

## Georges Bataille: Az erotika

Ford.: Duszoki Katalin, N. Kiss Zsuzsa, Somlyó György, Vargyas Zoltán. Nagyvilág, Budapest, 2001. 357 old., 1800 Ft

Georges Bataille (1897–1962) a XX. századi francia irodalom és filozófia meghatározó alakja. Műveinek ismerete nélkül vajmi kevés esélyünk van rá, hogy megértsük a század második felének francia filozófiai és irodalmi irányzatait. Írásai alapvető hatást gyakoroltak Blanchot, Foucault, Derrida, Barthes és mások munkáira, fogalmai és gondolatai lépten-nyomon visszatérnek a kortárs filozófiában. Ha fel kellene sorolnunk a múlt század második felének jelentős francia elméleteit a szexualitásról, Lacan, Foucault, Deleuze és Guattari mellett mindenképpen említenünk kellene Bataille nevét is. Mindezek ellenére magyarul egy-két novelláján és tanulmányán kívül eddig szinte alig olvashattunk tőle valamit. A most megjelent kötet először enged részletesebb betekintést a szélesebb hazai olvasóközönség számára Bataille filozófiájába.

Bataille számára az ember per definitionem valamilyen diszkontinuuus létező, akinek „megszakított-sága” [*discontinuité*] élesen elválik „a lét folytonosságától” [*continuité de l'être*]. A megszakított-ság avagy a nem folytonosság oka pedig az ember „végessége”, azaz „halandósága”. Ugyanakkor ez az emberi létezés számára határt szabó diszkontinuitás teszi lehetővé az „individualitást”, illetve „a külső és a belső” szétválasztását is. Csakhogy – és ez Bataille filozófiájának talán legfontosabb pontja – a megszakított létezőt állandó „vágó”, „vonzás” hajtja a folytonosság felé, készíti saját határainak áthágására, a „transzgresszióra” [*transgression*]. A „rajtunk kívülre”, a rajtunk kívüli másra, másokra, azaz a folytonosságra való vágy – Bataille értelmezésében – az „erotika” maga. De nem csak az erotika. Ez a

saját létünk határait meghaladni kívánó „túlzás” [*excès*] nem csupán „a szeretett lényre” való vágyakozás, de minden vallásos érzés, a „végtelenre”, a „határtalanra” vágyó „szentség” [*sacré*] paradoxona is. Vagyis a lehetetlen megkísértése, hiszen ahhoz, hogy közelebb kerüljünk a kontinuitás egységéhez, hogy túllépünk a megszakított-ságon, saját létezésünket, létezésünk alapfeltételét – a diszkontinuitást – kellene legyőznünk, ami csak és kizárólag a megsemmisüléssel lehet egyenlő számunkra. A transzgresszió így olyan tett, olyan lépés, mely valójában sohasem következik be, sohasem következhet be. A túllépés lehetetlensége, és ugyanakkor ennek mégis megkísérlése, azaz a *transzgresszió* – Bataille nem kevesebbet állít – az *erotika és a vallás közös alapja*.

A „halál” mint vég, „határ” egyszerre hozza létre a megszakítást, azaz a diszkontinuitást, és ugyanakkor – a megszakított létezés felszámolásával – a kontinuitást is. A halál így a par excellence transzgresszív esemény, amelynek során akkor és csak akkor, éppen abban a pillanatban következne be a vágyott cél elérése, amikor a célt érő maga megsemmisül. Vagyis a lét megszakítatlan teljessége sohasem érhető el a megszakított létező, az ember számára. De a vágy telosának elérhetlensége nem semmisíti meg a vágyakozást, hanem éppen ez a megvalósíthatatlanság az – mondja Bataille –, ami lehetővé teszi, fenntartja és felkorbácsolja a vágyakat. Hiszen a vágy épp a távolság miatt az, ami, avagy elenyészik, mihelyt célhoz ér. A transzgresszió így mindig valamilyen elérhetetlenhez, azaz „tiltáshoz” kapcsolódik, valamilyen tilalommal jár együtt, amelyet megszeg, ugyanakkor sohasem semmisíthet meg teljesen. Részben és ideiglenesen gyakorolhatja a tiltottat, bár soha nem szerezheti meg, érheti el végérvényesen és abszolút módon, sohasem számolhatja fel a tilalmakat teljesen – azok transzgresszív, paradox, a halálhoz kapcsolódó jellegénél fogva. A transzgresszió „nem gyengíti a tilalom sérthetetlen szí-

lárdságát, hanem mindig annak várható kiegészítése” (79. old.). Mindezek által – a transzgresszió révén – a tilalmak kitüntetetten a szexualitással, a vallással, valamint a halállal kapcsolatosak. A halál tiltásán keresztül pedig az „erőszakkal”, illetve az „öléssel”. Bataille elemzésében mind az *erotika*, mind a *vallás* közeli kapcsolatban van az *erőszakkal*, a létezésen erőszakot tevő *halállal*, amely minden *transzgresszió* alapja. Mindegyikben ugyanaz az erő, a létezés megszakított-ságán túllépni igyekvő vágy munkál. Így a transzgresszív erotika minden esetben erőszak is egyben (amire Bataille állandó példái Sade márki hírhedt szövegei), ahogyan a „szentség” is a „vallási áldozat” során manifesztálódik.

A transzgressziót Bataille „belső tapasztalatnak” [*expérience intérieure*] is nevezi (lásd még Bataille: *L'expérience intérieure*). Mivel épp a határok transzgressziója, ennek az áthágásnak a lehetlensége során tapasztaljuk a belsőt a külsőtől elválasztó „leküzdhetetlen különbséget”, vagyis lehatárolt, véges létünket. Az erotika és a szentség, a szerelem és a vallási áldozat – azaz a transzgresszió – ilyen értelemben belső tapasztalat. Bár nem is igazán tapasztalat, sokkal inkább „a lehetetlen tapasztalata” (Foucault), mivel a tapasztalat igazi tárgya – a lét kontinuitása – hozzáférhetetlen, „megragadhatatlan” minden „tudás”, „ismeret”, minden véges, halandó „öntudat” számára. Így csupán „negatív tapasztalat” lehet, melynek során nem valamilyen konkrét, pozitív ismerethez jutunk, sokkal inkább tapasztalatunk, tudásunk ellehetetlenülésével, alkalmazása során fellépő alkalmatlanságával szembesülünk. Az erotika, a vallás és a halál, avagy a vágy és a vonzás – Bataille számára – ilyen értelemben „nem-tudás” [*non-savoir*]. Hiszen a vágy és a vonzás tárgya, a kontinuitás mássága a megszakított létező számára maga az „ismeretlen” [*inconnu*]. „Isten semmi”, „felfoghatatlan ismeretlen” – írja –; éppen ezért nem is Istenről beszél, hanem „szentségről”, „isteniről” [*divine*]. A *belső*

tapasztalásban Nietzsche követve egyenesen „Isten halálának” nevezi ezt. Ezzel a számunkra megismerhetetlen, azaz semmis avagy halott Istennel pedig – Bataille kifejezésével – a „negatív teológia” foglalkozik. Bataille egyszerre érti a negatív teológiát annak klasszikus hagyományával ellentétes módon, hiszen rajta keresztül nem a létezőkön túli Istent szeretné megragadni, ugyanakkor legalább részben meg is felel ennek a hagyománynak – mely szerint bármi állítható és ugyanakkor tagadható is Istenről épp annak ismeretlenségénél fogva –, amikor például a *Madame Edward*-ban elhangzik: „Isten egy utcalány.”

A „nem-tudás”, az „ismeretlen” nem a tudás teljes hiánya, nem a tudás tagadása, sokkal inkább a „kommunikáció” lehetetlenségének tapasztalata a tőlünk radikálisan eltérő, ránk semmiben sem hasonlító, örökre rajtunk kívül maradó „másokkal” [*autres*], a „másikkal” [*autrui*]. Ezen a ponton Bataille gondolatmenete számos elemében kapcsolódik barátja, Blanchot, valamint Lévinas írásaihoz (aki szintén közeli kapcsolatban állt Blanchot-val). Bataille például a lét kontinuitását a „rajtunk kívüli” [*en dehors de nous*] „ismeretlennek” [*inconnu*] nevezi, miközben Blanchot egy „ismeretlen” [*inconnu*] „kivülségről” [*dehors*] beszél, melyet – a Bataille által mondottakhoz hasonlóan – sohasem érhetünk el, és amelyről Foucault így ír: „helyrehozhatatlanul a kivülségen kívül vagyunk”. Bataille és Blanchot számtalan művükben reflektálnak egymásra, de Bataille-nál feltűnnek Lévinas jól ismert kategóriái is (lásd például a „mások”, a „másik” vagy az „ipszeitás” [*ipséité*] *A belső tapasztalásban*).

A transzgresszió Blanchot és Derrida számára is olyan „határ-tapasztalat” [*expérience-limite*], amely egy átléphetetlen korlát áthágásának megkísérlése, ennek a kísérletnek a szükségszerűsége, ugyanakkor biztos kudarca is egyben. Ezt írja le Blanchot „*le pas au-delà*”, valamint Derrida „*pas*” terminusa. Bár a „pas” főnévként lépést jelent, de mivel a francia tagadó névmás-

nak is ugyanez az alakja, egyszerre utal a határok átlépésére és ennek a lehetetlenségére is. „Úgy akarunk túl [*au-delà*] kerülni, hogy nem tesszük meg a lépést [*pas*], és bölcsen az *immensó* oldalon maradunk”. (178. old.) A „transzgresszió – olvashatjuk Blanchot-nál – az elérhetetlen elérése, az átléphetetlen átlépése” (Maurice Blanchot: *L'entretien infini*. Gallimard, Paris, 1969. 308. old.). Avagy „minden transzgresszió egy bizonyos módon megőrzi és megerősíti azt, amin túlmegy” – mondja Derrida a *L'écriture et la différence*-ban (Seuil, Paris, 1967. 404. old.).

Ezáltal a transzgresszió mint hatar mind Blanchot, mind Derrida és Foucault számára olyan „*différence*”, olyan kiküszöbölhetetlen és „leküzdhetetlen különbség” [*différence irréductible*] (Bataille), amely semmilyen oppozíciót, kizárást vagy tagadást nem tesz lehetővé, ami „túl van a pozitív és a negatív ellentétén” (Derrida, *i. m.* 399. old.). Nem tagadja, hanem igenli, „*affirmálja*” a rajta kívüli másikat, amelyet sohasem képes magától radikálisan elválasztani, ugyanakkor – mivel végleges különbség sincs közöttük – sohasem juthat át oda teljesen. Derrida szerint olyan „kettős afirmáció”, amely nemcsak magára, de önmaga ellentétére is igent mond, nemcsak a tilalom áthágását, de a tilalmat magát is igenli, mert a közöttük lévő különbség – bár kiküszöbölhetetlen – állandóan bizonytalan és meghatározhatatlan (Derrida: *Pas*). Foucault is hangsúlyozza, hogy a transzgresszió semmit sem tagad, ezáltal semmit sem zár ki magából, nem „negáció”, hanem „nem pozitív afirmáció”, amely nem elfogad valamit avagy egyetért egy vagy több konkrét valamivel, sokkal inkább mindenféle pozitívítás, meghatározható konkrétum elbizonytalanítása, – Blanchot fogalmával élve – „kontesztációja” (Michel Foucault: Előszó a határsértéshez. In: uő.: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 76. old.; vö. Bataille: *L'expérience intérieure*). Így pedig Derrida, Foucault és Blanchot is élesen elválasztja a transz-

gressziót a Bataille által is említett hegeli modelltől, hiszen bár a transzgresszió valóban felfüggeszti az ellentéteket, mégsem lép azokon túl valamilyen magasabb egység felé, nem következik be az *Aufhebung*.

Bataille számára a kontinuitás kereséséhez, azaz a transzgresszióhoz tartozik eddig felsorolt formáin (az erotikán, a halálon és a szentségen) kívül a „szépség” és a „költészet” is: „Amikor a szépséget keressük, a törésen túl, a folytonossághoz igyekszünk eljutni, ugyanakkor menekülünk is tőle. Ennek a kettősségnek sohasem szakad vége. De ez a kettősség fogja össze és lendíti előre.” (*Az Erotika*, 182. old.)

*Az erotika* felépítését tekintve két jól elkülöníthető részből áll: az első *A tilalom és a transzgresszió* címet viseli, és tulajdonképpen ez Bataille erotika-könyve; a második, a *Tanulmányok az erotikáról*, Bataille azonos témájú recenzióinak, cikkeinek gyűjteménye. A magyar kiadás fordítói is ezen szerkezeti tagolást követve osztoznak a szövegen. *A tilalom és a transzgresszió* Dusnoki Katalin munkája, míg a tanulmányokat rajta kívül még hárman (N. Kiss Zsuzsa, Somlyó György és Vargyas Zoltán) fordították, valószínűsíthetően azért, mert ezek közül több már korábban, önállóan is megjelent. A könyv impresszuma számos érdekességet tartalmaz. Megtudhatjuk például, hogy a magyar kiadó nem emlékszik pontosan az eredeti kiadás copyrightjának évszámára (1957 helyett 58-at ad meg), valamint azt is, hogy a fordítást senki sem vetette egybe az eredetivel (pedig talán nem lett volna hátrány), s ami a legérdekesebb, a fordítók közül ketten is közreműködtek a könyv XIV., sem a magyar, sem a francia kiadásban nem létező fejezetének tolmácsolásában!

Ha közelebbről szemügyre vesszük *Az erotika* főszerzőjének, *A tilalom és a transzgresszió* című résznek a fordítását, megállapíthatjuk, korrekt, magyarul jól olvasható interpretációval van dolgunk. A magyar szöveg legnagyobb érdeme, a magyarossága, sajnos egyben a fordítás legnagyobb gyengeségének

forrása is. A probléma sokkal inkább koncepcionális, mint nyelvi természetű. Ki kell emelnem, hogy csak elvétve találkozhatunk nyelvi- leg, nyelvtanilag helyteleníthető fordítási megoldással. Ugyanakkor a fordító sokkal inkább tekinti szép-irodalmi, mint filozófiai szövegnek Bataille könyvét. Ezáltal pedig – bár végig ügyel a szöveg nyelvére, stílusára és érthetőségére – sajnos egyáltalán nem célja, hogy az azonos francia filozófiai terminusokat azonos magyar kifejezésekkel adja vissza. Persze ha a „discontinuum” melléknevet egyszer „megszakított- nak”, máskor „nem folytonosnak” fordítjuk, nyelvi hibát nem követünk el. De ha azt a szerző terminusértékkel állandóan ugyanúgy használja – miként Bataille teszi –, nem lehet egyszerre több szinonimával magyarítani, mert ezzel épp a terminus technicus azonosíthatósága, felismerhetőségevész el. A fordítás így arra sem ügyel, hogy a magyar filozófiai szaknyelv bevett és ismert fogalmait alkalmazza, ahogyan arra sem, hogy más, már lefordított Bataille-írásokkal vagy Bataille-ról szóló szövegekkel összhangban maradjon. Így például filozófiai nonszensz – és Bataille-től igen távol áll – egymás szinonimáinak tekinteni „a lét”, a „létezők”, a „létezés”, az „élet” avagy a „lény” kifejezéseket, márpedig a fordítás ezt teszi teljes következetlenséggel szinte mondatról mondatra máshogyan magyarítva a „l'être”, az „êtres”, az „existence” és a „vie” fogalmakat. Semmi sem szól amellett, hogy a „transgressiót” ne „áthágásnak” (esetleg „határsértésnek”) fordítsuk, ahogyan azt a korábban magyarul megjelent Bataille-szövegek vagy a róla szóló írások teszik. Amennyiben a transgressiót „megszegésként” értjük, mint ahogy azt *Az erotika* jelen kiadása teszi, annyit mindenképpen elérünk vele, hogy a nyájas olvasó – hacsak nem ismeri az eredeti szöveget – nem fogja tudni egykönnyen összefüggésbe hozni korábbi és esetleges későbbi olvasmányával. A „megszegés” egyedüli mentsége, hogy a fordításban ez az egyetlen következetesen azonosnak

megtartott filozófiai terminus. Ugyanakkor hosszasan sorolhatnánk azokat, amelyek áldozatul estek, azaz terminusként teljesen megoldatlanok, vagyis egyre-másra változó módon tolmácsolódnak (ilyen az „excès”, a „violence”, a „glissement”, a „dépense”, a „mettre en jeu” stb., stb.). Csak súlyosbítja a terminológiai zavart, hogy *A tilalom és a transzgresszió*, valamint a mások által fordított *Tanulmányok az erotikáról* egyes szövegei több esetben sem azonos fogalmakat használnak (az „excès” a főszövegben például számos helyen „szélsőséges indulat”, míg a második részben „túlzás” stb.). Érthetetlen számomra az is, hogy az eredeti szöveg kurzivált részeit, valamint sorkihagyásait mikor, miért és hogyan veszi, illetve nem veszi át az első rész fordítása. Mindezek ellenére a könyv ezen része is jól olvasható és érthető magyarul, ugyanakkor azok számára, akik a filozófus Bataille-ra is kíváncsiak, feltétlenül ajánlanom kell az eredeti szöveg párhuzamos használatát.

**POPOVICS ZOLTÁN**

## Mesterházi Miklós: A teletranszporterről

*Kávé Kiadó, Budapest, 2000. 140 old., 1110 Ft*

Mesterházi Miklós könyve *A teletranszporterről* (van, ki e szerkezetet nem ismeri?) veretes metafizikai problémát vizsgál, nevezetesen az „én” ki- és mibenlétének kérdéseit. A téma kortárs megfogalmazása Descartes, Locke, Hume, Butler, Reid és persze Kant nézeteihez kötődik. Változó intenzitással, de mindig ott volt a filozófiai palettán, az 1970–80-as években azonban az analitikus metafizika egyik legfelkapottabb témájává avanszált. E hirtelen támadt érdeklődés, népszerűség okát nem tudom biztosan, de gyanítom, hogy Derek Parfit oxfordi filozófus szellemes gondolkísérleteinek nem csekély része volt benne: ezek elemzése alkotja Mesterházi könyvé-

nek a gerincét is. Talán az ekkortájt végzett ún. „agyhasításos” (a két agyféltekét összekötő *corpus callosumot* elvágó) kísérletek érdekes eredményei (amelyek szerint a két félteke olykor függetlenül, egymás tevékenységéről nem tudva működik) is szerepet játszhattak a téma népszerűségében. Parfit mellett persze sokan mások is foglalkoztak az „én”, illetve a személyes azonosság kérdéseivel (például Peter Strawson, David Lewis, Thomas Nagel, Bernard Williams, Sydney Shoemaker és David Wiggins, hogy csak néhány hírességet említek), amiről több száz publikáció és több tematikus antológia (például John Perry, illetve Amelie Oksenberg Rorty szerkesztésében) tanúskodik.

A legnagyobb hatású mű a személyes azonossággal kapcsolatban mégis Parfit *Reasons and Persons* című könyve (Clarendon Press, Oxford, 1984). Ez az analitikus filozófiában szinte udvariatlanul vastagnak számító könyv (van vagy hatszáz oldal) a személyes azonosság talán legátfogóbb elemzése a XX. században. Hozzá kell tenni persze, hogy nemcsak „énünk” és azonosságunk mibenlétéről szól, hanem cselekvésünk indokairól is: az „én” értelmezésének kérdéseit egy szélesebb racionális cselekvéseméleti, illetve etikai keretbe helyezi. Mesterházi Miklós Parfitnak a személyekre vonatkozó tételeit elemzi és igyekszik cáfolni. Nos, melyek is ezek a nézetek?

Parfit szerint „énünk” lényege nem más, mint mentális állapotok (emlékeink, meggyőződéseink, szándékaink, céljaink) egymással összekapcsolódó komplexuma. Az „én” tehát mentális állapotokra redukálható, nem egyszerű és nem szubsztancia. Másfelől időbeli azonosságunk csupán ennek a mentális komplexumnak az időbeli megmaradásán áll vagy bukik. Az ifjú- és az időskori önmagunk különböző személyek lehetnek, amennyiben időskori meggyőződéseink, céljaink radikálisan különböznek az ifjúkorban vallottaktól, és az ifjúkor emlékei feledésbe merültek. Mindez azonban egyáltalán nem baj, sőt – mondja Parfit. Szerinte az „én” szubsztancialitásába és megmaradásába vetett hitünk feladásának mérle-

ge pozitív, több etikai és egzisztenciális haszonnal, mint veszteséggel jár; mi több, még valami halhatatlanság-félével is kecsegtet.

Ezek meglehetősen provokatív állítások. Nemcsak a személy szubsztancialitását vetik el, hanem ennél jóval többet. Az még, hogy nem vagyunk *kartézianus egók*, egyszerű szubsztanciák, amelyek az élet minden változásában, sőt lehetőleg a halál után is, változatlanul megmaradnak, manapság jóval kevésbé tűnik meghökkenetónak, mint lett volna mondjuk Locke korában. Az azonban, hogy lehetséges olyan helyzet (elméletben, de talán gyakorlatilag is), amelyben *nincs értelme* annak a kérdésnek, hogy egy bizonyos személy „én” vagyok-e vagy sem – ezt már jóval nehezebb lenyelni. Márpedig Parfit pontosan ezt állítja híres teletransportációs gondolatkísérletei elemzésében.

Talán itt az ideje az emlegetett gondolatkísérleteket felidézni, annál is inkább, hiszen illenék már megmondani, mi is az a teletransporter, Mesterházi könyvének címadója. Nos, a teletransporter olyan szerkezet, amellyel tökéletes másolatot készíthetünk önmagunkról. Csak beszélünk a szkennelőfülkébe, ami mondjuk olyan, mint egy fényképezőgép-automata, és a készülék testünk és agyunk minden adatát rögzíti. Ezekből az ún. replikátor azután tökéletes hasonmást készíthet itt a szomszéd utcában, vagy a világegyetem bármely távoli zugában. Olyan lényt, amelynek teste és szelleme pontosan ugyanolyan, mint az enyém: ugyanúgy néz ki, emlékei, meggyőződése, szándékai és életcéljai megegyeznek az enyémmel.

Önmagunk és azonosságunk mibenlétének vizsgálatához e képzeletbeli szerkezet sokak szerint jó keretet nyújt. Nem mindenki szerint persze; Wittgensteinnek például biztosan nem tetszett volna, hiszen amit Parfit művel a replikátor segítségével, az metafizikánk revíziója egy kitalált, tehát használaton kívüli nyelvjátékra támaszkodva. Mi több, Parfit többi képzeletbeli szcénájával, szerkezetével szemben is tehetők ellenvetések. Így például többen megjegyzik, Mesterházi is, hogy a Gonosz Agysebész mütétje (aki egyesével átoperálja

mondjuk Mesterházi agyába valaki más, például Napóleon emlékeit, hiteit, vágyait), amely még saját azonosságunkkal kapcsolatban is meg akar téveszteni, amire Descartes szerint a Gonosz Démon sem képes – fogalmi lehetetlenség. (A természetes öregedésből fakadó mentális változásoknak ugyanis nem analogonja az agysebész teljesítménye. Míg az előbbi nagyjából konzisztens mentális állapotkomplexumokon keresztül megy végbe, addig az operáció, amelynek során a Gonosz Agysebész Mesterházi ülteti Napóleon szellemét, gondolatartalmaitak egyesével kicserélve, túlnyomórészt inkonzisztens mentális állapotthalmaz-fázison, egymással összeegyeztethetetlen hiteken, emlékképeken vezet keresztül. Így Mesterházi például egyszerre rendelkezhet emlékekkel a tegnapi waterlooi csatáról, illetve a *Reasons and Persons* olvasása közben szerzett tegnapi élményeiről.)

De félretéve az ellenvetéseket, lépünk be képzeletben a teletransporterbe, és vizsgáljuk meg, igaza van-e a Parfitnak, aki szerint ennek segítségével az „énünk” mibenlétére és azonosságára vonatkozó kérdések megválaszolhatók. A legfontosabb kérdés az, hogyan értelmezzük a replikációt: a replikátorból kilépő személy vajon feltámadt énem, avagy egy hozzám rendkívül hasonló, mindazonáltal teljesen más személy, akinek életre kelése nemigen kárpótol halálomért. Parfit szerint ez a kérdés *nem értelmes*, ugyanis nincs olyan *tény*, ami különbséget tenne a két verzió között. Magyarárn nem dönthető el, pontosabban önkényes, konvencionális döntéssel mulik, hogy a replikánkat magunkkal azonos személynek tekintjük-e vagy sem. Mindez azonban nem probléma, mondja Parfit, mert ami miatt normális esetben „énünk” azonosságát fontosnak tartjuk, megőrizhető a személy és a replikája közötti kapcsolat (az ún. R-reláció, a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság) révén; ami meg nem, azt bőven kompenzálják más, az azonosság feladásából származó előnyök.

Bármilyen invenciózus is Parfit érvelése, ezt a konklúziót sokan nem fogadják el. Mesterházi sem. Ellenérveinek egy része Kantra támaszkodva

próbálja cáfolni Parfitot. Ez kézenfekvő, tekintve, hogy Parfit elmélete egyfajta általánosított hume-iánus nézetként értelmezhető. (Ezzel a stratégiával már mások is próbálkoztak, például Simon Blackburn [*Has Kant Refuted Parfit?*] Christine Korsgaard, [*A Kantian Response to Parfit*], vagy Quassim Cassam [*Kant and Reductionism*].) Kant vonatkozó Hume-kritikájának alap gondolata, hogy Hume rosszul határozta meg az „ontológiai sorrendet”: az alapvető létezők nem az atomisztikus, önmagukban álló észleletek vagy emlékképek, hanem az „ének”, individuális személyek, akiknek a létezése logikailag megelőzi az egyéni tapasztalatokat, észleleteket, egyéb mentális állapotokat. Ahhoz ugyanis, hogy a tapasztalat tartalmaz fogalmáról beszélhessünk – ami magában foglalja, hogy a világot térben elhelyezkedő tárgyak rendjeként észleljük, illetve hogy az észlelt világ folyamatai valamilyen szabályszerűséget mutatnak számunkra –, szükségeszerű olyan feltételek kielégítése, amelyek egyben lehetővé teszik az öntudatot, vagyis azt, hogy magunknak tulajdonítsuk a tapasztalatokat. Hume elmélete, amely a tapasztalatot az egyszerű érzetminőségekből képzett komplexumként fogja fel, nem magyarázza, miért észleljük a világot térben elrendezett és egymással oksági viszonyban álló tárgyak rendszereként. (Érvelése, miszerint a hasonló tapasztalatok ismétlődése váltja ki – a megszokás révén –, hogy megmaradó szubsztanciákat, fizikai tárgyakat és „éneket” tételezzünk a hasonló tapasztalatok okaiként, nem kielégítő.) Mesterházi számos, a személyes azonossággal kapcsolatos érve hasonló tézisből indul ki, nevezetesen, hogy az észlelési tapasztalatok és az emlékek olyan fogalma, amely a tapasztalatokat vagy emlékeket nem köti egy bizonyos személyhez, inkoherens.

Ellenérveit három csoportba sorolom. Kant nyomán Mesterházi azt állítja, hogy az „ént” *mint* „ént” csak egységként, redukálhatatlan, logikailag egyszerű létezőként tudjuk elgondolni, egyáltalán nem úgy, mint Parfit, aki szerint az „én” *semmi több*, mint bizonyos mentális állapotok, diszpozíciók, azaz hitek, vágyak, em-

lékek, karaktervonások komplexuma. Másfelől az „én” időbeli azonossága mellett is érvel Mesterházi, kétféleképpen: egyrészt az emlékezésre, másrészt a felelősségre hivatkozva.

A redukcionizmussal szembeni érv lényege pedig az: annak, hogy valami/valaki egyáltalán személy lehessen, szükséges feltétele, hogy „képzeletben meg tudja ragadni önmagát” (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Tudnillik „énünk” lényegéhez tartozik, hogy csak egyes szám első személyű nézőpontból ragadhatjuk meg, ismerhetjük fel. Egy bizonyos „én” csak ebből az egyvalaki által elfoglalt és elfoglalható (privilegizált) nézőpontból azonosítható. Mesterházi (és Kant) megengedi, hogy olykor (vagy gyakran, netán mindig?) tévedjünk azzal kapcsolatban, kik-mik is vagyunk, azazhogy félreismerhetjük önmagunkat, olyan vonásokat tulajdonítván magunknak, amilyenekkel nem rendelkezünk. A feltétel ugyanis csak szükséges, nem elégséges.

Parfit redukcionista személyfogalma szerint viszont egy bizonyos „ént” hiánytalanul le lehet írni pusztán harmadik személyű nézőpontból, azaz be lehet azonosítani, fel lehet ismerni valamilyen „külső” látószögéből. Ebben a leírásban persze szerepelnek első személyű mentális állapotok is. Amiből Parfit szerint az következik, hogy ha csak egyetlen replikám létezik, akkor nincs különbség a között, hogy a replika ugyanolyan, mint én voltam halálom előtt, vagy pedig azonos velem; azazhogy az én „nézőpontomat”, illetve a replikám „nézőpontját” azonosnak vagy ugyanolyannak tartjuk-e. Hiszen én és a replikám pontosan ugyanolyan tartalmú gondolatokhoz férünk hozzá, és ugyanúgy (ti. első személyű nézőpontból). Két replika vagy egy replika és az eredeti személy egyidejű létezése esetében nyilván nem lehet szó azonosságról. De a két személy ugyanolyan, tehát a replika *majdnem* olyan jó mindefféle gyakorlati és erkölcsi szempontból, mint önmagunk, és biztosan sokkal jobb annál, mintha halálunk után egyetlen replikánk sem lenne.

De tegyük fel Mesterháziával, hogy a helyzet nem így áll. Replikánk létezése sovány vigasz: halálunk esetén nem több, mint egy vadidegen sze-

mély továbbélése. Ez azonban nem érinti szükségképpen az „én” időbeli azonosságának kérdését. Hiszen abból, hogy az „ént” csak első személyű nézőpontból, logikailag egyszerű egységként *tudjuk elgondolni*, nem következik, hogy az „én” egyszerű szubsztancia. Ugyanis ha következne, akkor *a priori* bizonyítékkal rendelkeznenk arról, hogy *kartezianus egok* vagyunk, ez pedig „Egész kritikánk botrányos végét jelentené...” (*A tiszta ész kritikája*. (Ictus, Szeged, 1994–95. 327. old.) idézi Kantot Mesterházi egyetértőleg.

Mesterházi azonban összekapcsolja a két kérdést, a következő módon: Parfit redukcionista személyfogalma feltételezi, hogy a gondolatartalmak vagy emlékek „önmagukban” is azonosíthatók, azaz egy bizonyos elmére való hivatkozás nélkül, amelynek a tartalmi. Ez a feltevés szükséges feltétele annak, hogy a replikálás elvben lehetséges legyen, hogy a *replikák egyáltalán* személyként működhessenek (bár persze nem feltétlenül eredetijükkel azonos személyként).

Ezt a feltevést azonban Mesterházi az emlékezésre, illetve a felelősségre hivatkozva elutasítja. Ami az előbbit illeti: egyfelől azt állítja, hogy az „emlékezni” logikai grammatikája szerint csak saját emlékeinkre emlékezhetünk. Ezt az ellenvetést Parfit persze anticipálja, és válaszul bevezeti az ún. kváziemlékezés fogalmát. Egy személy kváziemlékezik valamilyen eseményre, ha az esemény megtörtént, valaki észlelte, továbbá az észlelő és a kváziemlékező között valamilyen oksági kapcsolat biztosítja, hogy a kváziemlékező rendelkezik a szóban forgó észlelési tartalmakkal. Az oksági kapcsolatnak nem kell „természetesnek” lennie, biztosíthatja például egy teletranszporter is. A replikák nem emlékeznek, kváziemlékezni azonban tudnak, ami a gyakorlat (erkölcsi kérdések, illetve a cselekvőképesség) szempontjából *ugyanolyan jó*, mint a valódi emlékezés. Nos, Mesterházi vitatja ezt, azt állítva, hogy a kváziemlékezés *egyáltalán nem olyan jó*, mint a valódi, sőt: azt, a látszat ellenére, semmilyen helyzetben nem helyettesítheti.

Milyen érveket hoz fel Mesterházi állításai mellett? Csak felsorolom

őket. 1. Ha nem tudom, mely emlékképeim kváziemlékek és melyek valódiak, akkor a különféle emlékképek közötti inkonzisztencia súlyos cselekvési zavarokhoz vezet. Ahhoz ugyanis, hogy cselekvési döntéseket hozzak, tudnom kell, melyik az én történetem, amit – valódi – emlékeim alapján tudhatok. 2. Ha nincs inkonzisztencia valódi és kváziemlékeim között, akkor még külön sem tudom válaszítani a kétfajta emlékeket, és emiatt nem tudom meghatározni, ki is vagyok én. Az „én” „helyét” és „alakját” (kilétét és mibenlétét) ugyanis a személyes emlékezés rajzolja ki *közvetve* – annak a nézőpontnak a rögzítésével, ahonnan az megélt bizonyos eseményeket, élményeket. 3. A kváziemlékekben nem hihetünk, ugyanis nem mi szavatoljuk a hitelességüket. 4. Nem is érthetnénk őket: gyakran képtelenek lennénk konzisztens történetbe önteni emlékképeink tartalmát, hiszen könnyen előfordulhat, hogy a kváziemlékek alapján nem tárható fel az események valóságos, vagy akár csak egyik lehetséges (azaz legalább konzisztens) kronológiája.

Ahelyett, hogy belemennék Mesterházi érveinek elemzésébe, vegyük szemügyre azt az esetet, amelyre ezek az érvek, úgy tűnik, nem vonatkoznak, nevezetesen, amikor csupán egyetlen tökéletes replika készül róluink, közvetlenül halálunk után. (Azért is koncentrálnak erre, mert a *valóságos világbeli* azonosságunk szempontjából ez az igazán fontos gondolatkísérlet – nem a többszörös replikálás vagy a Gonosz Agysebész műtétje.) Az (1)–(4) ellenvetések relevanciája itt kétséges. Parfit szerint ebben az esetben nincs értelme annak a kérdésnek, hogy a *replikánk* azonos-e velünk, vagy csak ugyanolyan. Ezért egyetlen *replikám* szerinte ugyanolyan jó, mint én lennék. (Több *replika* esetében nyilván csak az utóbbi jöhetne szóba, hiszen az azonosság logikája szerint két dolog nem lehet egy, *két replika* nem lehet azonos *velem*.)

Mesterházi szerint azonban ez sem áll. Nem világos, miért, hiszen ebben az esetben egyetlen *replikám* mentális tartalmi tökéletesen megegyeznek az enyéimmel (*ergo*, annyira konzisztensek, amennyire az enyéme azok),

és nincs más hasonmás, aki zavarná a képet (például konkurenciát jelentene mindenféle szellemi és egyéb „magántulajdonom” birtoklása, öröklése szempontjából.) Mesterházi szerint a problémák abból fakadnak, hogy *replikám* mindenképp csak kváziemlékezik, hiszen nem vele történtek meg az emlékeiben rögzített dolgok. Emiatt nem lehet replikám ugyanolyan jó.

Kétségtelen, hogy replikám csak kváziemlékezik, de miért befolyásolná ez őt tetteiben? – válaszolhatnánk Parfit alapján. Igaz, hogy a teletranszportálás esetében a tegnapi és mai „énem” gondolatai (stb.) közötti pszichológiai kapcsolatok nem olyan természetes módon maradnak fenn, mint testem folyamatos létezése esetén, de hogy ez rosszabb lenne, mint „önmagam” normális túlélése, arra Mesterházi nem ad meggyőző érvet.

Utal ugyan arra, amit Parfit a személyazonosság plauzibilis követelményeként fogalmaz meg, nevezetesen, hogy egy személy csak egy (más időpontbeli) személlyel lehet azonos, hogy ez az unicitás nem lehet kontingens, valamint nem alapulhat „külső”, az illető személy befolyásán kívülálló tényen, például azon, csináltak-e róla egy másik *replikát is*, mondjuk a Marson. E „plauzibilis követelmények” közül az utóbbi kettő egyszeres replikálás esetében sem teljesül. Kérdéses azonban, hogy plauzibilitásuk nem valamilyen kontingens tényen múlik-e, például teletranszportációs *technikánk* jelenlegi fejletlenségén. Mi több, az „agyhasításos” kísérletek mintha amellettszólnának, hogy lehetséges az „én” megosztása, mégpedig kontingens és külső beavatkozás (a két agyféltekét összekötő *corpus callosum* elvágása) révén. Másrészt Mesterházi említ olyan nézeteket is (például Bernard Williams elméletét), amelyek „énünk” megmaradása szempontjából testünk azonosságának és folytonosságának a jelentőségét hangsúlyozzák. Erre azt válaszolhatjuk, hogy kétségtelen, a test időbeli azonossága és folytonos létezése is szerepet játszik az „én” azonosságára vonatkozó hétköznapi vélekedéseinkben, de valószínűleg nem főszerepet. Erős intuíciók szólnak amelletts, hogy a személyes azonosságnak nem felté-

tele a test azonossága: ebből ugyanis az következne, hogy a testi változások (természetes öregedés, balesetek, szervátültetések stb.) a személy megváltozását is eredményeznék. A test folyamatos létezése már indokoltabb követelménynek tűnik, bár itt is mondhatunk valóságos ellenpéldákat (például a szervátültetések során van olyan időszak, amikor a test „szétszerelt” állapotban van, azaz folytonos létezése megszakad). Mesterházi tézise nem áll nagyon erős lábakon. Hiszen miért lenne olyan fontos az, hogy az emlékek tartalma *ehhez* a testhez és ne egy *ugyanolyanhoz* kötődjék. (Vagy, hogy a cselekedetet, amelyért felelős vagyok, [mostani] testem hajtotta végre, és nem egy *ugyanolyan*.) Az egyszeres replikálásról csak annyit állíthatunk biztosan, hogy *nem tudjuk*, mit gondoljunk róla. Nem tudjuk, hogy halálnak, utazásnak vagy álomnak fogjuk-e fel. Ez a negatív tudás azonban csak hétköznapi személyfogalmunk határait mutatja meg, nem szól Mesterházi mellett.

Szerzőnk további érve amelletts, hogy az egyszeres *replikálás* sem lehet *ugyanolyan jó*, mint a túlélés (azaz azonosságunk megőrzése normális körülmények között), arra az állításra épül, hogy a *felelősség* (és ezáltal a büntudat) értelmét veszti a replikák vonatkozásában. Tudniillik *raciónalisán* csak azért tekinthető felelősnek valaki (és csak olyasmért érezhet *raciónalis* büntudatot), amit *ő maga* követett el; ez pedig egy olyan *replika* esetében, aki most jött világra, nyilván semmilyen tette nem áll. Mi több, hozzátehetnénk egy szimmetrikus érvet arról, hogy Parfit elmélete alapján nehéz lenne indokolni, miért gondoljuk, *raciónalis jövőbeli „énünk” javát* előnyben részesíteni mások javával szemben. Például nehéz lenne indokolni, hogy miért inkább saját magunk túlélését preferál-nánk (egyetlen és tökéletes) replikánk életben maradása helyett.

Parfit válasza erre az, hogy mivel nem vagyunk *karteziánus egók*, és bizonyos pszichológiai kapcsolatok fennállásán kívül nincs további tény, ami biztosítaná „énünk” különböző időpontbeli azonosságát, azaz „énünk” időbeli azonossága *semmi más*, mint bizonyos pszichológiai

kapcsoltság és/vagy folytonosság, ezért a felelősség és a büntudat *raciónalis* alapja *normális körülmények között is* csak e kapcsoltság/folytonosság lehet. (Jövőbeli önmagunk preferálásának úgyszintén). Az egyszeres replikációs gondolatkísérlet Parfit-féle értelmezésének igazán fontos implikációja tehát az, hogy *valóságos esetekben is irraciónalis* lehet büntudatot érezni olyan múltbeli tettekért, amelyeket egy velem folytonos fizikai testhez kötődő személy követett el, amennyiben ezen személy és én közöttem a pszichológiai kapcsoltság olyannyira meglazult, hogy, Parfit szerint, már nem vagyunk azonos személyek. Ezt a következményt azonban Parfit egyáltalán nem tekinti elmélete *reduktiójának*, sőt. (Hasonlóképpen, jövőbeli „énünk” létezésének preferálását tökéletes és egyetlen replikánk létezésével szemben szintén irraciónalisnak nyilvánítja.)

Mesterházi válasza az, hogy noha *karteziánus egók* nem vagyunk, „énünk” azonosságának a pszichológiai kapcsoltságon, folytonosságon túl *van* egy további meghatározó jelle; az azonosság esetében fennáll egy *további tény*, amely a személy és replikája közötti kapcsolat esetén hiányzik. Ez magyarázza a személyazonosság és a replikálás közötti különbséget a felelősség szempontjából, illetve hogy miért *raciónalis* önmagunkat preferálni replikánkkal szemben.

Ez a *további tény* az, hogy mi normális személyek emlékezünk, azaz emlékeink személyesek, emlékeink tartalmai velünk megtörtént eseményekhez kötődnek. Ezzel szemben a *replikák* legfeljebb kváziemlékeznek, ami több okból sem helyettesítheti a valódi emlékezést (például a kváziemlékezőnek nehézségei vannak önmaga beazonosításával, ebből fakadóan előfordul, hogy nem tud dönteni különböző cselekvési alternatívái között, nem híhet emlékeiben, esetleg nem is érti őket stb.).

Csak hogy. Mesterházi éppen az egyetlen tökéletes *replika* szcenárió esetében nem tud elég meggyőző érvet hozni amelletts, hogy a replikálás rosszabb lenne, mint a normális túlélés. Így aztán az emlékezet és kváziemlékezet különbségére alapozni az „én” időbeli azonossága mellett szó-

lő további tény, és *a fortiori*, a felelősség (és jövőbeli önmagunk java preferálása) racionalitását igen kétséges. Így ez a vita Parfit és Mesterházi között legfeljebb döntetlenre áll.

Befejezésül néhány szó a stílusról. Kétségtelen: szerzőnk nem könnyíti meg a témában járatosnak (sőt a járatosnak sem) Parfit „prussian ágas-bogas” érvelésének megértését. Azt is mondhatnánk némi germanofóbiával, hogy sikerrel „németesített” egy igen „angol” szöveget, amennyiben munkájának, „téziseinek” a megértése is embert próbáló feladat. Az érvelés szerkezetének kihámozása után ellenérveket gyártani már szinte megkönnyebbülés. A személyes vonatkozású kiszólások, kiugrások a szövegből – a szerző intencióival vélhetőleg ellentétben – sokszor tovább nehezítik a gondolatmenet követését. Nem az emelkedett témához illő fontoskodást kérem számon (végül is a lelkünk a tét, nemde?), azonban félok, hogy egy ilyenfajta, sci-fi gondolatkísérletekkel operáló gondolatmenet esetében, a csábító ziccerek bedobása (Total Recall, Star Trek, Égi Számítógép stb.) elfedi a lényegét; nevezetesen, hogy alapvető, az „én” kiléte és mibenléte, valamint számos kapcsolódó filozófiai probléma szempontjából igen fontos műről van szó – s nem pusztán egy pihent agyú oxfordi filozófus karosszékbéli szenderegéseiről. (Amit szerzőnk amúgy egy percig sem von kétségbe, de a Parfitot csak a szerző közvetítésében ismerő olvasók meggyőzéséhez ez nem biztos, hogy elég.) Mondhatnánk, hogy az ízlések különböznek: ha a recenzens jobban kedveli az olyan filozófiai szövegeket, ahol az állítások és érvek határozottan ki vannak emelve, címkézve és lajstromozva, az az ő ízlését minősíti. (Alságosan persze, hiszen mint a Mesterházi által is oly igen kedvelt szerzőtől „jól tudjuk”, a recenzens ítélete is subjektív általános érvényűségre tart igényt.) Annyi biztos, hogy így Mesterházi az elkerülhetlennél jobban kiteszi magát az önkényesség vádjának, amennyiben korántsem mindig világos, miért éppen ezeket a pro és kontra érveket rekonstruálja a Parfit, illetve a személyes azonosság körüli igencsak

terjedelmes irodalomból. E stilisztikai kifogások azonban talán másodlagosak. Mondhatnánk azt is, hogy szerzőnk narrációs technikája, úgy tűnik, nélkülözhetetlen azonosságának megőrzése szempontjából (egy megtévesztő utalással a narratív identitás fogalmára). Egy dologban azonban nem tévedhetünk: *A teletranszporterről* egy újabb, igazi Mesterházi-mű.

AMBRUS GERGELY

## J. Horváth Tamás, Szabó Irén (szerk.): Magyarország virága

13. SZÁZADI FORRASOK ÁRPÁD-HÁZI  
SZENT ERZSÉBET ÉLETÉRŐL

*Szent István Társulat, Budapest,  
2001. 388 old., 2100 Ft*

Az Árpád-házi vagy más néven Thüringiai Szent Erzsébet életére (1207–1231) és kultuszára vonatkozó középkori források tudományos igényű kiadása és feldolgozása Johann Burckhard Mencke *Scriptores Germanicarum* című művének 1728-ban megjelent második kötetével kezdődik. Ez a gyűjtemény tartalmazza egyebek mellett a középkortól fogva *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (A négy szolgálólány vallomását tartalmazó könyvecske) címen emlegetett szöveg első nyomtatott változatát, amely Erzsébet életének legfontosabb forrásán, az 1235-ben lezárt szentté avatási per aktáin alapul. Nem sokkal később, 1770-ben jelenteti meg Pray György alapos bevezetővel a középkor legelterjedtebb, Dietrich von Apolda által az 1280-as években szerkesztett Erzsébet legendáját *Vita sanctae Elisabethae viduae* címen. Németországban Szent Erzsébet már Mencke szövegkiadását, illetve Carl Wilhelm Justi, marburgi egyetemi tanár, 1797-ben megjelent monográfiáját (*Elisabeth, die Heilige Landgräfin von Thüringen*) követően a középkorral foglalkozó, forráskritikai

szempontú kutatások viszonylag rendszeresen visszatérő témájává vált; nálunk ez csak Erzsébet királynő 1857-es magyarországi látogatása után következett be. Erre az alkalomra jelentette meg Toldy Ferenc az első magyar nyelvű Erzsébet-legenda hasonmás kiadását az 1520-as évek elejéről származó *Érdy kódex* alapján (*Legendam S. Elisabeth... Paleohungaricam... Hungarorum Reginae Elisabethae... vovet* Soc. Hung. S. Stephani, Bp., 1857.; legújabb kiadása: *A néma barát megszólal*. Szerk. Madas Edit, Magvető, Bp., 1985. 528–542. old.). Toldy forráskiadását két további követte: egy rövid *vita* Knauz Nándor gyűjtésében egy XIV. századi, prédikációkat tartalmazó kéziratból (*A pozsonyi káptalannak kéziratjai*. Esztergom, 1870. 101–103. old.) és a *Tihanyi kódex*, benne a leprosus-legenda egy változatával (*Nyelvemléktár VI.*, szerk. Volf György, MTA, Bp., 1877. 9–10. old.).

A legfontosabb források kiadását Németországban végezték el a XX. század elején. Albert Huyskens 1908-ban adta ki *Quellenstudien zur Geschichte der heiligen Elisabeth* címmel a szentté avatási eljárással kapcsolatos legfontosabb szövegeket és Caesarius von Heisterbach Erzsébet-életrajzát (*Vita s. Elizabeth lantgraviae. Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 86, 1908. 1–59. old.); 1911-ben ugyanő rendezte sajtó alá a már említett *Libellus* kritikái kiadását (*Der sogenannte Libellus de dictis quatuor ancillarum*. Kösel, München és Kempen, 1911). Diodorus Henniges adta ki a II. Frigyes császár környezetében keletkezett ún. *Zwettl-vitát*, a kultusz jelentőségének korai bizonyítékát (*Archivum Franciscanum Historicum*, 2, 1909. 250–268. old.), Leonhard Lemmens pedig két, itáliai ferences környezetből származó, történelmi-filológiai szempontból alapvető fontosságú legendát jelentetett meg (*Mittheilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda*, 4, 1901. 1–22. old.). Az utóbbiak egyike tartalmazza a „rózsacsoda” legkorábbi változatát (XIII. század második fele).

A hazai kutatás a századfordulót követően nemcsak a korábban még kiadatlan szövegek megjelentetésében maradt el (tudomásom szerint

az elmúlt száz évben mindössze Balázs Ilona közölt egy Szent Erzsébet-ről szóló prédikációt – Jacques de Provins-tól – lásd *Szent Erzsébet a XIII. századi francia irodalomban*. Eggerberger, Bp., 1930. 35–41. old., illetve további négy, ismeretlen szerzőségű, valószínűleg szintén XIII. századi prédikáció jelent meg a *Sermones compilati in studio generali Quinqueecclesiensi* című, Petrovich Éde és Timkovics Pál szerkesztette kötetben, 1993-ban), hanem a forrásfordításban is. A középkor leghíresebb, legnépszerűbb legendagyűjteményében, a *Legenda aurea*ban található Erzsébet-legendát kivéve, amely megbízható fordításban egy ideje már hozzáférhetővé vált (*Legenda aurea*. Szerk. és ford. Madas Edit, Helikon, Bp., 1990), a legfontosabb szövegek nem jelentek meg magyarul.

Nem kétséges tehát, hogy régi hiányosság pótlására vállalkozott a Szent István Társulat, amikor *Magyarország virága: 13. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről* címmel, J. Horváth Tamás és Szabó Irén szerkesztésében átfogó forrásantológiát jelentetett meg. Az antológia 11 szöveget közöl, amelyek közül az első négyet *Szent Erzsébet csodái* címmel külön csoportba rendezi. Ide tartozik a Szent Erzsébet gyónatója, Marburgi Konrád vezette vizsgálóbizottság levele IX. Gergely pápához (27–28. old.), amely a szentté avatási vizsgálat során összegyűjtött csodák első sorozatának (32–120. old.) bevezetésül szolgált; Marburgi Konrád *Summa vitae* néven ismeretes rövid Erzsébet-életrajza, amelyet az előbbi két irattal együtt küldött el a pápának (27–31. old.); továbbá a Konrád halála után felállított második vizsgálóbizottság által szerkesztett csodajegyzék (121–143. old.). A fennmaradó hét szöveg a következő: a *Libellus* (147–180. old.), IX. Gergely szentté avatási bullája (183–186. old.), egy Raymundus de Peñafortnak tulajdonított beszámoló a szentté avatási perről (189–194. old.), Caesarius von Heisterbach Erzsébet-életrajza (197–243. old.) és a szentföldi maradványainak ünnepélyes átvitele (transzlációja) alkalmából elmondott prédikációja

(247–257. old.), végül pedig Jacobus de Voragine (261–282. old.) és Dietrich von Apolda Erzsébet-életrajza (285–386. old.). A kötetet rövid előszó (7–9. old.), illetve a szentté avatással kapcsolatos forrásokat tárgyaló tanulmány vezeti be (11–22. old.), és rövid irodalomjegyzék zárja (387–388. old.).

A fordítások néhány terminológiai problémától eltekintve (például a „Landgraf”, illetve a „landgravius” helyes magyar megfelelője semmiképpen sem az „örgróf”, hanem inkább a „tartománygróf” vagy a „tartományi gróf”) színvonalasak, úgy-hogy mindössze a válogatás szempontjaihoz és módjához fűzők néhány megjegyzést. Mindenekelőtt nagy kár, hogy a jogdíj nélkül kiadható, majdnem száz évvel ezelőtt megjelent latin szövegeket nem közzé tették újra. Nagy szolgálatot tettek volna a hazai könyvtáraknak, sőt akár jó néhány külföldi könyvtárnak is, hiszen Jacobus de Voragine és Dietrich von Apoldát kivéve a többi szöveg másutt is csak nehezen található meg. Aligha zavarta volna a latinul nem tudókat, ha a magyar fordítás mellett a latin eredeti is szerepel, a középkori latin nyelv iránt érdeklődők pedig minden bizonnyal örültek volna neki.

A legfőbb problémát a válogatás világos szempontjainak hiánya veti fel. Az előszóban mindössze a következő látszik utalni a szerkesztők koncepciójára: „magyarrá fordított szövegeink a 13. században keletkeztek, és így egy kötetbe összegyűjtve, e bő, bár nem teljes válogatás talán képes az Erzsébet-irodalom keletkezését és virágba szökkenését bemutatni” (7. old.). Ha mármost az antológiában összegyűjtött forrásokkal a korai (XIII. századi) Erzsébet-irodalmat kívánták, ráadásul – ahogy az előszóból kiderül – a nagyközönség számára bemutatni, akkor egyes forrástípusok aránya eltúlzottnak tűnik, miközben alapvető szövegek hiányoznak a kötetből. A Szent Erzsébet iránt érdeklődő, de a vele kapcsolatos történelmi-filológiai kérdésekben járatlan olvasónak mindenekelőtt az fog fel tűnni, hogy a leghíresebb Erzsébet-csodáról, amelyre a képi ábrázolások közismert Erzsébet-attribútuma is

utal, egyetlen szó sem esik. Pedig a „rózsacsodát” tartalmazó rövid életrajz szintén a XIII. században keletkezett, és a Lemmens-féle fentebb már említett kiadásban, ha nem könnyen is, de hozzáférhető. Az sem látszik indokoltnak, hogy kizárólag latin nyelvű forrásokat mutatnak be a nagyközönség számára, hiszen az Erzsébet-irodalom a XIII. században korántsem csak latin nyelven szökölt virágba. Érdemes lett volna megjelölni, például, az első francia nyelvű Erzsébet-legendát, amelyet 1255 és 1271 között (valószínűleg 1264-ben) szerkesztett Rutebeuf, a század legjelentősebb francia költője (*La vie de sainte Elysabel, fille du roi de Hongrie* in: Rutebeuf, *Oeuvres complètes*. Szerk. Michael Zink, Gallimard, Paris, 1990. 2. köt., 118–225. old.). Nemcsak e hiányosságok fényében, hanem általában véve is kérdéses, miért kellett a nagyközönség számára készült, az Erzsébet-irodalom kezdeteit bemutatni szándékozó kötetbe mind a 130, a szentté avatási vizsgálat anyagából fennmaradt csodaleírást felvenni. Teljességgel elegendő lett volna egy rövid, reprezentatív válogatás közlése. A teljességre törekvő csodalista helyett bekerülhetett volna a kötetbe egy-két Szent Erzsébet-ről szóló XIII. századi prédikáció is, hiszen a prédikációk legalább annyira hozzátartoznak az Erzsébet-irodalomhoz, mint a legendák. Ugyanez vonatkozik a liturgikus forrásokra is. Mindenképp érdemes lett volna bevélogatni a „Laetare Germania” és a „Gaudeat Hungaria” kezdetű verses officiumokat és néhány ugyancsak XIII. századi himnusz (például „Novum sidus emicuit” – lásd *Analecta Hymnica*, 1897. 253–257., és 260. old., illetve *Vetus Hymnarium ecclesiasticum Hungariae*. Szerk. Dankó József, Bp., 1893).

Akármi volt is a szerkesztők tényleges koncepciója, nem lett volna hibavaló olyan bevezető tanulmányt csatolni a könyvhöz (Paul Gerhard Schmidt túlzottan szűkszavú és inkább a történész szakmának, mint a nagyközönségnek szóló áttekintése helyett), amely eligazítaná az olvasót a források keletkezésével, tágabb társadalom- vallás- és művelődéstörténeti háttérrel, illetve a rájuk vonat-



kozó fontosabb kutatási eredményekkel kapcsolatban. Minél inkább a nagyközönségnek szánták a kötetet, annál nagyobb szükség lett volna ilyen, egyúttal a válogatás szempontjait is világossá tevő bevezetésre. A történelmi kontextus és a kutatási eredmények bemutatása helyett a *Néhány szó e könyv keletkezéséről* című, mindössze háromoldalas előszó némileg félre is vezeti az olvasót, amikor a következőket írja: „Szent Erzsébet magyarországi népszerűségét tekintve érthetetlen, hogy a magyar egyházi történetírás [egyház-történet-írás?] és forráskutatás könyvünk anyagát miért hagyta eddig látókörén kívül?” (7. old.) A valóság ugyanis az, hogy ezek a források, bár nem jelentek meg magyarul, számos jelentős hazai kutatási eredmény alapjául szolgáltak. Részben ezeknek a szövegeknek az elemzésén alapulnak Lábán Antal és Timár Kálmán alapvető filológiai tanulmányai (*Az Árpád-házi Szent Erzsébet legendák irodalmunkban*. Bp., 1907., illetve Árpád-házi Szt. Erzsébet legendájához. *Ethnographia*, 21, 1910. 193–200. és 262–276. old.), Hajabáts Márta alapos forrástörténeti és szakirodalmi áttekintése (*Árpád-házi Szent Erzsébet hagyománya a német irodalomban*. Bp., 1938), Sz. Jónás Ilona történelmi életrajza (*Árpád-házi Szent Erzsébet*. Akadémiai, Bp., 1986., 1989., 1997), továbbá Klaniczay Gábor nemrégiben megjelent szintézise (*Az uralkodók szentsége a középkorban: Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*. Balassi, Bp., 2000). Azon túl, hogy jó lett volna, ha ezekről a kutatási eredményekről a nagyközönség tagjai is kapnak valamiféle felvilágosítást, legalább a bibliográfiába bekerülhettek volna, ahol mindössze Sz. Jónás és Lábán műve szerepel – egy ismét csak érthetetlen szempontrendszer követő válogatásban.

Végül néhány szó a kötet jegyzetapparátusáról. Ezzel kapcsolatban a következő mondat igazítja el az olvasót: „Arra törekedtünk, hogy jegyzetekkel ne terheljük meg túlzottan az egyébként is magukért beszélő szövegeket.” (8. old.) Nem térve ki arra a kérdésre, hogy több mint hétszáz éve keletkezett szövegek beszélhetnek-e

magukért, csak annyit említenék meg, hogy Paul Gerhard Schmidt bevezető tanulmányát nem számítva a kötetben 310 lábjegyzet található, ráadásul olyan megoszlásban, hogy egyes szövegekhez, például Jacobus de Voragine *vitájához* vagy Raymundus de Peñaforte beszámolójához egyetlen egy sem tartozik, míg Caesarius von Heisterbach életrajzához 79, a csodaleírásokhoz pedig 172. Ha a szerkesztők úgy gondolják, hogy a nagyközönség nem igényli, sőt megterhelőnek tartja a magyarázó lábjegyzeteket, jobb lett volna az összes szöveget jegyzetek nélkül közölni. Nem világos ugyanis, hogy Ceasarius életrajza vagy a csodaleírások mennyiben szorulnak inkább magyarázatra, mint Jacobus de Voragine vagy Raymundus de Peñaforte.

Természetesen mindezek a szerkesztésbeli hiányosságok egy remélhetőleg előbb-utóbb napvilágot látó második kiadásban könnyen pótolhatók lesznek, és semmiképpen sem kérdőjelezik meg annak az igen tiszteletre méltó munkának a jelentőségét, amely először tesz magyar nyelven hozzáférhetővé olyan, a legtagabb értelemben vett középkori irodalom összefüggésében is kiemelkedő fontosságú és szépségű műveket, mint a *Libellus de dictis quatuor ancillarum*.

## Novák Attila: Átmenetben

A CIONISTA MOZGALOM  
NÉGY ÉVE MAGYARORSZÁGON

*Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2000.  
299 old., 1948 Ft*

A politikai cionizmus „születése” pillanatától heves vitákat, félreértelmezéseket, ellenségességet váltott ki. Nemcsak a zsidóságot osztotta meg, de a „befogadó” társadalomban is szélsőséges indulatokat gerjesztett, s a cionizmusnak az adott politikai érdekek szerinti megítélése igen hamar a politikai eszköztár szerves részévé vált. Hol támogatandónak, hol leküzdendő, fenyegető ellenséges ideológiának bizonyult; hol a – bár törvényileg tiltott – antiszemitizmus használta álarcként az anticionizmust, hol a közel-keleti hatalmi érdekek rejtőztek a cionizmus támogatása mögött.

Ez a jelenség a Soá után, a Szovjetunióban és a szovjet érdekszférába tartozó közép-kelet-európai országokban teljesedett ki. A cionizmus 1948-tól már nemcsak az Izrael iránti elkötelezettséget jelentette, a hatalom számára azonos volt a zsidóság legkisebb önállósodási szándékával, de még a zsidóság öntudatos vállalásával is. A cionizmus ellen meghirdetett harc, melyben bárki illethető volt a cionizmus vádjával, nemcsak bármikor felhasználható, kényelmes politikai eszköznek bizonyult, hanem abban is segítette, hogy a hatalom csírájában elfojtsa a zsidó identitás bármilyen megnyilvánulását. Az „anticionista kampány” során – Magyarországon is – a pártvezetés cinikusan kihasználta a társadalomban meglévő antiszemitizmust, ennek eredményeképpen az anticionizmus sokszor az állami antiszemitizmussal vált eggyé. A kortárs visszaemlékezése szerint: „Az ötvenkettes-ötvenhármas évek nagyon nyomasztóak voltak. Félelemben éltünk. A törvény tiltotta az antiszemitizmust. De ha valaki a villamoson azt mondta, hogy »te büdös cionista«, az már nem volt bűntény és mindenki értette miről van szó.” (Bacsikai Sán-

dor: *Egy lépés Jeruzsálem felé. Múlt és Jövő*, Bp., 1997. 23. old.)

Ebbe a keretbe illeszkedik Novák Attila tanulmánya, amely a második világháborút követő évek magyar cionista mozgalmának az eseményeit és a mozgalom felszámolását tárgyalja. A kézikönyvként forgatható kötetben a szerző számos új, eddig feltáratlan forrás segítségével rajzolja meg a cionista mozgalmon belüli csoportokat és tevékenységüket 1945 és 1948 között.

Olyan időszakról szól tehát a könyv, amelyről a témát illetően szinte egyáltalán nem áll rendelkezésünkre összefoglaló munka. Magáról a politikai cionizmusról, a mozgalom alapítójáról – Theodor Herzlről – és történetéről számtalan mű látott már napvilágot, a mozgalom magyar eseményei és vonatkozásai azonban, egy-két tanulmánytól eltekintve, alig ismertek. Michael Silber és Walter Pietsch foglalkozott a vallásos cionizmus magyarországi alakjával, Akiva Josef Schlesingerrel. A politikai cionizmus itthoni kezdeteiről szól a nemrégiben megjelent *Otthonteremtők, otthonkeresők* című kötet (*Zsidó társadalomtörténeti tanulmányok*. Universitas, Bp., 2001) két tanulmánya is: Peter Haber: *Pozsonytól Budapestig – A magyarországi cionizmus kezdetei 1897 és 1904 között* és Síró Béla: *A cionizmus kialakulása a századfordulón*. Azonban – mint utaltunk rá – a cionista mozgalmak 1945 utáni historikumának a feltérképezése és felszámolásuk részletes bemutatása mindmáig hiányzott a cionizmussal foglalkozó szakirodalomból.

A hazájában magát otthon érző magyar zsidóság meglehetősen idegenkedéssel fogadta a politikai cionizmus megjelenését, mivel magáénak vallotta a környező társadalom kultúráját és nyelvét. Ugyanakkor a magyar liberális nemzetfelfogás is a magyarsághoz tartozónak tekintette a hazai zsidóságot, amely valóban mindent megtett a sikeres asszimilációért – a befogadtatásért. Még a magyar zsidóság több mint ötven százalékát kitevő ortodoxia is messzemenőig lojális volt a magyar állam iránt, és a magyar nyelv fokozott használatával a hagyományos zsidó élet újfajta magyar színezetet

kapott. Magyarországon így hamar egyértelművé vált, hogy a fellépő cionizmus nem jelenthet „szakítást” a befogadó nemzettel, és nem eredményezheti a zsidóságnak, mint különálló entitásnak a hirdetését. Ahogyan Herzl fogalmazott: „A [...] magyar cionizmus elsősorban csak piros-fehér-zöld lehet.” (13. old.)

Az első cionista egylet éppen ezért a hontalan zsidók számára akart otthon teremteni Palesztinában, *vagyis a cionizmusnak ez a fajtája nem terjedt ki a Magyarországon magukat biztonságban élő, s magyarnak valló zsidókra*. E felfogás kiteljesedésének volt jele a cionisták 1903-ban tartott első kongresszusán megfogalmazott állásfoglalás, mely szerint nem akarnak nemzetiségi jogokat, és egyúttal semmiféle olyan tevékenységet nem kívánnak folytatni, amely ellentétes a zsidó hagyományokkal. Egyértelmű volt számukra, hogy az asszimilálódott zsidóság, illetve annak „politikai” képviselője, a hitközség – nem fogadná el az asszimiláció és a felekezeti megtagadást. Ám a hitközségi vezetés az óvatos politizálás ellenére is kezdettől ellenségesen viszonyult a cionista mozgalomhoz, hiszen a cionista gondolat felbukkanása önmagában kérdőjelezte meg az asszimiláció értelmét. Ez a bizalmatlanság a harmincas években sem változott, amikor pedig – különösen a harmincas évek végétől – megnőtt a cionizmus iránti érdeklődés és rokonszenv a magyar zsidóságban. E disszimilációs jelenség mögött – ahogyan a szerző részletesen elemzi – a diszkriminációs törvények és a növekvő antiszemitizmus rejtett.

Sajnos mindezek társadalomtörténeti elhelyezése és részletesebb bemutatása hiányzik a könyvből. Pedig a kiegyezést követően a magyarországi zsidó társadalomban végbement változások, a zsidókérdés jelenléte a századfordulón és az asszimiláció bizonyult folyamata mindenképpen több figyelmet érdemelt volna. Ugyanígy, a társadalomtörténet segítségével érthetővé válhatott volna a magyar cionisták kezdetben igen „óvatos”, asszimilációs terminológiát használó politikája.

Nemcsak az említett társadalmi folyamatok bemutatása maradt el, ha-

nem a modern intézményeket, jelszavakat, közösségi létet és a zsidó identitás újfajta alternatíváját kínáló cionizmusnak mint modern mozgalomnak a rajza is. Bár a könyv egy későbbi fejezetében, az egyes cionista körök ismertetésekor a szerző néhány mondatban érinti az egyes csoportok felfogását, elhelyezve őket a cionizmuson belül, de ez, a fentiek ismeretében, kevésnek tűnik.

A könyv gerincét a magyarországi cionizmus 1945–1948 közötti szakaszának részletes eseménytörténete és a különféle csoportosulások tárgyalása alkotja. Ez a szerző azon szándékát tükrözi, hogy a cionista pártok „belső” történetét a korszak történelmébe ágyazva tárja az olvasó elé. 1945-től a cionista mozgalom elsődleges célja volt, hogy minél több embert juttasson ki Palesztinába, jöjjön 1947-ig több irányba is (nemcsak Izraelbe) folyt a magyar zsidók kivándorlása. A kivándorlásokon túl a mozgalom a palesztinai életre való felkészítést tekintette másik meghatározó feladatának, amelyhez a *Joint* hathatós anyagi támogatást biztosított. Többek közt ennek is köszönhető, hogy hihetetlen gyorsasággal épült ki a cionista mozgalom intézményrendszere az országban. Cionista ifjúsági otthonok, telepek, szervezetek alakultak 1945-ben, még szinte a romok között. Ez az intézményrendszer körültekintően gondoskodott az árván maradt gyerekek és fiatalok nagy tömegéről, akik a mozgalomban végül otthonra leltek. Ám nemcsak a fiatalokra akart és tudott hatni a cionizmus, de a baloldali cionista csoportok a magyar zsidó társadalom egészének alternatívát kínáltak.

Maga a baloldal általában is komoly vonzerőt gyakorolt a magyar zsidóságra 1945 után. Az MKP által hirdetett „egyenlőség”, a küzdelem az előítéletek ellen, az ellenállás mítosza és a Vörös Hadsereg szerepe a megszabadulásban mind-mind komoly szimpátiát váltott ki a zsidóság soraiban. Így – érthető módon – a baloldali cionista csoportok ázsiója is megnőtt. Bizonyos elemek – a kollektíva meghatározó szerepe, az elképzelt társadalom felépítésének hasonlósága (a munkásság és a parasztság mint a társadalom „alapzata”) –

mindkét mozgalomban fontos szerepet játszottak. A Hasomer Hacair, a legbaloldaliabb cionista szervezet propagandájának retorikai elemei nem sokban különböztek az MKP szóhasználatától. Éppen ezért a baloldali cionisták programja, az ún. „átrétegződés programja” nem véletlenül mutatott hasonlóságot a kommunista társadalomszemlélettel. A Ber Borochov és Artur Ruppín által megfogalmazott program a diaszpórában élő zsidó társadalom szerkezetét olyan gúlához hasonlította, amelyet széles kereskedő, értelmiségi szabadfoglalkozású réteg és csekély ipari, illetve mezőgazdasági foglalkoztatottság jellemez. Az átrétegződés programja e szerkezet átalakítását, a Palesztinában szükséges munkaerő-állomány megfelelő rétegzését, vagyis a – már a felvilágosodás óta emlegetett – egészségtelen struktúra megváltoztatását célozta.

A baloldali cionista csoportok egyhangúlag elkötelezték magukat a Szovjetunió és a szocialista rend mellett, s ennek megfelelően közvetlenül részt vettek a belpolitikai életben, bár a fő cél továbbra is Palesztina építése maradt. Az ellentmondást a következőképpen oldották fel: „számunkra, mint szocialisták számára nem lehet közömbös, hogy a világ bármely részén, de különösen Magyarországon, ahol jelenleg nagyszámú zsidóság maradt életben, milyen pártok gyakorolják a hatalmat. Így természetes, hogy nemcsak a magunk – marxista cionisták –, de az egész megmaradt magyarországi zsidóság köteletségének tartjuk a munkáspártok listájának támogatását, és a cionizmus megvalósításának legfőbb feltételét a magyar munkásság győzelmében látjuk.” (48. old.)

E politika alakulásának fő állomásait részletesen ismerteti a szerző a cionizmus és a magyar belpolitika kapcsolatát tárgyaló fejezetben, majd a „jobboldali” cionista csoportok helyzetével foglalkozik a „baloldali” politikai légkörben. A jobboldali vallásos cionista, illetve egyéb csoportok helyzete a magyar belpolitikai élet, illetve a cionista mozgalom balra tolódásával együtt mindjobban gyengült. Míg 1945-ben e csoportok támogatottsága a cionista közéletben

kétharmados volt, addig 1948-ban a márciusi cionista közgyűlést követően már alig tudták képviselni az érdekeiket. A Magyar Cionista Szövetségbe nem tartozó két „jobboldali” szervezettel, a revizionisták és az Agudat Jisrael csoportjával külön foglalkozik a szerző. Ez utóbbi ismertetése azért is oly fontos, mert a vallásos zsidóságnak a cionizmushoz fűződő viszonya s ennek szövevényes problémái alig ismertek. Az Agudat Jisrael – melyet néhány mélyen vallásos német zsidó alapított 1912-ben – azt a célt tűzte maga elé, hogy a Tóra szellemének megfelelő megoldásokat kínáljon a zsidóság egészét érintő kérdésekben. Így a szervezet kísérletet tett az egymástól elidegenedett keleti és nyugati vallásos zsidók kapcsolatának kiépítésére, de támogatta a vallásos iskolákat és a szociális létesítményeket is. Az Agudat Jisrael nem fogadta ugyan el a zsidó nemzeti otthon gondolatát (ez a rabbinikus hagyomány több tételével ellenkezett, illetve attól tartottak, hogy szekuláris állam jönne létre), de a zsidó kolonizációval egyetértettek; olyannyira, hogy a földvásárláson túl különböző intézményeket is működtettek Palesztinában.

Az Agudat Jisrael 1945 után nem rendelkezett Magyarországon jelentős társadalmi bázissal, hiszen a Soá a vidéki, hagyományőrző zsidóságot szinte teljesen elpusztította. A szervezet anticionizmusa is mérséklődött, s legkomolyabb ellenfelének immár nem a baloldali, hanem a vallásos cionistákat tekintette. Ellenérzése abból fakadt, hogy a vallásos cionisták, az Agudattal azonos alapokon (a hagyomány talaján) állva, ezt a hagyományt épp a vele ellentétes eszmével igyekeztek közös nevezőre hozni, vallásos embereként vallásatlanokkal működve együtt. Ám a vallásos cionisták és az Agudat közti vilongások tovább erősítették a baloldali cionisták pozícióit.

A cionista mozgalmat rekonstruálva a cionista intézményrendszert is részletesen ismerteti a szerző, hiszen a cionista eszmék elsősorban az intézményeken keresztül hatottak, egyetlen közösségbe kovácsolva és megfelelő alternatívát kínálva a megítélt és elkeseredett magyar zsidó-

ságnak. E kereteken belül folyt a palesztinai életre való felkészítés, a mezőgazdasági, ipari munkára nevelés. Egyértelmű volt továbbá, hogy a „plúgákban” (sejtekben) sorozás folyt, és a fiatalok félkatonai kiképzésben is részesültek.

Mire azonban ez az intézményrendszer megszilárdulhatott volna, komoly politikai nyomás nehezedett rá, ami nem hagyott kétséget afelől, milyen sorsot szán az MKP a magyar cionistáknak. A magyar belpolitikában pillanatok alatt véghezvitt hatalomközpontosítás felgyorsította a szovjetizációt, a sztálini politika hűségese átültetését a magyar belpolitikába. Sztálin 1948-ban hirdette meg anticionista politikáját, amely Szolomon Mihaelsznek, a neves színésznek és egyben a Zsidó Antifasiszta Bizottság elnökének a meggyilkolásával indult meg.

A cionista szervezetek felszámolásával egyidejűleg világos lett, hogy a párt a zsidóságnak az egyházak keretén belüli, vagyis kizárólag felekezeti formában való létezését tartja egyedül elfogadhatónak. A hitközség, mely egy jó évszázadon át a lojalitás politikáját képviselte, teljesen átvette a párt anticionista szóhasználatát, és a hitközség vezetésébe került párttagok „szolgaian” megfeleltek a hatalom támasztotta elvárásoknak. A zsidó élet tehát visszaszorult a vallási keretek közé, és a zsidó identitás egyéb megnyilvánulási formái nemcsak közvetlenül a zsidóság ellen fordítható politikai fegyverré váltak, hanem olyan eszközzé is, amely a mindig létező antiszemitizmusra építve, bármilyen politikai célból könnyen felhasználható volt. A cionista szervezetek felszámolása abba a folyamatba illeszkedik, amelyben a központi hatalom minden önálló szervezetet könyörtelenül megsemmisített, ugyanakkor a hivatalos politika részeként meghirdetett anticionizmus lehetővé tette az antiszemitizmus új, „baloldali” köntösben történő felhasználását is. Minderre azonban a szerző csak röviden tér ki, pedig a cionizmus, ha nem csak mozgalomtörténetként fogjuk fel, éppen ezáltal nyert pótlólagos jelentőséget.

Novák Attila könyve nemcsak témájában hoz újat a magyar zsidó tör-

ténetírásban, de érdekéknél tudható be az is, hogy a magyarországi cionizmus eddig alig ismert fejezetét nemcsak magyar forrásokra, hanem izraeli levéltári anyagokra támaszkodva vázolja. A részletes eseménytörténet – a szélesebb társadalom- és politikátörténeti összefüggések bemutatása nélkül – azonban felettebb mozaikszerű képet ad a magyarországi zsidóság és cionizmus kapcsolatának a múltjáról.

■ GANTNER BRIGITTA ESZTER

## Jánossy Ferenc: Mérés, trend, evolúció

Szerk. Bekker Zsuzsa. Aula Kiadó, Budapest, 2001. 172 old., 1990 Ft

Jánossy Ferenc a hatvanas években közreadott két könyvével (*A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere*, 1963.; *A gazdasági fejlődés trendvonala és a helyreállítási periódusok*. Közgazdasági és Jogi, Bp., 1966.) és a nagy vihart kavart kvázicikkkel (Gazdaságunk mai ellentmondásainak eredete és felszámolásuk útja. *Közgazdasági Szemle*, 1969. 7–8. szám, 806–829. old.) előbb a hazai közgazdász szakma, majd a marxista kutatók, újabban egyetemi oktatók, közírók nemzetközi hálója érdeklődésének középpontjába került. Könyveit, cikkeket akkortájt a társadalmi-gazdasági fejlődés kérdései iránt érdeklődő laikus közönség is olvasta, itthon és külföldön egyaránt.

Jánossy társadalmi státusát meghatározta, hogy apja korai halála után anyja férjhez ment Lukács György filozófushoz. Lukács döntései a nevelt fiú életútját is meghatározták. Előbb Bécsben tanult, majd Berlinben, amikor nevelőapját a mozgalom a weimari köztársaság utolsó éveiben Németországba küldte. Egészen kiskorától izgatták a mechanika és a mérés problémái, ezért a vándorút során műszaki iskolákba járt.

Hitler hatalomra jutása után a család a Szovjetunióba menekült. Jánossy egy nagy moszkvai gépgyárban

lett beosztott mérnök. Itt szembesült a pazarlással, az erőforrások rossz hatásfokú kombinációival. Láta, hogy a mennyiség hajszolása közben romlik a minőség, a tartósság, hogy a fejlettséget nem lehet tonnakkal vagy darabszámokkal mérni. A gyári munka nem tartott sokáig. A háború kitörésekor sok ezer Németországból érkezett emigránssal együtt Jánossyt is letartóztatták és elítélték, így a létező szocializmusról szerzett tapasztalatait a Gulag egyik munkatáborában szaporíthatta. Innen életre szóló testi károsodással Varga Jenő, a világhírű kapitalizmuskutató (a nagy hatalmú belügyi népbiztos, Berija kártyapartner) segítségével szabadult. A háború vége az Ural egyik hadigyárában érte, ám 1946-ban, amikor a mozgalom Lukácsot Magyarországra küldte, ő is hazatért.

A mérést, a mechanikát kedvelő Jánossy érdeklődését már korábban felkeltették a marxista újratermelési témák, illetve Marx nézetei a gazdasági fejlődésről. Amikor ilyen hajlamait követve az ötvenes évek elején az Országos Tervhivatalba került, a harmadik délibábos magyar növekedési és iparosítási hullám éppen megtorpant. Az első és második hullám Németország oldalán világháborúba torkollott. A harmadik próbálkozás csődje a „béketábor”, vagyis hadi tábor tétovázásához, Sztálin halálával aztán az eredeti tervek teljes összeomlásához vezetett.

Jánossy Ferenc e helyzetben a jó mérnök aprólékos gondosságával és szorgalmával látott hozzá az ország valóságos helyzetének meghatározásához. Érdeklődése eleinte annak szólt, miért is él szembeszökő nyomorban az olyan ország, amely azt állítja magáról – mint ma is –, hogy gyönyörűségesen fejlődik. A propaganda szerint akkorra már lehagyta környezetét, és majd kétszerte gyorsabban növekedett, mint a fejlett nyugati államok. Hát akkor miért és hogyan jön létre és születik folyton újjá a jó egyéni teljesítmények és a büszkén hirdetett eredmények ellenére a késés, a tömeges elmaradottság, a gyakorlati analfabetizmus, a butaság és a gondolati restség fulasztó mocsara, Ady Endre magyar ugara?

Felette kínos időszakban dolgozott és kutatott, amikor – mint ma is – a politika, a kormány, a statisztika és az egyéb hivatalok ügyeskedő hazudozásait meglehetősen meddőnek és reménytelennek látszott közelebről méregetni és helyrebillenteni. Teljesen új és töretlen utakat kellett keresnie a valóságos helyzet megismerésére és szabatos leírására. Érdekes hát megint olvasni írásait. Tanulságosan leplezik le a kvázifejlettség és a valódi lemaradás együttesét. Félő azonban, hogy most már az egykor oly könnyen megsértődő miniszterek, valamint a lelkes ifjúság számára se perdöntő a tudomány ítélete. (Tölgyessy úr például nyomtatékosan eltanácsolta az értelmes magyar embereket az ilyen vizsgálódó és bíráló tevékenységektől. Ma még a kormány is fűtyül a saját döntéseire, hisz nem vezet könyvet üléseiről és vitáiról. Ha meg kellemetlenné válik valami régi intézkedése, akkor azt úgy 50, esetleg 80 évre titkosítja, s ezzel aztán kész is a leltár. Az önbecsapás és a struccpolitika széles és pimasz eszköztára talán változott valamelyest. Léte, vaksága és elvakultsága, képes ígéretekkel teljes álmodozása azonban változatlan.)

Kidolgozva a gazdasági fejlettség mérésének új, pontos és jól ellenőrizhető módját, Jánossy szabatos leírását adta a növekedés mértékének. Ez volt első emlékeztető teljesítménye és a gazdasági mérés kérdéseit tárgyaló könyve, amelyben rendbe rakta a világ országainak valóságos rangsorát (Jánossy, 1963). Lehetetlenné tette a további ábrándozást és ködevést, legalábbis az akkori politika és politikusok számára. Azóta sajnos megtanultuk, hogy nálunk ezt minden rezsim hajlamos újra elkezdni, és addig folytatja, míg csak fálnak nem megy.

Ekkor nekiállt, hogy a megbízható mérés mutatta tényleges növekedés világos elméletét is megteremtse. A gazdaság valóságos hajtóerejét, az igazi fejlődés mibenlétét és problematikáját vizsgálta (Jánossy, 1966, és *Az akkumulációs lavina megindulása*. Magvető, Bp., 1979). Elmélete nem volt rendszerspecifikus, gondolatai és eredményei tehát túlmutattak a piac és a terv ellentétének kopott sablonjain. Mindezért váltak írásai és gon-

dolatai nemzetközileg ismertekké, és hatottak már a hatvanas évektől kezdve.

Többi, rövidebb és alkalmibb írása, melyet Bekker Zsuzsa biztos kézzel válogatott össze, szintén célba talált. A látszólagos fejlettség bírálata, az evolúció valóságos lehetőségeinek feltárása ma is éppen olyan égető (és mellőzött) kérdés, mint amikor cikkei, a nyolcvanas évekig bezárólag megjelentek. Ha itt és most személyét és gondolatait felidézve mégis egy-két nézetének szélesebb és következetesebb kifejtését próbálom szavakba önteni, azért teszem, mert kutatása folytatható, sőt nagyon is folytatandó és időszzerű.

Jánossy rendszerbírálatainak egyik központi tárgya volt az erőltetett iparosítás hibáinak és mulasztásainak feltárása. Ez ma szinte közhely, és meghaladottnak tekintett hiba. De az ipar túlzott növekedése, az erőforrásainkat, tárgyi tudásunkat és megszerzett gyakorlatunkat meghaladó nehézipari fejlesztés és fegyverkezés káros hatása nem csak az volt, hogy következtében szükségszerűen és gyorsan romlott a határfok. Persze az ország lemaradását még a szent tehéneknek számító ágazatokban is csak tovább növelte a hatékonyság hiánya és elmaradása.

A hiba azonban mégis mélyebb. Ez a jelenség nemcsak az iparra, hanem mindenre és bármire vonatkozik. Igaz, az ipar gyors növekedése együtt járt mindenfajta szolgáltatás, utazás, oktatás, lakás, egészség és kényelem elmaradásával. A Terhivatal még a nyolcvanas években is vitéző ellenállt a kommunikáció gyorsabb fejlődésének, mivel Csikós Nagy Béla és árhivatalának maradi árrendszerre minden modernebb igyekezetet gazdaságtalannak mutatott. A mértékelen fegyverkezés a szolgáltatás leromlását és nyomorát hozta.

De azóta már azt is tudjuk, hogy bármi és minden, amit akármilyen központi hatalom kiemelten kíván fejleszteni, s ezért a gyors növekedés ösztönzése mellett az árak és nyereségek támogatásával is előmozdít, biztosan kártékonnyá válik, és alapjában támadja meg a gazdaság egészét. Az ilyen tevékenység, még ha a legújabb vívmányok lelkes támogatása,

vagy akár a mélymagyar létfeltételek őszinte nemzeti megmentésének igyekezete áll is mögötte, egyszerű és alapos kútmérgezéssel egyenértékű.

Mindezzel ugyanis alapjaiban hamisítja meg az ország öntudatát és önismeretét, önértékelését és árrendszert. A valóságosnál jobb bizonyítványt ad annak, amit a központi hatalom szeret és dédelget. Ezzel hátterbe szorítja azt, amit mellékesnek vagy akár csak másodrendűnek tekint. Miután azonban az ország gazdasági ágai szorosan összefüggenek, végül azt az ágat is tönkreteszi, mégpedig alaposan, amit pedig a legfontosabbnak tart, és kiemelten szeretne fejleszteni.

S ha valaki netán még mindig nem hajlandó elhinni ezt a gazdaságmatematika által felfedezett és Oscar Lange által bizonyított igazságot, akkor gondoljon csak a hadseregünkre költött temérdek milliárdra, valamint arra, hogy ugyanezen milliárdok szembetűnő hiánya az oktatás és egészségügy terén mennyire csorbitja magát a honvédelem határfokát is. A műveletlen és beteg katona nem jó katona. (Vagy csak arra figyeljen, mire fogjuk vagy tudjuk majd felhasználni a megáhitott Mig és Gripen gépek egyvelegét a géprablások korában. Ezek a bajkeverőgépek úgy kellene az országnak, mint ablakos tótnak a hanyatt esés. Légterünket komoly támadás ellen nem képesek védeni, a szórványos légtérsértés ellen pedig egyszerűbb, olcsóbb és főleg hatásosabb eszközök ismertek.)

Az elemzés másik sajátossága, hogy Jánossy lebecsüli a növekedés ciklikus alakulásának veszélyeit. Tudta ugyan, és pontosan le is írta, hogy a beruházások túlhajtása miért és hogyan válik eredménytelenné és pocsékolóvá. Mégis túl közelről érintette 1956 összeomlása, semhogy azt politikai baj helyett annak fogta volna fel, ami valójában volt. Gazdasági válságnak, amely persze végsőkéig élezte a politikai meghasonlást is. Ebben az időszakban az 1929–1933-as és a háborús konjunktúra által némileg eltartott 1941–1945-ös bajok jelentkeztek újra az addig is szokásos 12 éves rendszerességgel. Az 1953–1957 közötti évek válságát az-

tán további ciklusok is követték.

Csak a prágai tavasz 1968-as vérbefojtása, a lengyel szükségállapothoz vezető 1980-as év és a Szovjetunió 1992 körüli gyorsuló bomlása győzte meg arról Jánossyt, hogy a magyar statisztika jelentéseiben nemcsak a szintek és ütemek hamisak, hanem az ingadozásokat váltig tagadó, a bajokat nem feltárni, hanem mélyen rejtgetni kívánó igyekezet is mérgező. Ez ma, amikor feltűnni látszanak, persze vadonatújnak tetsző politikai köntösben, a mostanára ismét igen időszzerű gazdasági lassulás ismétlődésének első jelei, külön figyelmet érdemel.

Remélhetőleg ez a válságperiódus az eddigieknél enyhébb lesz. Mivel a hosszú, úgynevezett Kondratiev-féle gazdasági hullámnak nem hanyatló, de felfelé tartó, emelkedő ágában kerül rá sor, ebben valóban reménykedhetünk. Csakhogy a volt keleti tömb korántsem rendezte el még technikai és energetikai lemaradásának jó részét, ahogyan azt a nyugati országok a hetvenes évek közepének nagy ijedtsége után megtették. Távfűtésünk például egészében még mindig tervszerűen működik, azaz nem a hőmérséklet, hanem a naptár szerint fűt, és többnyire még mindig az utcát. A többi energetikai és anyagmozgatási fajlagosról és fajtalanságról meg éppen Jánossy könyve kapcsán fölösleges külön is panaszkodni.

Ugyanis Jánossy általános rendszerkritikája – amely tehát korunk valamennyi rendszerét érintette – éppen a minőség és a határfok általános romlásából indult ki. A pocsékolásnak számtalan területét leplezte le – talán a kelleténél kissé jobban bízva a verseny és versengés gyógyító erejében. Nem számolt a monopolizálás és maffiasodás terjedésével. De már látnoki biztonsággal és élesen maró humorral soha nem a gyártott cipők számát, hanem a velük bejárható cipőkilométerek mennyiségét tartotta a döntőnek. Ezzel egyformán és egyszerre marasztalta el az összes látszateredményekre támaszkodó propaganda-társadalmat. Nem csak annak nyitját mutatta meg, miért élünk az egyre nagyobb és színesebb reklámok és hirdetési kampányok el-

lenére egyre rosszabbul az elmúlt évszázadban, hanem azt is, merre kell a kijáratot keresni az általános degradációból.

Ha azonban a tartalmilag gondosan összeállított kötet dilettáns és csúnya címlapját vesszük szemügyre, arra a szomorú következtetésre kell jutnunk, hogy a minőség forradalma még nem dörömböl az ajtón.

**BRÓDY ANDRÁS**

## Kemény István (szerk.): A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság

*Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely,  
Budapest, 2000. 197 old., 1480 Ft*

A kötet hat írása öt különböző vizsgálati módot jelenít meg. Kemény István bevezető tanulmánya az elmúlt száztiz év társadalom- és gazdaságstatisztikai adatokkal leírható változásairól ad számot elsősorban az OMKSH 1893-ban végrehajtott cigány-összeírására, valamint az általa vezetett 1971-es és 1993–94-es kutatásokra támaszkodva. Kállai Ernő egy budapesti cigány vállalkozók közt 1998-ban készített interjúorozat sokirányú tanulságairól számol be. Fleck Gábor, Orsós János és Virág Tünde egy Partosnak nevezett, korábban svábok, később betelepített székelyek dominálta falu beás cigány közössége életének és kapcsolathálójának leírását adják, Gilvánfa leírásakor alkalmazott módszerük gazdagításával. Hajnal László Endre művelt antropológhoz méltó riportot írt – részt vevő megfigyelésre és célzott beszélgetésekre támaszkodva – üzletelő, budapesti, tekintélyes oláh cigány családokról, arról, hogyan használják etnikus kapcsolatrendszerüket üzleti hálózatként, és ugyanakkor hogyan kísérti őket az, hogy felforgassák e közösség hagyományait vagy

szakítsanak velük. Lakatos Elza hasonló riportot készített ugyanebben a társadalmi környezetben az (oláh) cigány régiségkereskedőkről.

Az utolsó tanulmányban Prónai Csaba okos elemzését adja annak a kultúranropológusok közt zajló vitának, amely azután bontakozott ki, hogy Aparna Rao sikerrel terjesztette el a „peripatetikus közösségek” fogalmát, és így általános értelmezési keretet adott arra, miért és hogyan tudnak endogám vándorló közösségek időszakos szükségletek kielégítésével rendszeres és sikeres kapcsolatba lépni tartósan strukturált (s ezért merev munkamegosztású) közösségekkel. A párizsi káldeás cigányokkal állandó kapcsolatban élő és őket leíró Patrick Williams külsődlegesnek érzi a különböző cigány közösségek elemzését ökológikus séma szerint, s az egyes csoportok történetileg változó kultúrájának, a dolgok e kultúrában történő sajátos értelmezését tartja elsősorban elemzendőnek.

A szerzőket láthatóan – kit-kit a saját szakmája, kutatási területén fölvetődő kérdések kapcsán – érdekli a cigány emberek és közösségeik sorsa: miből tudnak megélni, a többnyire lovari származású oláh cigányok a gazdaság mely területein és milyen formák közt tudják folytatni kereskedő hagyományait; a különböző hagyományú cigány csoportok közösségként való elkülönülése hogyan él tovább, s volt-e, lesz-e ezekből cigány politikai közösség. Ami nem érdekli őket, az a láthatatlan gazdaság. Nem mintha nem tennék világossá, hogy az alkalmi munkára kényszerülő szegényemberek általában nem bejelentve dolgoznak, hogy a zöldeggel, virággal, használt gépkocsival, sebtében felújított lakásokkal, régiségekkel, műkincsekkel kereskedők nemcsak jövedelmüket, de gyakran tevékenységüket is eltitkolják. De hát a gazdaság ezen területein nem csak a cigányok (és általában nem is elsősorban a cigányok) a láthatatlan gazdaság szereplői. Az egyes üzletkörök elemzése, a cigány és a nem cigány szereplők gazdasági szerepei esetleges különbségeinek felmutatása kellene ahhoz, hogy a könyv címben jelzett tárgyról szóljanak a szerzők. Am őket nem a gazdaság érdekli, ha-

nem a cigány emberek élete és boldogulása.

Van azonban a kérdéseknek egy dimenziója, ahol mégis kitüntetett jelentőséget kap a szerzők – elsősorban Kállai Ernő és Hajnal László Endre – szemében az a kérdés: bejelentve, a hatóságok és a teljes nyilvánosság előtt vállalva viszik-e üzletüket az érintettek. Ez pedig a deklásszálódás, avagy a tartóssá tett siker dimenziója. Akadnak olyan (magyar) cigányok, akik a nyolcvanas évek kényszereitől és lehetőségeitől hajtva szabályosan bejegyzett (virág-, zöldeggel- vagy régiség-) kereskedővé váltak, és a kilencvenes évek összevagdott piaci viszonyai között kényszerültek arra, hogy legális üzletüket föladva, személyes kapcsolatrendszerükbe kapaszkodva és a „vonal alatti” kapcsolatokat építgetve tartsák fenn egzisztenciájukat. Ők legalább gyermekeik számára őrzik a vágyat, hogy újra biztonságban, bejelentve kereskedhessenek. S vannak olyan sikeres cigány vállalkozók is, akik a megnövekedett üzleti méretek miatt vállalják azt, hogy bejelentett, könyvelőt alkalmazó, a bevallott jövedelmekért adózó, másokat foglalkoztató cégek tulajdonosaiként lépjenek a nyilvánosság elé. Ezzel persze elkülönítik magukat saját közösségüktől, intézményesítik főnöki szerepüket, és láthatóvá teszik azt a törekvést, hogy gyermekeiknek átörökíthető „polgári” egzisztenciát teremtsenek. (Persze talán nagyobb léptékben, mint a nem cigány vállalkozók, forgalmuk és elsősorban szezonális alkalmazottaik zömét továbbra is eltitkolják.)

A kötet olvasójában elkerülhetetlenül fölmerül a kérdés: kikről is beszélnek a szerzők, amikor a cigányokról szólnak? Hiszen nyilvánvalóan más sorsú és más kultúrájú emberekről beszél Kállai Ernő a budapesti cigány vállalkozókkal készített interjúk alapján, mint a félrezerváltumban élő beás cigányok kényszerű közösségét leíró Fleck–Orsós–Virág trió, vagy mint a budapesti, nem egyszerűen létük biztosítására, hanem sikerre áhítozó oláh cigányok szokásairól beszámoló Hajnal László Endre és Lakatos Elza. E két utóbbi írás – de csak ez a kettő – fölfogható a cigánysággal foglalkozó antropoló-

gusok közt folyó vitához fűzött adalékként. Olyan saját kultúrájú, ideologikusan is megerősített azonosság-tudatú (tehát „képzelt”) közösségről szólnak, amelyik endogám, magához idomítja a vallási hiedelmeket és rítusokat, újratermeli sajátos intézményeit – a patrónust, az üzlettársként elfogadott ügynököt, a nemi és a hierarchikus szerepek elválasztottságát és az e szerepekkel járó kötelezettségeket –, köztük a krist, a közösség rendjét felügyelő „bírósgót”. (Persze a „nagymenők” keresik az utat, hogyan szabadulhatnának e kollektivista rend kötelezettségeiből, ezért merül föl a Kanadába kivándorlás gondolata is, és a „pitiánerek” megpróbálnak kis előnyöket kicsikarni a közösségi szabályokból és a szolidaritás kényszeréből. Ám az eróziót okozó mozgások minden rend velejárái.)

Sajátos kultúrájuk van a faluszéli Bodza utcába beszorult beás cigányoknak is. Ám ez a kultúra legföljebb erőltetetten rokonítható azzal, amit Hajnal László Endre vagy Lakatos Elza a pesti oláh cigányokról, illetve Williams a párizsi káldeásokról leír. (S erőltetett lenne rokonításuk a Michael Stewart által bemutatott falusi oláh cigány közösséggel vagy bármely „nem élelmiszertermelő nomád” csoporttal is.) Őriznek előítéleteket az egyes nemzetségekkel kapcsolatban, főnnáll (bár valószínűleg gyengül) a részleges vagyonszolidaritás, a reciprocitás és az esetleges segítségének gazdag hálózata, és működik (bár már csak az utca felső végén) a nagycsaládi közösség s a közös nevelés. Ám az öreg szülők, köztük asszonyok által is gyakorolt magatartáscenzúra egész más természetű kontrollt jelent, mint a kris, és a csoport tagjaiban föl sem merül az önálló (és presztízzsel rendelkező) egzisztenciák (vagy legalább az erre utaló látszatok) kialakítására való törekvés, ami pedig az oláh cigányok fontos mozgatója. Ahogy az élet körülöttük átalakult (például a sváb parasztságot megkritikálták), a szolgáltatókért elnyert leereszkedő gondoskodás és az erdei melléktermékek hasznosítása helyett (és mellett) a szolgáltatási készséggel elnyerhető bérmunkás státusok válnak a megélhetés alapjá-

vá és karriercéllá. Endogámiájuk is inkább kényszerű, mint vállalt. Ha úgy adódik, házasodnak nem beásokkal: magyarokkal vagy az oláh cigányok fő áramlási útjairól leszakadt („lemorzsolódott”, közösségvesztett) cigányokkal. (S ez a partner részéről jelent vállalat, mert – állítólag – az endogámiára törekvő oláh cigány népcsoport még inkább elfogadja a nem cigányokkal való házasodást, mint a más cigánynak tekintett csoportok tagjaival.)

Kállai Ernő zömmel romugro vállalkozókat (többnyire önfoglalkoztatókat) mutat be, s meg sem kísérli valamilyen közös kultúra hordozóként avagy egy sajátos közösség tagjaként ábrázolni őket. Közgazda elemzőhöz illően az egyéni élethelyzeteket, vállalkozói utakat és helyzetértékeléseket osztja típusokba, és az így megalkotott másodlagos csoportokat (kényszervállalkozókat, családi hagyományok folytatóit, az 1989 utáni szabadpiaci lehetőségek kihasználóit, politikai múlt révén közeget váltókat) jellemzi fogalmilag és érzékletes interjúrészletekkel. Maguk az interjúalanyok utasítják el azt, hogy valamilyen cigány közösséghez tartozónak tekintsek őket. Sőt: zömmük idegesíti, hogy divatba jött a cigányokról szóló – protektív és lesajnáló – beszéd. Van ebben nyoma a volt zenész cigány leszármazottak arisztokratizmusának (akiket már a cigányzene fogalmának megváltozása is felháborít), az igyekvő polgár dühének (hogy ne mossák egybe a magát elhagyó szegényemberrel), a roma politikai közösség elleni tiltakozásnak (mert az a roma nyelv és az oláh cigányok felértékelődését is jelenti), de legfőképp a félelemnek. A cigánykérdés napirenden tartása, összekapcsolása szélsőséges szociális problémákkal, bántó és a polgárosodni vágyók számára veszélyes előítéletek megerősítéséhez vezet. Legfőképp pedig: ezek az interjúalanyok abban az értelemben nem cigányok, ahogy ezt a szót használni szokták.

A cigánypolitika és a cigány politikusok szinte megoldhatatlan problémája, hogy van-e és mit jelent a cigány identitás. Hisz vannak, akik számára ez származási esetlegesség,

amit, mivel a cigány szó életformát vagy néprajzilag jellemezhető sajátos kultúrát is jelent, kár lenne hangsúlyozni (a magyar cigányok zöme nem is fogadja el, hogy etnikai rokonságuk lenne az oláh cigányokkal vagy a beásokkal). Vannak, akik számára a cigányokra és „parasztokra” bomló világ természeti adottság, és ebben a világban természetesen más arcunkat mutatjuk a cigányoknak, és mást a nem cigányoknak (az antropológusok is rendre hangsúlyozzák, hogy a mimikri mennyire része a cigányok [?] üzleti taktikájának). És vannak, akik szemében a cigányság emancipálódásra váró közösség, amelynek sorsa az ő sorsuk is.

De nemcsak a politikának, közösségi életünknek, előítéleteink karbantartásának gondoljai fakadnak abból, hogy igen heterogén emberi sokaságot jelölünk a cigány szóval, hanem a leíró társadalomtudományoknak is. S nemcsak – s nem is elsősorban – a statisztikus vagy a mintavételt végző szociológus problémájáról van szó, hogy kit is tekintszen cigánynak, hanem arról, hogy akiket cigánynak tekintünk (vagy akik elfogadják, hogy ők cigányok), milyen közös ismérvek alapján tekintjük egy csoport, egy közösség(?) tagjainak?