmény mindig: az antik valóság még magasabb vonalának, az antik hagyomány még komolyabb nekikészülést kívánó kényszerűségének felismerése”.³ Meglátásom szerint Kerényinél a dialogicitás, az antikvítással folytatott dialógus ugyan jelen van, de gondolkodásában keveredik vele a 19. századból örökölt behelyezkedéses hermeneutika, amely a múltat a jelen fölé helyezte, s „utólagos megélését” tartotta a megértés zálogának.

Folytonosság és történetiség, jelenvalóság és múlt-tudat kérdéseire Kerényi több írásában is reflektál. Háromféle, különböző ontológiai státuszú hagyományt különít el, ami az ókorból ránk maradt: az érzéki hagyományt (tárgyi emlékek, például papi-rusztetekercsek), a nyelvet (ógörög nyelvjárások), illetve az általa testtelennek nevezett hagyományt, amely az ókor szellemi örökségét jelenti. Ez a szellemi hagyomány az egyedüli, amelyben folytonosság van: az elmúlt évszázadokban minden új gondolat hozzátett valamit, módosított rajta, átrendezte vagy átértelmezte azt. A testtelen hagyomány megteremtette az „európai öntudatot”,⁴ így európaiként „még a legfilológusabb filológus is annyira benne áll, él és lélegzik, hogy saját gondolkodását elválasztania a hagyománytól lehetetlen. Antikul gondolkodik, de szükségképpen *más-képpen* antikul, mint a görögök és rómaiak. S ebből fakad legsúlyosabb problémája”.⁵ A *Bildung* e bevett sémája Kerényi nézőpontja szerint elszakadt eredeti kontex-

³ KERÉNYI Károly, *Halhatatlanság és Apollón-vallás* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Bp., Magvető, 1984, 110.

⁴ KERÉNYI Károly, *Ókortudomány* = Uő, *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Bp., Magvető, 1984, 155.

⁵ Uő.

tusától, a görög földtől.⁶ Az ókortudomány feladatát éppen ezért az érzéki hagyományhoz való visszavezetésben, a ráakódásoktól, visszavetítésektől való megtisztításban, mintegy az ősforráshoz való visszatérésben jelölte ki. Álláspontja az, hogy a horizontok összeolvadása óhatatlan, de kiküszöbölendő jelenség:⁷ önmagunk megértéséhez paradox módon csak az vezet el, ha önmagunkat háttérbe szorítva a hagyománynak szenteljük a figyelmünket.

Kerényi úgy vélte, az archeológiai leletek, sőt a mediterrán táj jelenvalósága elensúlyozhatja azt a tényt, hogy mindaz, ami a múltból töredékesen fennmaradt, olyan rekvizitum, amely organikusan csak saját közegéhez kapcsolódik: az antik szöveget „vissza kellene írni papiruszra”,⁸ a műemlékeket pedig a tájba, hogy újra elnyerjék eredeti jelentésüket. A klasszika-filológusnak nemcsak átfogó tárgyi tudással kell rendelkeznie, de nyitottnak kell lennie olyan felismerésekre is, amelyek az antik anyag megpillantása, az annak való „megnyílás”⁹ révén következnek be. Ezért nevezte Kerényi az ókortudományt a „parusiák tudományának”,¹⁰ a ’jelenlét’, az ’érkezés’ tudományának, amelyben az antik világ elemei sajátos minőséggel bírnak: „[i]lyen jelenvalóságuk – parusiájuk – az, ami létük sajátos törvényszerűségének fonalát adja kezünkbe, hogy otthon legyünk köztük, tájékozódni tudjunk világukban, egy egész valónkra kiterjedő, szinte testivé lett érzékenység ösztönös biztonságával.”¹¹ Az idézetekben az egzisztencializmus kulcskifejezései jelennek meg, ami egyben azt is bizonyítja, hogy Kerényi „felújított romantikája”¹² mutatis mutandis

⁶ Fenyvesi Kristóf írt több cikkében is Kerényi és Nietzsche Bildung-kritikájáról, ld. FENYVESI Kristóf, *Idegen a Bildung-ban: A határátörés mint nietzscheánus praxis és Kerényi Károly egzisztenciális filológiája*, Korunk, 2011/1, 72–81.; FENYVESI Kristóf, „A Dél betörése”. *Kerényi Károly és a Sziget topológiája*, ItK, 2012/3, 593–630.

⁷ A horizontösszeolvadás fogalmát Gadamer dolgozta ki (ld. Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, Bp., Osiris, 2003, 335–343.); nála, Kerényivel ellentétben, a jelen és a múlt horizontjának összeolvadása a megértés előfeltétele.

⁸ KERÉNYI Károly, *Ókortudomány = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Bp., Magvető, 1984, 153.

⁹ *Uo.*, 160.

¹⁰ KERÉNYI Károly, *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás...*, i. m., 46. A szöveg hely ismeretelméleti jelentőségére Fenyvesi Kristóf mutat rá „A Dél betörése”. *Kerényi Károly és a Sziget topológiája* című tanulmányában. (ItK, 2012/3, 600–605.)

¹¹ KERÉNYI Károly, *Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok = Uő, Halhatatlanság és Apollón-vallás...*, i. m., 46.

¹² Kocziszkó Éva szerint Kerényi Károly mítoszfelfogása a romantika mítoszfelfogásából táplálkozik (ez többek között a mítosz belülről való szemléletében és a lélektannal való kapcsolatban nyilvánul meg), ám meg is haladja azt: „[e]z azonban korántsem »konzervatívizmus«, hiszen – mint például Gadamer hivatkozásai rámutattak – a mítosz abszolút jelenvalóságát a Kerényi–Otto-féle irány nem úgy érti, mint a romantika, vagyis nem a beleélés révén elérhető időmegszüntetésként fogja fel, hanem az értelmezés olyan köreként, mely a hermeneusis jelenét teremti meg.” KOCZISZKY Éva, *A mitológus Kerényi Károly*, Valóság, 1987/7, 88.

képviseli a romantikusok jelenidejűséget, jelenvalóságot tételező mítoszfeldolgoását: a múlt nemcsak az értelmező behelyezkedése, hanem a tárgyi emlékek, a hely szel-leme révén válhat jelenvalóvá a jelenben is. Ezek sajátos, egyszeri és megismételhe-tetlen létét eredeti közegükben akarta megragadni, hogy mintául szolgáljanak a jelen válságában élő emberek számára.

A válság, a maga körüli kor- és létállapot volt Hamvas Béla eszmélkedésének ki-indulópontja is. A '20-as évek végén jutott arra a gondolatra, hogy az egész modern kultúra „válságban lévő világ”,¹³ a világválság fogalma pedig esszéi, tanulmányai hosszú sorának vált a főszereplőjévé. *Krízis és katarzis* című, 1936-ban publikált nagyívű tanulmányában a válság kérdését összeköti az európai kulturális hagyomány kérdésével. Kijelenti, hogy „[a]z ember csak az ősekhöz viszonyítva lehet egyéni, s így az ember történeti helyzete csak a tradícióval szemben jelölhető meg.”¹⁴ A modern európai ember kultúrával szemben felvehető kétféle magatartása, a hagyomány lerombolása (Rousseau nevével fémjelezve) és továbbépítése (itt Goethe alakjára utal) folytonos ellentmondásban vannak. A kritikai attitűd, amely a modern kort jellemzi, kultúránk összes értékének megkérdőjelezéséhez vezet (mint azt Nietzsche tette), de ennek a lázadásnak Hamvas szerint el kell érnie a mélyréteget, a vallást és a metafizikát is. Csak a nihilizmus utáni ürbe ugrással érhető el a katarzis, de ez Hamvas szerint egyelőre csak mint egyéni kísérlet lehetséges. Kerényihez hasonlóan tehát Hamvas is az egyén mint egzisztencia számára látja biztosítottnak a válságon való túljutást, mivel az egyre inkább a kritikai szellemre épülő európai hagyomány nem ad erre útmutatást.

Hamvas, akárcsak Kerényi, a megoldás fő lehetőségeként már 1930-tól kezdve Nietzsche és Stefan George köre nyomán a „szép új pogány-görög heroikus magatar-tást”¹⁵ jelölte meg, azaz a válságból az európai hagyomány kezdeteihez való visszaté-résben látta a kiutat. A görögséget „kiválasztott népnek” látta, amely a tökéletesség olyan magas fokán állt, mint azóta egyik sem a történelemben. Hamvas számára a görögség az autentikus létállapotot testesíti meg, „[m]ert itt minden élet: lét. Minden, ami van, a legmagasabb lehetőségek csúcán ragyog.”¹⁶ Az európai hagyomány csak törekedhet arra, hogy ennek az állapotnak a nyomába érjen. „Mert a görögséget – mint példát örök szabálynak az emberiség számára nem a humanisták állították fel. Ők csak meglátták, hogy a görög nép minden ember örök mértéke. A humanizmus nem új érték fölfedezése, hanem a régi felismerése. Ezért reneszánsz: újjászületés a görögségben. [...] S amióta ez a mérték tudatosan él és hat, képzettnek lenni annyi,

¹³ DARABOS Pál, *Hamvas Béla. Egy életmű fiziognómiája*, Bp., Hamvas Intézet, 2002, II, 131.

¹⁴ HAMVAS Béla, *Krízis és katarzis* = Uő, *A világválság*, Bp., Magvető, 1983, 42.

¹⁵ DARABOS Pál, *Hamvas Béla... i. m.*, 139.

¹⁶ HAMVAS Béla, *Hexakümon* = Uő, *A babérligetkönyv: Esszék (1932–1945). Hexakümon. Nagy illúziók alkonyán (1937)*, Szombathely, Életünk, 1993 (Hamvas Béla művei, 5), 341.

mint a görög mérték alá tartozni, és a művelődés egyenlő a görögösödéssel.”¹⁷ Kerényivel ellentétben, aki a humanizmusok kapcsán a megértés egyre magasabb szintű köreiből beszélt, Hamvas a művelődés és a görög mérték szerinti élet, göröggé válás közé egyenlőségelet tett. A görögség mint utolérhetetlen norma tételezése meglátásom szerint Kerényi klasszicizmusával egyező magatartás, ám míg Kerényi a megértésre, Hamvas a realizálásra helyezi a hangsúlyt. A modern idő Hamvas szemében „az örökből való teljes leszakítotttság”,¹⁸ ezért „legmélyebben a visszatérés kívánsága, a nosztalgia jellemzi”.¹⁹ Ám nem a pusztán nosztalgiától, az „ókortudat” intuitív vagy éppen szakfilológusi megélésétől kell várnunk a görög szellem újjáéledését: a hamvasi imperatívusz szerint az embernek nem szabad feladnia „jelenkortudatát”, és a görög lényeg alapelveit a mindenkori jelenben kell megvalósítania.

A '30-as évek végére azonban Hamvas tovább tágitotta látókörét. Érdeklődése külföldi krizeológusok, René Guénon, Julius Evola, Leopold Ziegler tradícionális megismerésével párhuzamosan különböző archaikus kultúrák, vallások felé fordult. Horizontja univerzálissá tágulását már a szintén görög tárgyú, *Hérakleitosz helye az európai szellemiségben* című tanulmányában is tetten érhetjük. Itt már a hérakleitoszi *hen panta einai*, 'minden egy' gondolata mellett megjelenik az emberiség „örök hagyománya”, amelyet Kr. e. 600 körül a nagy tanítók, vallásalapítók, Lao-ce, Buddha, Zarathusztra közvetítettek. A Karl Jaspers által „tengelykornak” nevezett korszak, azaz annak a szellemi fejlődésnek a néhány évszázadra behatárolható periódusa, ami az egyes kultúrákban egymástól függetlenül végbement, egyben törést jelent az aranykor és a történelem között. Hamvast azon felismerése, hogy a történelem maga a válság (vagy ha úgy tetszik, a válság maga a történelem) az eredet, az ősforrás tanulmányozásának kérdéséhez vezette el. A hagyományozódást a centrumtól való távolodásként értelmezte, ám ezt a hanyatlást felfüggeszthetni vélte egy abszolút, időn és téren kívüli középponthoz, a tradícióhoz való, nem időbeli (horizontális), hanem a jelenben megvalósuló (vertikális) kapcsolódás révén. A tradíció fogalmát *Scientia sacra* című, 1941-es esszéjében dolgozta ki: olyan univerzális, „szent hagyományt” ért alatta, amely nem nemzedékről nemzedékre *íródik tovább*, hanem az őskori emberiség egy kezdeti kinyilatkoztatásban kapta, majd szent könyvekben foglalta írásba. A tradíció Hamvas számára nem a „humánus világban felvett folytonosság, hanem az ember és a transzcendens világ kapcsolatának állandósága”.²⁰ Nem kultúra, hanem tanítás; nem más, mint visszaemlékezés egy már elfeledett, elhomályosult ősi tudásra, „az ember és a transzcendens világ között lévő kap-

¹⁷ *Uo.*, 321.

¹⁸ *Uo.*, 330.

¹⁹ *Uo.*

²⁰ HAMVAS Béla, *Scientia sacra* = HAMVAS Béla, *Hagyomány: Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból*, szerk. DARABOS Pál, Bp., Hamvas Intézet, 2011, 372.

csolat folytonosságának fenntartása, az emberiség isteni eredetének tudata és az istenhasonlóságnak, mint az emberi sors egyetlen feladatának megőrzése”.²¹ Ez a tudás univerzális, ezért az egész emberiségnek csak egyetlen hagyománya van – Hamvas adott kortól, társadalomtól függetlenül ugyanannak az ezoterikus magnak a megnyilvánulásainak tartja nemcsak a világvallások szent könyveit, de bevonja a körbe azokat a később született műveket is, amelyek mintegy ezoterikus hagyományt alkotva megtestesítik ezt a transzcendens tudást. Hagyományfogalmát normatív funkcióval is ellátja: ami kívül van a tradíción, az Hamvas szerint, tekintet nélkül szerzőjére vagy hatására, lényegtelen. A pluralizmus lehetőségét feloldja egy abszolút univerzalizmusban, s a történetiséget az eredeti létállapot, autentikus alapállás fogalmával kiiktatja.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy mind Kerényi Károly, mind Hamvas Béla a hagyomány felé fordulástól várták koruk egzisztenciális krízisének megoldását: „aranykori”, az emberiség által egyszer már megvalósított ideális létállapotokhoz kívántak visszatérni. Nietzschei inspirációktól hajtva a klasszikus művelődéseszménytől való elszakadást szorgalmazták: meglátásuk szerint maga a műveltség sem mire sem ad választ, míg a múlt jelenvalóvá tétele, a halott hagyomány felélesztése rekontextualizálás révén, vagy éppen a szent hagyomány univerzalitása válaszokat adhat a jelen emberének kérdéseire. A hagyományra rakódott évszázados rétegeket igyekeztek az ősforrásról leválasztani. Ám míg Kerényinél a hagyomány eme befogadása az antikvítás emberének megértését tűzte ki célul, Hamvasnál a cél magának a Létnek a megértése volt.

Meglátásom szerint a kettejük közötti, egyre mélyülő különbség a Jan Assmann által használt *klasszika* és *kánoni emlékezet* fogalmával ragadható meg: míg a klasszika a mintaszerűséget, utolérhetetlenséget értékeli a múlt bizonyos alkotásaiban, amelyet például állít a jelen számára (ahogy Kerényi tette), a kánoni emlékezet egy általa kiválasztott, nagy tekintéllyel felruházott, univerzálisnak beállított hagyományt kíván emlékezetben tartani (akár Hamvas). Mindkét fogalom kizárja viszont az Assmann által *hipoleptikusnak* nevezett hagyományozódást, amelyben egy szöveg mindig az előtte szóló szövegekhez kapcsolódik, a múltat folyamatosan továbbírva, a dialógusban a gyanakvás és a kritika lehetőségét is megteremtve.²² A hagyomány feltétlen tisztelete tehát a Kerényi- és Hamvas-féle reflexiót a „folytatás és áruálás” gondolatköre felől (hogy a *traditio* latin jelentéseit idézzük) az újraalkotás irányába terelte, ami elsősorban a korszak szellemtörténeti és egzisztenciál-filozófiai áramlataival állítható párhuzamba.

²¹ Uo.

²² Ld. Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magas-kultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 2013, 288–292.

JELENTÉSELMÉLET ÉS HERMENEUTIKA SZEKCIÓ

A szekció elnöke

Prof. Dr. Schwendtner Tibor egyetemi tanár

A KIFEJEZÉS TECHNIKÁI SØREN KIERKEGAARD-NÁL: AZ INDIREKT KÖZLÉS LEHETŐSÉGEI A SZUBJEKTÍV REFLEXIÓ ÚTJÁN

Úgy vélem, hogy Søren Kierkegaard a szubjektív reflexió útján járva írta meg szövegeit. Ebből következően a szövegei tekinthetők a szubjektív reflexió útján egzisztáló szubjektumról tett közléseknek is. Dolgozatomban a kiekegaard-i indirekt kommunikáció lehetséges megközelítésit vizsgálom, annak az előfeltevésnek a függvényében, hogy az indirekt kommunikációban ragadható meg az egzisztencia paradox mivoltának a kifejtése.

Az indirekt kommunikáció fogalma kitüntetett szerepet kap a Kierkegaard filozófiai gondolkodásában. A szekunder irodalom is számos alkalommal próbálja kifejezni és értelmezni elméletként a kommunikációnak ezen formáját. Úgy vélem, hogy ha átfogó elmélet nem is került kifejtésre a kierkegaard-i szövegeken belül, jogosan beszélhetünk az indirekt kommunikáció tételeiről. Dolgozatomban javarészt a *Keresztény hit iskolája*, *A halálos betegség*, valamint a *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez* szöveghelyeire támaszkodom.

Kierkegaard két utat különböztet meg, amellyel az igazsághoz fordulhatunk. Ez a két út az objektív és a szubjektív reflexió útja. Választanunk kell közöttük: „[t]érjünk vissza ismét a reflexió két útjához s ne feledjük, hogy egy egzisztáló szellem, egy magányos ember a kérdező; azt sem szabad elfelejtenünk, hogy épp az egzisztálása akadályozza meg abban, hogy mindkét úton egyszerre haladjon.”¹ Az objektív reflexióban elkülönül a tárgy mint dologi tárgy a kérdező egzisztenciától, így ezt az elkülönült tárgyat vizsgáljuk. Ez a vizsgálódás azonban nem tér ki az egzisztenciára. Tehát minden olyan vizsgálódás, amely a dologi világ tartalmait figyeli, objektív igazság keresésére irányul – Kierkegaard számára tévútnak bizonyul. Kierkegaard filozófiai gondolkodásában kitart amellett, hogy a szubjektív reflexió útjára kell lépni, mert a kereszténnyé válás útja is ez. Az örök igazság csupán paradoxonként jelenhet meg az individuum számára, azaz: „[c]sak pillanatonként lehet az egyes individuum egzisztálása közben a végesség és a végtelenség egységében, mely az egzisztálás fölé emelkedik. Ez a momentum a szenvedély pillanata.”²

A szenvedély pillanatai közeli rokonságot mutatnak a bensőségességgel, amely szinten az igazsághoz juttat el. Azonban a szenvedély pillanatai és a bensőségesség is a szubjektív reflexió útján nyilvánul meg az Én számára. Az említett állapotok közlé-

¹ Søren KIERKEGAARD, *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, ford. VALACZKAI László = Søren KIERKEGAARD *Írásai*ból, szerk. SUKI Béla, Bp., Gondolat, 1994, 377.

² *Uo.*, 382.

se azonban nagyon problematikus. Nem mindegy, milyen kifejezéstechnikát választunk akkor amikor az igazságot próbáljuk meg közölni. A közlés mint probléma vezet el bennünk a kommunikáció kérdéséhez. Kierkegaard kitart amellett, hogy az igazság direkt módon nem közölhető. Filozófiai gondolkodásában az Én, az egzisztáló szubjektum, a végesség és a végtelenség állandó ellentétében egzisztál. Annak a felismerése, hogy az egzisztencia az előbb említett ellentétben egzisztál, komoly munkát ír elő az egyén számára. Ezen munka részét képezi a különböző életszemléletek mentén való tájékozódás, az állandó reflexió kimunkálása annak érdekében, hogy az egzisztencia ne véte el egzisztálását. Kierkegaard állítása szerint az értelem nem juttat el az igazsághoz, a bensőségesség és a hit szenvedélyének pillanatai azonban igen.³ Kierkegaard számára az „üdvözítő igazság” közlése lényegét tekintve nem valamiféle „tudás kommunikációja”, sokkal inkább „képesség közlése”, amely arra serkenti, ösztönzi, inti címzettjeit, hogy az „üdvözítő igazság” elsajátítására törekedjenek. Számára a keresztény igazság egzisztenciális igazság, és csupán indirekt módon közölhető. A szekunder irodalomban innen ered a direkt és az indirekt kommunikáció megkülönböztetése.⁴

Számos megközelítési módja lehetséges az indirekt kommunikáció értelmezésének. A szekunder irodalom javarészt az álnevek használatában látja megragadhatónak az indirekt kommunikációt. Kierkegaard életművében az álneves írások problematikája jól ismert, több mint tizenkét álnevet használ, amelyek kitágítják szövegei értelmezési kereteit. Az indirekt kommunikáció jelentheti az álnevek használatának okát és azok szerepét a Kierkegaard-i szövegekben, azonban Kierkegaard filozófiai gondolkodásán belül jóval tágabb értelmezési lehetősége is van a kifejezés ezen technikájának. A továbbiakban néhány a szekunder irodalom által felvázolt utat jelenít meg.

Richard Purkhartofer *Megjegyzések az indirekt közléssel kapcsolatban Sören Kierkegaard írásaiban*⁵ című tanulmányában kiválóan mutatja be a megközelítési utakat. Csoportosításában négy különböző megközelítést használ a szekunder irodalom. Az első az indirekt közlést a stílus problémájaként láttató vélemény, amely az indirekt közlést az ironikus közléssel azonosítja. A következő egy funkcionális megkülönböztetés, amely szerint az indirekt közlésnek segítenie kell az egyént, hogy önmagát megértse és megismerje. A harmadik egy tartalmi definíciót tart szem előtt, amely az etikai vagy vallási témáknak tartja fenn az indirekt kommunikációt. A negyedik valójában kétfelé oszlik, de szorosan kapcsolódik egymáshoz: a

³ KIERKEGAARD, *i. m.*, 385.

⁴ CZAKÓ István, *Hit és egzisztencia*, Bp., L'Harmattan, 2001, 46.

⁵ RICHARD PURKHARTOFER, *Megjegyzések az indirekt közléssel kapcsolatban Sören Kierkegaard írásaiban*, ford. SOÓS Anita, MFilSz, 2003, 113–124.

befogadó orientált és a feladó orientált látásmód. Utóbbira akkor kerül sor ha az indirekt közlés okának a feladó személyes vagy antropológiai tulajdonságait vesszük figyelembe. Purkhartofer a fentebb említett megközelítéseket nem találja kielégítőnek, ezért azt állítja, hogy a titok felől történő értelmezés ahhoz a megálapításhoz vezet, hogy az indirekt közlésnek ellentmondáson kell alapulnia. Megkülönböztet szorosabban vett (amelyet a közlés tartalma és formája közötti ellentmondás hoz létre) és tágabban értelmezett indirekt kommunikációt. A szorosabban vett indirekt közlés definíció szerint Kierkegaard egyetlen munkája se lehetne példa a direkt közlésre. A tanulmány találoán rámutat, hogy az indirekt közlés ellentétén kell, hogy alapuljon.

Paul Lübcke a *Kierkegaard and indirect communication*⁶ című tanulmányában máshogyan közelít a problémához, de számára sem elegendő a szekunder irodalom fő irányvonalainak követése az indirekt kommunikáció kifejtéséhez. Véleménye szerint Kierkegaard filozófiai gondolkodásában a direkt és az indirekt kommunikáció megkülönböztetése nyelvfilozófiai megközelítéseket enged meg. Noha nem egy kidolgozott elméletet találunk, de töredékeiben tartalmaz annyi állítást, leginkább tételt, amelyek alapját képezhetik a nyelvfilozófiai diskurzusnak is. Kritikájában szembe fordul azzal a hagyománnyal, amely szerint a direkt és az indirekt kommunikáció megkülönböztetését csupán a nyelv szemantikai alapú megközelítése felől vizsgálják. Ennek a vizsgálatnak az eredményeképpen jön létre, hogy az indirekt kommunikációt az álnévhasználatra korlátozzák. Ebben az esetben minden olyan hermeneutikai álláspont elesik, amely nem veszi magától értetődőnek, hogy Kierkegaard csupán azért használta az álneveket írásai megjelentetésekor, hogy megtanítsa olvasóit a keresztény hitre. Úgy véli, hogy a nyelv pragmatikus felfogása segít hozzá, hogy megértsük azt, amit az indirekt kommunikáció jelent. A nyelv perlokúciós aktusai közül azokat veszi figyelembe, amelyek az indirekt technika szolgálatában állhatnak. Állítása szerint az indirekt közlésre ott van szükség, ahol egy nagyon sajátos perlokúciós hatást kívánunk elérni, nevesül a *döntést*. Az olvasók ugyanúgy tisztában vannak a nyelv indirekt használatának hatásával, mint maga Kierkegaard. A döntés meghozatala egyben visszatérést is jelent a nyelvi megfogalmazásokból az egzisztencia egyénné alakulásához. Az indirekt kommunikáció véleményem szerint ezt is hivatott beteljesíteni. Kierkegaard művein keresztül pontosan végigvitte egzisztenciájában is az általa felvázolt tételeket, így lehet lenyomata munkájában annak az indirekt kommunikációnak, amellyel maga is közölhetővé tette a bensőségességét.

A fentebb felvázolt megközelítésekből következik, hogy a humor és az irónia is, amely a Kierkegaard stilisztikai eszközkészletéhez tartozik, azokhoz az ellent-

⁶ Poul LÜBCKE, *Kierkegaard and Indirect Communication*, History of European Ideas, 1990, 12/1, 31–40.

mondásokhoz tartozik, amelyek az egzisztenciát meghatározzák, és segítik az indirekt kommunikáció révén, hogy az Én bensőségeségét kifejezésre jutassák. Azonban fontos szem előtt tartani, hogy a kifejezés lehetőségét az egzisztencia számára megelőzi egy *döntés*. A *Halálos betegség* című munkájában Kierkegaard definíciószerűen mutatja be, mit jelent az Én. „Az Én olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az Én nem viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Az ember a végtelenség és a végesség, a mulandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis.”⁷ Tehát az Én az a viszony, amely az ellentétekhez viszonyul, az ellentétek azonban direkt módon nem közölhetőek. A szubjektív reflexió útján, amely úton az igazság mint viszony tételeződik, a paradoxonok felismerése lesz a lehetősége az egzisztenciának, arra hogy a bensőségeség alapján az „üdvözítő igazság” közölhetővé váljon. Ez a közlés csupán indirekt módon jöhet létre.

Kierkegaard két lehetséges módot mutat be a *Keresztény hit iskolája* című munkájában indirekt kommunikációként. Az első az álnevek problematikáját helyezi az értelmezés látókörébe. „A közvetett közlés lehet a közlés megkettőződésének művésze. A művészet ez esetben épp abban áll, hogy a közlő személy először – tisztán objektív szemszögből – semmivé teszi önmagát, majd minden megszakítás nélkül minőségi ellentéteket egyesít. Ez az a jelenség, amelyet némelyik álneves írás a közlés kettős reflexiójának nevez. Közvetett közlés például az, ha valaki oly módon elegyít tréfiát komolysággal, hogy a létrejött összetétel amolyan dialektikus csomó lesz – az illető pedig ezáltal senki.”⁸ Az álneves írások problematikái kimeríthetetlen alapokat biztosítanak az értelmezők számára. A kettős reflexió személye, aki jelen esetben lehet a szerző, de akár a közreadó is, nem meghatározó a közlésben a közlő számára. Legalábbis az álnevek ezt volnának hivatottak szolgálni. Az indirekt kommunikáció pedig azt a feladatot hozza felszínre, hogy az egzisztencia a kettős reflexiót gyakorolja. A szerző megsemmisíti magát azért, hogy az ellentéteket, amelyeket felismert, egyesíthesse. Erre az egyesítésre példát ad Johannes története és „B” levelei „A”-hoz. Az életszemléletek feldolgozásához szükséges egy olyan viszony, amely az egzisztenciához mint ellentéthez képes viszonyulni. Az ellentétek nem a szerző autoritásának mindenhatósága alatt kerülnek bemutatásra, hanem a különböző egzisztenciaviszonyok bonyolult hálójában. Czako István állítása szerint „az álnévhasználat egyik legfontosabb következménye éppen a szerzői autoritás eltűnése a szövegből, melynek célja az olvasó mint egzisztáló egyes (Enkelte) megszólítása az indirekt kommunikáció eszközeivel.”⁹ A szerzői autoritás eltűnése azonban nem csupán az

⁷ Søren KIERKEGAARD, *Halálos betegség*, ford. RÁCZ Péter, Bp., Göncöl, 1933, 19.

⁸ Søren KIERKEGAARD, *A keresztény hit iskolája*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1998, 157.

⁹ CZAKÓ István, *Hit és történelem viszonya Kierkegaard és Karl Jaspers gondolkodásában*, MFIISz, 2003, 359–371.

álnevek használatát jelentheti – mint alább majd az láthatjuk –, hanem a szövegbe íródo „közlő” megkettőződését is. Így az álnevek nem elrejtene, hanem felhívják arra a diskurzusra a figyelmet, amelyhez a közlő tartozik.

„De közvetett közlés másképp is létrejöhet, a közlést a közlőjéhez fűző viszony révén; ez esetben a közlő személye sem mellékes. [...] Az emberek tökéletesen elfelejtették, mit is jelent létezni. A létezésről szóló minden közlés közlőért kiállt; a közlő személy ugyanis a közlés megkettőződése: aki abban létezik, amit megért, megkettőződik. De mivel létezik valaki, aki benne létezik abban, amit közöl, közlését mégsem nevezhetjük közvetettnek. Ha viszont a közlő személye csak dialektikusan határozható meg, és léte valamilyen reflexiók meghatározás, akkor a közvetlen közlés lehetetlen.”¹⁰ A második módja az indirekt közlésnek alátámasztja az a nézetet, amely szerint a közlő személye sem mellékes. Még inkább meghatározó a közlő a szubjektív reflexió útján jár-e vagy sem. Elsősorban a szerzői autoritás eltűnése miatt kell figyelnünk arra, hogy hogyan kettőződik meg a közlés. A közlőt a közlőjéhez fűző viszony, hasonlít az Én mint viszonyra. Ugyanis aki abban létezik, amit megért, az alakul is. „Az Én létezése minden pillanatában alakulóban van, mert az Én lehetőség szerint valóban nem létezik, hanem csupán az, amivé lesz.”¹¹ A közlés megkettőződése az ellentétek, (például a véges végtelen) felismerését jelenti. A közlő, aki kifejezés technikájában az indirekt kommunikációra van utalva, hasonló szabályoknak engedelmeskedik, mint amit Michel Foucault *szerző-funkciónak* nevez. „A szerző – pontosabban az, amit szerző-funkciónak neveztem – nem egyéb, mint egyike a szubjektumfunkció lehetséges konkretizálásainak.”¹² A közlés és a közlő viszonyában az indirekt kommunikáció, akár álnévhasználatként, akár retorikai eszközök használataként kerül kifejtésre, egy olyan szubjektum funkciónak a lenyomatát jelenti, amely maga is végigjárja a közlésre szánt tételeket.

Az indirekt kommunikáció szükségessége szerint az ellentétek direkt módon nem közölhetőek. Kierkegaard szövegeiben lenyomatát adja annak a folyamatnak, amely a szubjektum munkája révén létrehozója az Énnek. Annak az Énnek, amely az igazsághoz kíván eljutni, amely egzisztálni képes. Az indirekt kommunikáció nem csupán mások felé tett „beavatási” gesztus, hanem egy olyan kifejezéstechnika, amely révén az egzisztencia hozzáférhetőbbé válik mások számára is.

¹⁰ Søren KIERKEGAARD, *A keresztény hit...*, i. m., 158.

¹¹ Søren KIERKEGAARD, *Halálos betegség*, i. m., 37.

¹² Michel FOUCAULT, *Mi a szerző?*, ford. ERŐS Ferenc, KICSÁK Lóránt = Uő, *Nyelv a végtelenhez: Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, szerk. SUTYÁK Tibor, Debrecen, Latin Betűk Alapítvány, 119–145.

AZ AUTENTICITÁS PROBLÉMÁJA HEIDEGGERNÉL

„[A] létkérdést nem lehet csak úgy egyszerűen félretolni. Minden filozófia valamiképpen ennek a horizontján mozog, valamilyen rá vonatkozó választ mindig is előfeltételez, sőt igénybe vesz.”¹ Ezzel a kijelentéssel Martin Heidegger arra kíván rámutatni, hogy a létkérdés nem magától értetődő, hanem azt közvetlenül vizsgálni, megszerezni szükséges, hogy világosan áttekinthető legyen. Továbbá nem érhetjük be azzal az elgondolással, hogy a lét a legüresebb, legáltalánosabb fogalom, és a további vizsgálódásnak nincs értelme. Szerinte attól függetlenül, hogy eleve létmegértésben élünk, nem mentesít minket a ráirányuló kérdésektől és azok analízisétől. S ha már a lét értelme felől vizsgálódunk, az involválttá teszi magát a kérdezőt, mint már eredendően léttel meghatározható létezőt. Ez az alapja Heidegger jelenvalólét hermeneutikájának, amelyben az önmegértés kapott kitüntetett szerepet. Célja az volt, hogy új utakat nyisson meg, a létről való elmélkedéseknek új irányt adjon. Mivel a létmegértés kulcsának magát a jelenvalóléttel bíró létezőt, a Dasein² nevezte meg, ezért analízisem tárgya azokból az egzisztenciálékból³ áll, melyek a jelenvalólét szerkezetét jelentik. A Dasein az emberi egzisztencia természetére utal, arra, hogy tulajdonképpen hogyan vagyunk jelen a világban. „E létezőnek úgy kell megmutatkoznia, ahogyan mindenekelőtt és többnyire van: átlagos mindennapiságában.”⁴ Az ember rutinszerű, hétköznapi létmódját a „világban-benne-lét” (In-der-Welt-sein)⁵ struktúrája határozza meg. Heidegger az emberi létet, magát a világot és kettejük szükségszerű kapcsolatát az ittlét hétköznapi tevékenységében, átlagos mindennapiságában mutatja be. A benne-lét jelzi a jelenvalólét világban lévő otthonosságát, lakozását, melyben az ott fellelhető tárgyakkal, eszközökkel tájékozódik, illetve cselekedetei során feloldódik abban. „A jelenvalólét létszerkezetéhez hozzátartozik tehát, hogy létében létviszonya van e léthez. Ez pedig annyit jelent, hogy a jelenvalólét valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérti magát a létben. E létezőt az jellemzi, hogy létével és léte által ez utóbbi feltárul előtte. A létmegértés a jelenvalólét létmeghatározottsága.”⁶ Ez a

¹ FEHÉR M. István, *Előszó* = Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály [et al.], Bp., Gondolat, 1989, 23.

² „A lét értelmére irányuló kérdés világos és áttekinthető felvetése előzetesen egy létező (a jelenvalólét) megfelelő magyarázatát kívánja meg, mégpedig létének tekintetében.” *Uo.*, 95.

³ *Uo.*, 101.

⁴ *Uo.*, 107.

⁵ *Uo.*, 156.

⁶ *Uo.*, 100.

meghatározás arra utal, hogy a jelenvalólét értelmezése tulajdonképpen világértés is, annak különbségét viszont létezősége adja: az ember önmaga vagy nem önmaga létmódjaiban létezik a világban. Tehát ki az, aki az itt és most lét mindennapjaiban, folytonosságaiban, móduszában van?

Dolgozatom célja az, hogy megvizsgáljam, mi az autenticitás heideggeri megközelítésben, és az hogyan függ össze létértelmezésével. A heideggeri autentikus világ megismeréséhez elsősorban az átlagember mindennapiságát, majd önmaga individuumként való felismerésének lehetőségeit szükséges elemezni.

A fentiekben vázolt ittlétet leginkább a szétszórtság jellemzi, így annak létmódja – Heidegger nézetei szerint – inautentikus. A jelenvalólét a világ szerkezetében található tárgyakkal való foglalatosságával maximálisan önfeledté válik, szétszóródik, elveszik a tárgyi világban. Létezése kizárólag akkor válhat teljes egészévé, ha önmaga végességével szembesül, mert akkor elfogadja a belevetettséget, a halandóságát. Ezt nevezi Heidegger „a halálhoz viszonyuló lét előrefutásának”.⁷ Erre viszont az ittlét hamis irányba történő – igazságot fel nem ismerő – mozgása és haladása nem alkalmas. Az ember inautenticitását abban látja, hogy a saját félelme miatt menekül folyamatosan a bevégzett idő elől, és tologatja maga előtt, mintha az vele sohasem történe meg. Ily módon a hamisságban éli meg önmagát, azaz vesztegeti saját egyedi nem-igazságában idejét és a létét. Az inautentikus létmódból való kilábalás lehetőségeként Heidegger egy diszpozíciót, a szorongást⁸ emeli ki, véleménye szerint e hangoltság révén a Dasein a legsajátabb lehetőségeivel szembesülhet. A szorongás átélésével az ittlét mindennapiságba vetett szilárd hite megrendül, az addig biztosnak vélt eszközök világa eltávolodik tőle, így már nem tudja magát lekötni a hétköznapi tevés-vevéssel, magányossá, elhagyatottá válik, úgy érzi, a világ már semmit sem tud nyújtani a számára. Amikor ráébred, hogy totálisan kiszolgáltatottá vált, „hátborzongató idegenséget”⁹ érez. E folyamat által a Dasein még mélyebbre süllyed, egyszerűen gyökerelenné válik, s amikor ebben a valóságban szembesül magával, akkor tulajdonképpen a világban-benne-léte rendül meg. Ez az a pont, állítja Heidegger, ahol ez a diszpozíció megnyitja az igazi világot, és az olyan formában jelenik meg számára, ahogyan önmagában van, ahogyan világlik, tisztán. Ez egy olyan rendkívüli állapot, amikor az inautentikus hétköznapiságból végre kiszabadulhat az ittlét. Ugyanis a nyilvánvaló, otthonos érzés elvesztésével, az ismerős eszközök világából való kiszakadásával a világ, ahogyan kizárja magából, megjelenik az emberi mivolt végességének érzése is. „A szorongás a jelenvalólétet létének tulajdonképpeniségére mint lehetőségre való szabad

⁷ „A lehetőséghez viszonyuló létnek mint halálhoz viszonyuló létnek azonban úgy kell viszonyulnia a halálhoz, hogy az ebben a létben és e lét számára, mint lehetőség mutatkozzék meg.” *Uo.*, 448.

⁸ *Uo.*, 343.

⁹ *Uo.*, 344.

létével (propensio in...) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.”¹⁰ „A szorongás lecsupaszítja, elszigeteli (vereinzelt)”¹¹ a jelenvalólétet minden eddigi életében összeszedett tapasztalatoktól és benyomásoktól, az inautentikus ismeretektől, sőt megmutatja neki, hogy milyen is ő igazából, így szélesebb spektrumú mozgásteret kap, s ez által a jelenvalólét választhat: saját szabadságával szembeállhat. „Heidegger elemzése szerint a szorongás mintegy kiragad bennünket a megszokott tevékenységünk otthonosságából, a jelentés- és jelentéktelenné vált világ nem nyújt már kapaszkodót egy konkrét cselekvésbe való meneküléshez, s a világ mint világ nyílik meg előttünk” – írja Schwendtner Tibor a *Heidegger tudományfelfogása* című könyvében.¹² Egyetértek Schwendtner álláspontjával, láthatólag a szorongási diszpozíciónak a megélése, az általa létrejövő felismerés tudja igazán felfedni a jelenvalólét igaz-létét, mert visszarántja önnön nem-igaz létéből. Így megfogalmazva már rögtön kiderül, hogy a szorongás nemcsak a jelenvalólét világgal való viszonyának megismerését segítő alapkategória, hanem a lét és létező szoros kapcsolatán belül egyik alternatívaként kiemelve, az autentikus létmódokhoz való eljutásban is nagy segítség lehet. „A szorongás elszigetel, és így a jelenvalólétet mint solus ipsé-t tárja fel.”¹³ Heidegger szerint ez a diszpozíció megmutatja az ittlét világi létben való hangoltságát, illetve hogy hogyan is létezik a világban. „Ez az elmagányosodás visszarántja hanyatlásából a jelenvalólétet, és tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét mint létének lehetőségeit nyilvánítja ki.”¹⁴ A szorongás a Daseinnak a világban való lenni-tudását mutatja meg igazából, választani engedi, tehát lehetőséget ad arra, hogy önmaga, vagy nem önmaga létmódjaiban létezzen a világban.

Kezdetben abból indultam ki, hogy az önmegértés kap fontos szerepet Heidegger jelenvalólét hermeneutikájában. Ennek tanulmányozásához, további művei elemzéséhez, több irányból is szükséges értelmezni a jelenvalólét autenticitási problémáját. Mindenképp meg kell vizsgálni egy másik alternatívát is, a műalkotás-értelmezés kérdését, mely szoros kapcsolatban áll a heideggeri létértelmezéssel, különösen azzal az elgondolásával, hogy a lét a különféle hangoltságokban, kitüntetett módon a szorongásban tárul föl az ember számára. Ennek értelmében fontosnak látom röviden elemezni művészetfilozófiáját, mely szintén egy lehetséges út lehetne a Dasein autentikus mivoltának megismeréséhez. Arra szeretnék választ kapni, hogy a szorongás mellett a művészet tapasztalata további alternatívát nyújt

¹⁰ *Uo.*, 343.

¹¹ SCHWENDTNER Tibor, *Heidegger tudományfelfogása (Az 1919-1929-es időszak írásainak tükrében)*, Bp., Osiris, 2000 (*Horror metaphysicae*), 145.

¹² *Uo.*, 144.

¹³ HEIDEGGER, *Lét és idő*, i. m., 343.

¹⁴ *Uo.*, 347.

hat-e a jelenvalólét önelvesztésével szemben? Ennek megválaszolásához közelebb-ről szemügyre kell venni, hogy mi is a művészet heideggeri megközelítésben.

Heidegger eltér az ismert, konvencionális alapokon nyugvó művészettől, a régi esztétikai formákon (alkotó, alkotás, befogadó) túlmutatva egyenesen a dolgok léteire kérdez rá, s ezáltal szeretné alapjaiban megváltoztatni a művészetről való gondolkodást. Véleménye szerint a művel való találkozás saját létmegértésben történik meg, melynek alanya a jelenvalólét. Ahogyan a létező igazsága „el-nem-rejtettségéből”¹⁵ előjön és működésbe lép, azonnal eljut az alkotó az alkotott lét autentikusságához. A heideggeri igazság-analízis szerint az igazság akkor jelenik meg, amikor a mű művé válik, viszont a művészet kizárólag csak a létre feltett kérdéssel határozható meg. Ezen alapul az a heideggeri tézis, miszerint a művészet nem esztétikai élvezetforrás, nem a szépség kifejeződése, hanem a lét értelmét célozza meg. S mivel az ember a művészettel szoros kapcsolatban áll, így az igazság valóságos megtörténéseben tölt be kitüntetett szerepet. Ehhez kapcsolódóan a következő két alapkategóriát lépteti be gondolatmenetébe Heidegger – a lét és létező fogalmának átgondolása révén –, a világ és a föld harcát. Heidegger szerint az igazság, ami létrejön, az a világ és a föld között lévő vita. Mit is ért ezalatt a szerző? A műalkotásban a felnyitás és az elrejtés egyaránt működésbe lép, s a kettő közötti feszültség, amelyet a föld és a világ szembenállásaként ír le, magának a műalkotásnak a lényegét képezi. A földben az anyag, a matéria foglalja el kellő szerepét, a világban pedig a szellem. Az igazság Heidegger szerint a tisztás (a világ, ami feltár) és az elrejtőzés (a föld, ami elrejt) közben nyilvánul meg. Hogyan is illeszkedik ebbe maga a mű, melyben az igazság átszűrődik, s annak története zajlik? Láthatólag, az igazságot a föld és az ég szüli meg a létező által, s ez akkor történhet meg, ha a föld áthatja a világot, a világ pedig fölülemelkedik a földön. Kettejük vitájában születik meg a mű egysége, azaz a mű múltéte. A művész – alkotása által – önmaga jelenvalóságában lép elő, tehát az alkotás, mellyel valami új születik, nem tárgyi jellegű, hanem a létet megragadó igazságtörténet. „A művész a mű eredete. És a mű a művész eredete. Egyik sincs a másik nélkül.”¹⁶ Tehát a műalkotás mondanivalója magából a műből megérthető, illetve a művészet valósága felismerhető a mű hangoltságából. „Az, hogy a műből előtűnik alkotott-léte, még nem jelenti azt, hogy szemmel láthatóan nagy művész alkotta. Vagy, hogy az alkotás egy tehetség teljesítményéről tanúskodik, aki így a nyilvánosság szemében tekintélynek örvend. [...] Nevezetesen annak, hogy itt történt meg a létező el-nem-rejtettsége, és hogy mint ilyen először történik meg; annak, hogy ilyen mű van,

¹⁵ Martin HEIDEGGER, *Rejtekutak: A műalkotás eredete*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán, szerk. PONGRÁCZ Tibor, Bp., Osiris, 2006 (Sapientia humana), 51.

¹⁶ *Uo.*, 9.

nem pedig annak, hogy ilyen nincsen.”¹⁷ A heideggeri szövegek értelmezése során egyrészt megállapítható az, hogy a művészet valójában magában az alkotásban van, másrészt az, hogy a művészi-lét jelentős változást eszközöl a Dasein életében. Heidegger az alkotást olyan megjelenési formaként vetíti ki, amelyben az ember ráébred önmaga léteire. Ez az emberi megnyílás a mű megnyílása is egyben, létrehozása által a létező el-nem-rejtettsége tárul fel. A műalkotás megalkotott léte nyílik ki a világ felé, s tükröződik benne saját maga világa. A mű létének, illetve valóságának tehát az emberi nyitottság, a jelenvalólét egzisztenciája az alapja. Fölmerül bennem a kérdés: bezárva marad-e a művész, miközben alkot? Természetesen nem. Tulajdonképpen rendeltetése, hogy kinyíljon és alkosson. Át kell törnie a mindennapi korlátait ahhoz, hogy teljességében élje életét, hogy elgondolkodjon sorsszerűségében, s megértse triviális kapcsolatát a világgal. „De fel tudja-e törni a világcivilizáció embere önmagától ezt az elzárkózást a küldetéses sorssal szemben? [...] Egyáltalán merészkedhet-e az ember odáig, hogy ezt az elzárkózást a küldetéses sorssal szemben fel akarja törni? Ez elbizakodottság lenne. Az elzárkózás nem törhető fel az ember által, de nem is nyílik meg az ember hozzájárulása nélkül. Milyen ez a megnyílás? Mit tehet az ember ennek előkészítése érdekében?”¹⁸ Alapvetően arról van szó, hogy az embernek át kell lépnie saját elzárkózottságán, de ahhoz, hogy ezt megtegye, elsősorban meg kellene értenie, miért is elzárkózott ő. Vajon saját inautentikusságának rabja? „De gondoljuk meg ezt most gondosabban: a fény csak akkor képes a jelenlevőt megvilágítani, ha a jelenlevő már feltűnt valami nyitottban és szabadban, és abban szét tud terjedni. [...] Bármiféle nyitottat csak a szabad szabaddá tétele tud megadni. A görögök nyelve ezt el-nem-rejttségnek nevezi.”¹⁹ Heidegger szerint ahhoz, hogy a jelenvalólét művészi alkotó legyen, el kell távolodnia a civilizált világtól, önmagába kell mélyülnie, hogy felismerje, valójában ki ő, úgymond szabaddá kell válnia ahhoz, hogy kitárlkozhasson, és ezáltal felszínre kerülhessen hangoltsága. Ahogyan a mű művé válik, felállít egy világot, létrehoz egy új teret, előállít valamit. Művész az lehet, aki megnyílik, és előhossa az el-nem-rejtettet, változik, ezzel együtt megváltoztat valamit, tehát egy történet megy végbe. Ennek eredményeképpen megállapítható, hogy a műalkotás alapja egyértelműen a nyitottság, illetve a mű működéséhez elengedhetetlenül szükséges az alkotó alkotottsága, a mű előállítása. Ha a mű létét a művészi nyitottság felől közelítem, látható, hogy ez a nyitottság az az igazság, amelybe az alkotói lét beleilleszkedik. Jelen összefüggésben az is értelmezhető, hogy a második alternatíva – az alkotás – nem egy új lehetőség, hanem ugyanoda

¹⁷ *Uo.*, 51.

¹⁸ *Uo.*, 75.

¹⁹ *Uo.*, 76.

tér vissza, mint a szorongás, az önmagát elrejtő jelenvalóléthez. Nem vitatható azonban az, hogy a Dasein az, aki konstituál és választ, és azzá válik, amivel foglalkozik, amiről a legsajátabb lehetősége szerint kíván gondoskodni.

A hagyományos művészi alkotásoknak tulajdonképpen az lenne a célja, hogy megtanítsa az embereket látni, hallani, felismerni. Igen fontos szempont az esztétikai igényeknek megfelelő befogadó valódi világában elfoglalt helye is. Heidegger véleménye szerint a legfontosabb a valóságosan működő mű, amibe az igazság úgymond belerendeződik. Művészetfilozófiájában a mű létének valóságát fejt ki a lét és létező kapcsolatának ismeretében, ezért számára nem az elkészült mű és annak befogadása érdekes, hanem a mű alkotott-létével prosperál. Filozófiájának egyedisége az esztétikai szubjektivitást kizárva azt az üzenetet hordozza, hogy a művészetet lételméleti megközelítésből szükséges értelmezni, és annak valóságát csak akkor lép életbe, ha az igazság működik benne, s általa feltárja a világot.

Összefoglalóan megállapítható, hogy az alkotói-lét megnyílásával feltárul a világ, amelyben – ahogyan a szorongásnál is – a jelenvalólét szintén segítséget kap önmaga individuumként való felismeréséhez, de ezek kapcsolódása során mindannyiszor vissza kellett térnem a Dasein rabságához, miszerint ha nincs megértés, nincs felfedés és az ezzel járó szabadság. Ehhez pedig egyetlen és egyben egyenes út vezet: önmaga megismerése. „A műnek vajon mint műnek nem arra kell-e rámutatnia, ami nem áll az ember rendelkezésére, ami elrejtje magát, ami mint önmagát elrejtő felébreszti az emberben a félelmet attól, amit nem lehet sem megtervezni, sem vezérelni, sem kiszámítani, sem megcsinálni? Megadatik-e még e föld emberének, hogy rajta megmaradva egy olyan világban való tartózkodást, azaz lakozást találjon, amelyet az önmagát elrejtő el-nem-rejtettség hangja tölt be?”²⁰

²⁰ Martin HEIDEGGER, *A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése*, ford. BACSÓ Béla = *Athenaeum: Mi az esztétika?*, szerk. BACSÓ Béla, 1991, I/1, 77.