

Vitae Sanctorum Aetatis Conversionis Europae Centralis (Saec. X–XI) – Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth– Eleventh Centuries)

Edited by Gábor Klaniczay, translated by Cristian Gașpar and Marina Miladinov with an introductory essay by Ian Wood Central European University Press, Bp. – New York, 2012. 418 p., \$55.00 / €50.00 (Central European Medieval Texts Series, vol. 6)

A Közép-európai Egyetem munkatársainak köszönhetően számos középkori forrás látott már napvilágot latin–angol kétnyelvű kiadásban. A jelen kötet nem egyetlen nagyobb terjedelmű forrást ad közre, hanem a X–XI. századi közép-európai egyháztörténet fontos forrásai közül válogat: a cseh Szent Vencel és Szent Adalbert, a lengyel földön megölt öt remete testvér, a felvidéki Zoerard és Benedek remete, valamint a dalmáciai Gaudentius, Osor püspöke történeteit, legendáit olvashatjuk gondozott kiadásban. Az öt remete testvér történetét leszámítva ebben a kötetben jelennek meg először angol nyelven. A magyar olvasó érdeklődéssel figyelhet föl a kötetben közölt források magyar vonatkozásaira, és helyenként párhuzam is vonható a külföldi és a magyar szentek legendái között.

A bevezetőt Ian Wood, a kora középkor ismert brit kutatója írta. Széles körű áttekintést nyújt, amelyhez Querfurti Brúnóval kapcsolatban van néhány hozzáfűznivalóm. Brúnó korának neves hittérítője volt, 1009-ben ő is vértanúhalált szenvedett. Miközben megírta több mártír pálya-

társa legendáját – Szent Adalbertét, illetve az itt olvasható írást az öt remete testvér haláláról –, róla magáról nem maradt fenn hosszabb életrajz. Írásaiban önmagáról is írt ugyan, utazásainak kronológiája azonban nem rakható össze pontosan. Ezért fontos kutatási feladat élettörténetének rekonstrukciója.

Wood bevezetőjében az áll, hogy Brúnó a II. Henrikhez írt levelében kritizálta a Boleszlávval szembeni Ottó-kori (*Ottonian*) politikát („wrote a savage critique of Ottonian policy towards Bolesław Chrobry, which he addressed to Henry”, 15. old.). Az *Ottonian* jelző itt megtévesztő, hiszen Brúnó nem a korábban uralkodó Ottók, hanem a kortárs II. Henrik király Boleszláv elleni háborúját rosszalotta. II. Henrik elődje, III. Ottó még jó kapcsolatot tartott fenn Boleszlávval. A magyar olvasónak érdemes tudnia róla, hogy Brúnó II. Henrikhez szóló teljes levele magyar fordításban is elérhető (Querfurti Bruno levele II. Henrik német királyhoz. Ford. Szabó Pál. Hittérítő és pogányok. Querfurti Brúnó – egy vértanú Szent István korában. *Belvedere Meridionale*, 24 [2013], 4. szám, 137–142. old.).

Brúnóval kapcsolatban érdemes emlékeztetni a litván Darius Baronas cikkére, amely számba veszi a halálára vonatkozó forrásokat. A kötetben nem találtam rá hivatkozást. Baronas tanulmányából kiderül, hogy a forrásokban más-más szerepel vértanúságának színhelyeként: Thietmárnál a porosz és a Ruszhoz tartozó terület határa, a *Quedlinburgi Évkönyvben* a Rusz és a litván terület határa, Wibert szerint pedig porosz területen ölték meg. Petrus Damiani műve alapján azt mondhatnánk, hogy a Rusz területén, hiszen szerepel benne a „rex russorum”, aki elé a Bonifácnak nevezett hittérítő járul. Baronas a források alapján tárgyalja Brúnó halálának lehetséges helyszínét. A Petrus Damiani említette „rex russorum” szerinte sem nem a kijevi fejedelem, sem nem valamelyik balti uralkodó. Nem kizárt, hogy a skandináv térségből származó fejedelemről van szó. Baronas vizsgálja azt is, miként juthattak el a Brúnó haláláról való ismeretek Petrus Damianihoz és Chabannes-i Adémarhoz,

és miért szorulhatott háttérbe Brúnó emléke nemcsak a Rusz területén, hanem Lengyelországban is. A litván érdeklődés e querfurti szerzetes iránt érthető, hiszen a *Quedlinburgi Évkönyvben* az 1009. évnél a Brúnó haláláról szóló rész tartalmazza Litvánia első írásos említését (Darius Baronas: The year 1009: St. Bruno of Querfurt between Poland and Rus’. *Journal of Medieval History*, 34 [2008], 1–22. old.).

A kötetben közölt első forrás Vencelről, a csehek szent uralkodójáról szól, akit 935-ben fivére, Boleszláv gyilkolt meg. Vencelről több életrajz is készült latin és szláv nyelven. Az itt közölt legendát Mantua püspöke, Gumpold készítette el II. Ottó császár megrendelésére. A szöveget Marina Miladinov fordította és gondozta. Wood bevezetője a korábbi Karoling-életrajzokhoz és Asser Nagy Alfréd-ről szóló művéhez hasonlítja. Ehhez hozzátehetjük, hogy Gumpold szövegében Szent István és Szent Imre legendájával rokon vonások is felfedezhetők. Vencel kívülről tudja a zsoldárokat, ahogyan Imre is zsoldárokat imádkozik, és Istvánt is „átította a grammatika”, mint Vencelt. Vencel óvakodik az ítélezéstől, hasonlót olvasunk István *Intelmeiben* is. A Gumpold-féle szövegben ábrázolt Vencel életében észrevehető uralkodó és aszkéta kettőssége; Szent Istvánról is azt írja a nagyobbik legendája, hogy éjszaka kijárt alamizsnát osztani.

A Szent Adalbert-ről szóló első életrajz (*Vita Prior*) szövegét Cristian Gașpar fordította angolra, és látta el kísérő tanulmánnyal, jegyzetekkel. Törekedett az eredeti nyelvi leleményének, rímeinek visszaadására, a jegyzetekben utalt a szövegben fellelhető idézetekre, utalásokra. A bilingvis kiadás latin szövegét elsősorban Jadwiga Karwasińska kritikai kiadása alapján közölte. Az előszóban kitér a forrással kapcsolatos újabb értelmezések kritikájára is. G. H. Pertz (1795–1876) klasszikus magyarázata szerint az első Adalbert-életrajznak a római Szent Elek és Bonifác-monostor egyik szerzetese, bizonyára Iohannes Canaparius lehetett a szerzője. Ezt fogadta el Jadwiga Karwasińska is. A *Vita Prior* szövegvariánsai három csoportra oszthatók

(*A*, *B*, *C*). Az *A* a „császári” változat, amely III. Ottó megrendelésére készülhetett. Karwasínska szerint ez állhat a legközelebb az eredetihez, melyet Iohannes Canapariusnak tulajdonít. A *B* változat a római Szent Elek és Bonifác-monostorban készülhetett, a *C* pedig Montecassinóban. Karwasínska feltételez egy *Ós-B* változatot is, amelynek alapján az *A* és a *B* variáns készülhetett, továbbá a *B*-ből vezeti le a *C* változatot. Johannes Fried 2002-ben újabb elmélettel állt elő, amelyben fontos szerepe van annak, hogy előkerült a *Vita Prior* egy újabb változata: ez 1200 körül készülhetett Aachenben, és az *A* csoportba sorolható. Fried az *A* és *B* variánst összevetve amellel érvel, hogy az *A* kevésbé szerzetesi szemléletű, és ez lehetett a régebbi. A szöveg szerzője nem állítja Canaparius szerzőségét, csupán leírja a Szent Elek és Bonifác-monostor egyik szerzetesének, Johannes Canapariusnak a látomását. Ebből korábban arra következtettek, hogy itt Canaparius a saját látomását írta le. Querfurti Brúnó Adalbert-életrajzában is szerepel ez a látomás, de Brúnó sem említi, hogy az illető Iohannes szerzetes Adalbert-életrajzot írt volna. Fried szerint a *Vita Prior*-ban nincs olyan utalás, amely egyértelműen bizonyítaná, hogy a szerző római lehetett. III. Ottó császár is járt Rómában. Azt a szöveg viszont megemlíti, hogy Adalbert Liège püspökével, Notgerral utazott együtt Rómából Mainzba. Fried szerint Notger lehetett az életrajz szerzője, továbbá az *A* variánst tartja a legrégebbinek (nem volt előzménye egy *Ós-B* változat), és erre támaszkodva készült a *B*. (Johannes Fried: Gnesen – Aachen – Rom. Otto III. und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertleben. In: *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen”*. Hrsg. Michael Borgolte. Akademie Verlag, Berlin, 2002. 235–279. old.)

Gaşpar felhívja a figyelmet arra, hogy előkerült a *Vita Prior* olyan variánsa, amely 1060–1070 körül készülhetett a római Szent Cecília-monostorban, és a *B* csoportba tartozik. A *Vita Prior* kéziratai közül tehát a *B* variánsból került elő a legrégebbi. A kéziratok földrajzi elterjedéséből és

régiségéből még nem lehet megállapítani, melyik az eredetihez legközelebb álló változat. Gaşpar szerint a *Vita Prior* szerzőjének jártassága Nagy Szent Gergely és Cassianus műveiben, valamint Szent Benedek *Regulájában* szerzetesi műveltségre utal. Adalbert az életrajz szerint elhagyta prágai püspökségét, és szerzetes akart lenni. A püspökök a szövegben negatív szereplők. Ráadásul az életrajz részletesen mutatja be Adalbert itáliai életét, a római Szent Elek és Bonifác monostorban eltöltött idejét. A *Vita Prior*-ban aránylag kevés a rimes rész, ami illik a X. század végének itáliai stílusához, viszont Liège egyházmegyéje – Anne Marie Turcan-Verkerk megállapítása szerint – a „rimes próza bölcsője”. A *Vita prior* tehát a fenti érvelés szerint bizonyára Rómában keletkezhetett, és Gaşpar szerint Iohannes Canaparius lehetett a szerzője. Gaşpar érvei önmagukban elég meggyőzőek. Fried érvei közül azonban figyelemre méltónak találom, hogy az *A* változatban Adalbert Fleuryben Szent Benedek testét látogatja meg, a *B* változatban csak Benedeket: a testéről, sírjáról ott nincs szó, hiszen Rómában ellenezték, hogy Benedek ereklyéi Fleuryben legyenek. Mindez felveti annak lehetőségét, hogy az eredeti szöveget nem római ember írta. Érdekesnek tartom még megemlíteni a *Vita Prior* 16. fejezetét. A Rómába érkező Adalbert kérdezősködik, hogy melyik monostornak áll az élén Leó apát, a nép pedig a Szent Elek és Bonifác-monostorhoz vezeti. Ez a fordulat jól illik egy Rómában élő, a rómaiakkal rokonszenvező szerző gondolatvilágába. Hangsúlyozandó, hogy a *Vita Prior* szövege nem nevezi néven a szerzőjét. Az a megállapítás tehát, hogy Canaparius írta a *Vita Prior*-t, történelmi elmélet.

Querfurti Brúnó művét az öt remete testvér vértanúságáról Marina Miladinov fordította és gondozta. Miladinov nem tagadja, hogy ez az életrajz már napvilágot látott angol nyelven Thomas Matus fordításában, ám Matus fordítása nehezen hozzáférhető. Örömmel vehetjük, hogy Brúnó magyar vonatkozásokat is tartalmazó munkája helyet kapott a közép-európai szentek életéről szóló forrásgyűjteményben. Querfurti Brúnónak ez

a műve 1854-ben került elő, Otto Kade talált rá, és fia, Reinhard Kade adta közre 1888-ban. Az öt remete közül kettő – János és Benedek – Itáliából származott; korábban Szent Romuald közösségének voltak tagjai Ravenna közelében, Pereum szigetén. Életük megírója, Querfurti Brúnó is tagja volt ennek a közösségnek. Úgy tervezték, hittérítő munkába kezdenek a szlávok között. János és Benedek tehát előrement Lengyelországba, és ott hozott létre közösséget. Társaik, Izsák és Máté lengyelek voltak, Christinus pedig a szakácsuk volt. Mind az öten rablótámadásnak estek áldozatul. Querfurti Brúnó már nem találta őket életben, amikor Lengyelországba érkezett. Miladinov taglalja a Szent Romuald-féle fegyelem jellemzőit. Romuald közössége a kamalduli szerzetesrend előzménye, de – mint Miladinov rámutat – nem helyes Romuald X. század végi, XI. század eleji követőit kamalduliaknak nevezni. Középkori forrásokban többször előfordul, hogy remeték rablótámadás áldozatává váltak, mivel kincseket sejtettek náluk. Erről Miladinov külön tanulmányt is megjelentetett (Marina Miladinov: *Hermits Murdered by Robbers: The Construction of Martyrdom in Ottonian Hagiography. Annual of the Department of Medieval Studies at Central European University*, 6 [2000], 9–21. old.) A remeték-ről a XI. századi Petrus Damiani és a XII. századi Prágai Cosmas mellett a XII. századi Rocznik Kamieniecki és a XIII. századi Rocznik Świętokrzyski Nowoszy is írt.

A Brúnó szövegében szereplő fekete magyarokat Miladinov a Tisza és a Maros közé helyezi. Györffy György is erre a vidékre helyezte őket, úgy vélte, elsősorban Ajtony területén éltek (Györffy György: *István király és műve*. Bp. 1977. 166–167., 172–173. old.). A magyar szakirodalomban azonban más nézetek is megjelentek a fekete magyarok lakhelyéről. Krisztó Gyula meggyőző érveléssel Pécs tágabb környékére helyezte őket. Brúnó a fekete magyarokat említő levelében ugyanis arról is szól, hogy eljutott hozzájuk Szent Péter küldöttsége. A levél akkoriban készült, amikor a pécsi püspökség megalakult, a pécsi püspökség 1009-ben kelt győri alapítóle-

velében pedig ott áll Azo pápai legátus neve is. Szent István nagyobbik legendája továbbá szól Bonifác pécsváradi apátról, aki jó eséllyel Querfurti Brúnóval lehet azonos. Noha a pécsváradi apátság alapítását a pozsonyi évkönyv 1037-re teszi, az apátság hamis alapítólevele pedig 1015-re, tehát mindkét szöveg Querfurti Brúnó magyarországi tartózkodása utánra keltezi a monostor alapítását, a Szent István-legendája mégis megőrizhetett valamit Brúnó dél-dunántúli missziójának emlékéből (Kristó Gyula: *A fekete magyarok és a pécsi püspökség alapítása. Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae*, 82 [1985], 11–17. old.). Megemlíthetjük még a fekete magyarokról Tóth Sándor László elméletét is, aki arra mutat rá, hogy Brúnó, aki járt Magyarországon, csak fekete magyarokról ír, fehérekről nem. A „fehér” és „fekete” Magyarországot egyaránt említő Chabannes-i Adémar ellenben nem járt Magyarországon. Biborbanszületett Konstantin *A birodalom kormányzásáról* írt művéből vett párhuzamok alapján Tóth megkockáztatja, hogy a Kárpát-medencei magyarok lehettek a fekete magyarok, a régi hazában maradtak a fehérek (Tóth Sándor László: *A honfoglalástól az államalapításig. A magyarság története a X. században. Históriaantik, Szeged, 2010.; Uő: Querfurti Brúnó és a fekete magyarok. Hittérítők és pogányok. Querfurti Brúnó – egy vértanú Szent István korában. Belvedere Meridionale, XXIV [(2012), tél, 41–55. old.]*).

Zoerard és Benedek legendája ugyancsak Marina Miladinov fordításában olvasható a kötetben. Miladinov könyvet is jelentetett meg a közép-európai remetéről (*Margins of Solitude: Eremitism in Central Europe between East and West*. Leykam International, Zagreb, 2008.). A Zoerard legendájához írt kísérő tanulmánya rámutat a szent remete aszkézisének keleti vonatkozásaira. Az alvástól való tartózkodás, a vezeklőv viselése a keleti aszkézis jellegzetességei. Keleti vonatkozás még Zosimas apát említése is, akinek a böjti fegyelmét Zoerard követi; Zosimas apát Egyiptomi Mária legendájának fontos alakja. Ugyancsak a keleti fegyelem jellemzője, hogy az ifjabb remete egy idősebb vezeté-

se alá helyezi magát. A fiatalabb lesz majd tanúja lelki vezetője életének és szentségének. Zoerard életét Benedek beszélte el. Alakját két későbbi szerzetesrend, a karthauzi és a pálos rend is magáénak tekintette. A csestochowai pálos monostorban, egy XVIII. századi olajfestményen Zoerard-Andrást a pálosok öltözkéében ábrázolták.

A jegyzetek között figyelmet érdemel a Zobor-hegyi Szt. Ipoly-monostor alapításának datálása. Prágai Kozma szerint a monostort Szvatoptuk alapította 894 előtt. Zoerard legendája nem említi meg az alapítót, a jegyzet szerzője ebből arra következtet, hogy a keresztény magyar uralkodók előtt kerülhetett sor az alapításra. Erre utalhat az is, hogy a monostor első okleveles említése 1111-ben nem szól arról, hogy Szent István alapította volna, említi azonban az István király által tett adományokat. Érdekes ezzel kapcsolatban Koszta László tanulmányára utalni: szerinte a zobori monostor 997 és 1001–1002 között alakulhatott meg. Az alapításban szerepe volt a passauai püspökség magánmonostorának, a St. Pölten-i bencés apátságnak, melynek Szent Ipoly (Hippolitus) a védőszentje. A Hippolitus-ereklyék mellett az első zobori konvent szerzetesei is St. Pöltenből érkezettek (Koszta László: *A Zobor-hegyi bencés apátság kezdetei: Morva kontinuitás vagy passauai térítés. In: Kocsis Mihály – Majoros Henrietta [szerk.]: Legendák, kódexek, források. Tanulmányok a 80. esztendő H. Tóth Imre tiszteletére. JATEPress, Szeged, 2012. 147–175. 175. old.]*).

A kötetet Boldog Gaudentius életrajza zárja, Marina Miladinov fordításában, Zrinka Nikolić előszavával. Gaudentius Osor püspöke volt a XI. században. Szeretett volna visszavonulni a püspökségtől, de a pápa nem engedte. Rómából hazafelé tartva azonban betegségbe esett. Ekkor már felvette a szerzetesi ruhát, és nem sokkal később meghalt. Életrajza a XI. század közepén, második felében keletkezett névtelen szerző tollából. A püspöki méltóságtól visszavonuló szent alakja párhuzamba állítható a Magyarországon jobban ismert Szent Adalbertéval. Nikolić rámutat, hogy Petrus Damiani két levelében is hivatkozott Gaudentius visszavonulására,

amikor maga is vissza akart vonulni a szerzetesi magányba. Nikolić bevezetőjében említi egy olyan legendát is, amelyben Gaudentius megtisztította a kígyóktól Cres szigetét.

A X–XI. század fordulóján Közép-Európában élő szentek legendái iránt érdeklődő olvasó bizonyára szívesen vette volna, ha a kötet további hagiografikus műveket is közöl. Tanulságos lett volna Szent Günterről és Szent Gellértről is legendákat közölni, és remeteéletüket összevetni a kötetben is közölt Zoerard és Benedek remeték legendájával. Günter életrajzának cseh és magyar vonatkozása is van (L. róla: *A remeteélet iskolájában. Válogatott források és tanulmányok*. Szerk. Baán Izsák OSB – Xeravits Géza. L’Harmattan, Bakonybél–Bp., 2005.). Querfurti Brúnóról, az ezredforduló emlékezetes alakjáról sem olvasni külön forrást a kötetben. Igaz, róla önálló életrajz nem készült, de Petrus Damiani Szent Romualdról szóló művében aránylag hosszabban írt Brúnóról is, akit Bonifácnak nevez. Megérthetjük azonban, hogy minden nem férhet bele egy kötetbe. Gellért végső soron itáliai volt, Brúnó és Günter német földről származott, tehát nem abból a térségből valók voltak, mint a könyvben tárgyalt szentek többsége. A kötet Szent Vencel-életrajza véleményem szerint jobban illett volna egy olyan gyűjteménybe, amely a X–XI. század szent királyainak legendáit foglalja magába (Szt. István, Imre herceg, II. Henrik császár). Vencel kivételével a jelen kötet egyházi személyekről szól.

A gondozott fordításokat, előszavakat olvasva tisztelttel kell említenünk a kiadvány készítőinek sok nyelvre kiterjedő nyelvtudását, jelentős irodalmi ismereteit. A kötet végén, a gazdag irodalomjegyzékben magyar szerzők művei, sőt magyar nyelvű művek is találhatóak. Fontos azonban hozzátenni: a hazai eredmények szélesebb körű ismertségéhez szükséges, hogy a kutatási eredmények világnyelven is megjelenjenek.

A jelen kötet is bővelkedik magyar vonatkozásokban, a tervezett következő kiadvány pedig magyar királyszentek legendáját is tartalmazza majd. A CEMT-kiadványok így hozzásegíthetnek ahhoz, hogy a térség kultúr-

történetének folyamatait egységben szemlélhessük, és ahhoz is, hogy a magyar legendákat az angolul olvasó nagyközönség alaposabban megismerje.

HALMÁGYI MIKLÓS

Denis Diderot: Esztétika, filozófia, politika

Szerk. Kovács Eszter, Penke Olga, Szász Géza. Ford. Balázs Péter, Bartha-Kovács Katalin, Kovács Eszter, Penke Olga, Szász Géza, Székési Dóra, Szűr Zsófia. *L'Harmattan*, 2013., 254 old., 2700 Ft (Rezonőr)

Egy rövid recenziót nem illik életrajzi elemekkel színeznünk, de egy Diderot-kötet esetében nem tudom nem felidézni azt a majd négy évtizedes történetet, midőn Fodor Gézával terveztünk egy hatalmas, háromkötetes kiadást – az akkor az Európa Könyvkiadónál dolgozó Bence György felkérésére. Az esztétikát Géza állította össze, a filozófiát jómagam válogattam volna, míg a harmadik kötet Diderot csodálatos regényeit gyűjtötte volna egybe. Mivel Bencét kirúgták a kiadótól, válogatásunk csak terv maradt. A *L'Harmattan*-féle Diderot-kötet szerkezetében felidézi e hajdani, ma már megalomániásnak tűnő tervet, persze a méreteket a mai gazdasági realitásokhoz szabva.

Az ESZTÉTIKA fejezet mai értelemben leginkább a tárgynak megfelelő része a *Vernet séta*, a képek – mint Lessing óta tudjuk – szinte lehetetlen szóbeli leírásának költői kísérlete a *Szalonokban*. Kiváltképp a hajótörés-víziók drámaisága megrázó: a műbírálat mellett (néha helyett) a filozófust látjuk az ábrázolt élethelyzetekben, aki nagy átéléssel érzékelteti az emberi tragédiákat.

A *Richardson dicsérete* a morális megalapozású műbírálat klasszikus darabja. Annak bizonyítéka, hogy emberi-erkölcsi értékrendje alapján Diderot csakis a *Clarissa* szerzőjét szerethette (még ha nekem szent megőződésem is, hogy a *Fatalista Jakab* írója jobban élvezte *Tom Jones* eroti-

kus kalandjait, mint a megtiport erény szenvedéstörténetét).

Fura játék – pszichodráma? – *Az apáca* utótörténete: a főhősnő nevében levelet írnak egy jóindulatú márkinak, aki kész is segíteni a szomorú sorsú, szökött kényszerapácán, ám a személyes találkozást csak úgy tudják kivédeni, hogy gyorsan meghalasztják szegény Suzanne-t. Lélektanilag hitelesebb *A két bourbonne-i jóbarát története*: Olivier és Félix hihetetlenül önzetlen, önfeláldozó barátságának elbeszélése, méghozzá *A vihar kapujában* (Kurosawa) dramaturgiájával, azaz a túlélők különféle értékrendszere szempontjából. Mindegyiket az elismerés és az együttérzés határozza meg, kivéve a pap elbeszélését, aki a „pogány erények” helyett – mint a barátság – a „keresztény erények” elsőbbségét hirdeti, elítélve a hősök önfeláldozását egymásért. A plébános az elbeszélés kiváltotta karitatív akciókat a bátor barátok családjának megsegítése helyett az egyházközösség általa „jól kiválasztott nincstelenjeinek” támogatására fordítaná, így természetesen az özvegyeknek semmi sem jut. Diderot az antiklerikális kicsengést osztályharcos morális konklúzióval egészíti ki: „vonjuk le azt a következtetést, hogy igazi és szilárd barátság csak olyan emberek között lehet, akiknek nincs semmijük.” (87. old.)

A FILOZÓFIA fejezet központi témája is a barátság, méghozzá a szerző és Jean-Jacques Rousseau viszonya a *Vallomások* megjelenését övező intellektuális izgalom légkörében fogant, kissé barokkos című mű (*Esszé Claudius és Néro uralkodásáról és Seneca erkölceiről és írásairól, amely útmutatóként szolgál a filozófus olvasásához*) alapján. Az rögtön kiderül, hogy a filozófusok barátsága nehezebb eset, mint a két bourbonne-i szegénylegényé. Kényesek szellemi tulajdonukra, társasági reputációjukra, sőt még az utókor ítéletéért is vére menő szópárbajt vívnak. Diderot Rousseau indiszkréciójától tart: csaknem két évtizedes barátságuk alatt – ami morálfilozófiájukban akkor is meghatározó szellemi kapocs maradt, amikor praktikus erkölcsi és emberi okokból már régen szakítottak – lehettek olyan bohéméletbeli rész-

letek, amelyeket a tisztaságadatya Diderot jobban szégyellt volna, mint Rousseau a bevallott öt kített gyermekét. Ám ezekről Rousseau hallgatott: Grimm mesterkedéseiről annál többet írt, s mint Diderot utolsó, Grimmnek szóló szakító leveléből kiderül, a paranoiás Jean-Jacques ezúttal magazi üldöztetéséről számolt be. A *Claudius és Néro* megírása idején Diderot még elhitte, hogy Grimm a filozófusok ügynöke a felvilágosult despoták udvarában (csak később derült ki, hogy fordítva, hogy tollát a domesztikálhatatlan Rousseau megítélésében a *Correspondance littéraire* – e koronás fők részére készített szamizdat – szerkesztője irányítja. „Ha [Rousseau] ékesszóló volt is, be kell látnunk, hogy senki nem használta nála rosszabbul az ékesszólást” (111. old.) – jelenti ki. A Rousseau-rajongók fanatizmusát is azzal magyarázza, „hogy antifilozófussá lett”, akinek a nagyurak elfelejtették – vagy megbocsátották – az egyenlőtlenség eredetéről írt esszé radikalizmusát, ahogy a szenvedélyes szerelmes leírásokért a nők is elnézték neki a szigorú morálfilozófiai prédikációkat. (Lehet, hogy Diderot ítéletét Grimm manipulációja mellett a rivális regényíró nagyobb sikere is motiválta?) „Az erkölcsök szabadosága ellen prédikálva szabados regényt írt.” (114. old.)

Rousseau antifilozófus minősítése talán nem is Grimmtől, hanem magától Voltaire-től származik, aki minőségérzékére hallgatva pontosan tudta, ha valami – vagy valaki – veszélyezteti azt, hogy a XVIII. századot „Voltaire századának” nevezzék, az Rousseau népszerűsége. Diderot – ahogy az a *Helvétius cáfolata* című művéből kiderül – maga is tisztában volt a nagyságrendekkel, bár képzőművészeti-kritikusi műveltségét kihasználva a „rosszul rajzoló kiváló kolorista” kategóriájába sorolja Jean-Jacques-ot. S talán a tragédiáiról Voltaire értékelése is a helyére kerül, midőn azt írja róla: „mert Voltaire-től a Calas védelmét irigyelném, s nem a *Mohamed* című tragédiát.” Ám az is lehet, hogy már megmutatkozik az, ami a POLITIKA fejezetet oly időszerűvé teszi: Diderot központi kérdése egyre kevésbé a filozófiai tételek igazságának vitatása, s egyre inkább a társadalmi igazságos-

ságért küzdő filozófusi szerep elfogadása.

Az első – kiváltképp Voltaire koncepcióját követő – filozófusi szerephez a despoták felvilágosításának célja tartozik (bár *odi et amo* viszonya II. Frigyesel végül Voltaire-t is kiábrándította e koncepcióból). Diderot *Seneca erkölcséről* szólva huszonevésen írt radikális-moralizáló kritikáját vizsgálja felül, azaz Karinthy *Találkozásával* éppen ellentétes konklúzióra jut: hatvanévesen a „hamis realista” álláspontját fogadja el húszéves ön maga „tűlfeszített lényeglátásával” szemben. Ez minden bizonnyal Grimm „jótékony” hatása, az ő közreműködésének köszönhetően vállalta Diderot a II. Katalin cárnő filozófus tanácsadója szerepét, amelyet hihetetlen hízelkedések és hihetetlen merészségek kombinációjával alakított.

„A zsarnokság ellensége testületeket alakít, a zsarnok pedig felosztlatja azokat” (138. old.) – veti fel a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek* a majdan Tocqueville számára oly fontos témát. A zsarnok csak elszigetelt egyedeken tud korlátlanul uralkodni, minden korporáció, társadalmi testület, államtól független szervezet halálos ellensége az önkényuralomnak, ezért megsemmisítésük elsődleges hatalmi érdek. Ugyanakkor a teljhatalom mindenhatóságát is túlbecsüli, midőn azt tanácsolja a cárnőnek, hogy „észrevétlenül hozzon létre egy harmadik rendet”. A „kettős ügynöki” szerepkör ellentmondásosságát maga is konstatálja: „A filozófus azt várja, hogy ötven királyból talán egy fordítja hasznára a munkáját. Míg erre vár, felvilágosítja az embereket elidegeníthetetlen jogairól.” (152. old.)

Am közben maga is megvilágosodik az emberi jogok és az önkényuralom rendszerének elvi összeegyeztethetlenségét illetően: „Nem szabad azt kérdezni, hogy mi az abszolút kormányzás célja. Aligha számít, hogy mi a célja, az számít, hogy mi a következménye. Következménye az, hogy minden szabadságot és minden tulajdont egyetlen embertől tesz abszolút módon függővé.” (*Megjegyzések Nakazról*, 161. old.) Márpedig a tulajdon biztonsága és a személyes szabadság garanciája csak független intézmények keretében lehetséges.

Ahol az – akár jóakarató – abszolút hatalom beavatkozik a társadalom életébe, ott csak kontraproduktív és diszfunkcionális dolgot művelhet, legyen az a népesedéspolitikai vagy a kereskedelem. „Ahol jól érezzük magunkat, ott gyorsan szaporodunk és ott maradunk, és ott érezzük jól magunkat, ahol a szabadság és a tulajdon szent, ahol mindenki egyelően van alávetve a törvénynek és az adózásnak.” (173. old.) A gazdaság legfőbb ellensége a monopólium, márpedig minden állami beavatkozás gazdaság-bénítő tevékenység: „Az uralkodónak nem szabad semmiben gyártónak vagy vállalkozónak lennie, hiszen a legvégtetesebb monopólium az uralkodóé.” (176. old.) A legabszurdabb következményekkel az jár, ha a kereskedelem szabadságának biztosítása helyett a kormányzat kezd el kereskedni: „Védje a kereskedelmet, de ne keveredjen bele: az uralkodó sohasem fogja olyan jól ismerni a kereskedelem érdekeit, mint a kereskedő.” (181. old.) És hamarosan érlelődik a felismerés: a legveszedelmesebb a felvilágosult önkényuralom, mert éppen felvilágosodottsága következtében sokkal hatékonyabban tudja tőkélyre fejleszteni társadalombénítót, a szellemeket leigázó tevékenységét, mint egy átlagos, a filozófusok által nem kiokosított zsarnok.

A *Politikai töredékekben* Diderot radikalizmusa immár zsarnokgyilkos hevületté fajul, és a despotákat a felvilágosodás fegyverével ellátó filozófus büntársnak minősül: „Büntethető lenne már csak azon okból, hogy visszaélt a jogaival: társadalom-árulásban lenne bűnös a jelen és a jövő nemzedéke előtt. [...] Népek, ne engedjétek hát állítólagos uraitoknak, hogy akaratotok ellen tegyenek, még jót sem!” (187. old.) Tulajdon és szabadság Locke liberális kánonja óta szövettséget alkot, ám ha az önkény az egyéntől elragadja a tulajdonosi *ius utendi et abutendi* alapjogát és a politikai szabadságot, akkor éppen a tulajdonnélküliség lehet a szabadságot visszaszerző forradalom bázisa. Ahogy igaz barátság is csak azok közt lehetséges, akiket nem béklyóznak a tulajdonföltés, a szabadság visszaszerzése is azok tette lehet, akik „csak láncukat veszíthetik”. A *Politikai töredékek*

nagy részét – és éppen a legradikálisabb fordulatokat – Raynal abbé *A két India története* című műve számára kölcsönözte Diderot. Ezen írás, pontosabban ennek elítélése kapcsán született meg Diderot politikai-filozófiai végrendeletének tekinthető szakítólevele Grimmhez, amely egyben Rousseau rehabilitációját is jelenti.

Grimm a Lengyelország felosztását követő kiábrándultság légkörében többé nem játszhatta a felvilágosodás eszméit a despoták felé közvetítő készséges barát szerepét: meglehetősen nyersen fogalmazta meg – magánbeszélgetésekben is –, mit vár a hatalom a filozófusoktól. Leegyszerűsítve: vége a felvilágosítás formájában gyakorolt kritikáknak, csak a feltétlen és direkt apológia elfogadható. „Grimm dilemmája arra ítéli a felvilágosult embert, a tisztességes ügyet képviselő embert, a filozófust, hogy hallgasson a törvényekről, az erkölcsökről, a hatalom túlkapásairól, a vallásról, a kormányzatról, a bűnökről, az előítéletekről, miközben kizárólag ezek a témák méltók arra, hogy a szellem embeireit foglalkoztassák.” (*Levél Raynal abbé védelmében*, 214. old.) A *Salonok* megírása idején Diderot Szókratész szókimondásával szemben még a hatalommal egyezkedő Arisztideusz szerepét választotta, ám Grimm kettős ügynök mivoltát felfedezve már másképp dönt: „A nép azt mondja: előbb éljünk, aztán filozofáljunk! De az, aki Szókratész köpenyét öltötte magára, és aki az életénél is jobban szereti az igazságot és az erényt, azt fogja mondani: előbb filozofáljunk, aztán éljünk, ha még megtehetjük... Csak nem nevet?... jaj, barátom, látom már, az Ön lelke mily kicsinnyé vált Szentpéterváron, Potsdamban, a versailles-i kastély étkezőjében, a nagyurak előszobájában!” (215. old.) Grimm, a filozófusok hamis barátja a filozófia és a felvilágosodás igazi ellensége, s nem Jean-Jacques, a felvilágosodás filozófiájának nyílt kritikusa: „Barátom, nem ismerem Önre, az egyik legrejtettebb, de legveszélyesebb antifilozófus lett. Velünk él, de gyűlöl bennünket.” (215. old.)

Rousseau nem osztotta a felvilágosodás haladáshitét, de még kevésbé a filozófusok azon illúzióját, hogy ez a szellemi és anyagi haladás a despoták

felvilágosításával elérhető. Linguet, az igazi antifilozófus védelmébe veszi az enciklopédistáknak is kedves haladászményt Rousseau kultúrkritikája ellenében, ám ezt hatalmi megrendelésre teszi...

Diderot az 1780-as években már nem a hűsz évvel korábbi, Grimm-sugallta értékrendszert képviseli: „Miért mondhatjuk, hogy Jean-Jacques ékesszóló, míg Linguet csak fellengzős szónok? Azért, mert érzem, hogy elveihez mérve az előbbi igaz, még akkor is, amikor téves dolgot mond, míg ez utóbbi – akinek nincsenek elvei – hamis, még akkor is, amikor igaz, amit állít.” (216. old.) Három évvel hajdani barátja halála után Diderot a hatalom kritikájának attitűdjében felfedezte a közös filozófusi küldetés lényegét, ezzel megkérdőjelezve önnön életművének azt a részét, amelyet a *Correspondance littéraire* szerzőjeként Grimm – és ezzel közvetve a despotizmus – megrendelésére alkotott. Ez a kis Diderot-válogatás is nagy intellektuális és morális drámát közvetít.

LUDASSY MÁRIA

Ludassy Mária: Felvilágosodástól elsötétítésig

POLITIKAFILOZÓFIAI ÍRÁSOK

Atlantisz, Bp., 123 old., 2695 Ft
(Mesteriskola)

„Aktuális filozófiatörténet” – írja Vajda Mihály Ludassy Mária legújabb kötetéről az *Élet és Irodalomban* megjelent recenziójában. Nagyon tömör és pontos jellemzés. Hiszen miközben több évszázada halott emberek gondolatairól, vitáiról, nemegyszer nem is annyira elméleti, hanem olykor komoly politikai téttel rendelkező (sőt Condorcet esetében „vérmenő”) összecsapásairól olvasunk e könyvben, minduntalan olyan problémákba ütközünk, amelyek ma is éppoly égetőek, mint voltak a maguk korában. Igazodnia kell-e az igazságszolgáltatásnak a nép feltételezett morális meggyőződéséhez, vagy

ezt figyelmen kívül hagyva, pusztán a törvényekre támaszkodva ítélkezhet? Megteheti-e a többség vagy azok, akik a többség támogatását élvezik, hogy elnyomják a kisebbségi véleményeket, vagy akár magukat a kisebbségeket? Önállóan és kritikusán gondolkodó embereket kitanító oktatásra, vagy a politikai hatalom által kőbe véssett dogmákat kritikátlanul elfogadó honpolgárokat kitermelő nevelésre van-e szükség? Mind olyan kérdés, amely nemcsak a felvilágosodás és felvilágosodásellenesség híveit készítette töprengésre, hanem jelenkorunk gondolkodói főit – Ludassy Mária könyvének aktuális és potenciális olvasóit – is izgatják.

Tíz rövid írás kapott helyet a kötetben, amelyek az utolsó, a Tocqueville 48-as emlékiratairól szóló recenzió kivételével a felvilágosodás és a francia forradalom korszakának jelentős gondolkodóiról szólnak Hume-tól Condorcet-ig és Constant-ig. Két írás van a tíz között, amely nem egy szerzőt, hanem egy filozófiai problémát helyez a középpontba: a *Liberalizmus vs. demokrácia?* Hobbesig nyúl vissza és Tocqueville-ig előre; a *Felvilágosodástól elsötétítésig. Egyetemeszmények és egyetemellenes eszmék* Franciaországban (1750–1850) pedig már címében jelzi a százéves időtávot. Ezek a tanulmányok reflektálnak legjobban – kimondatlanul is – korunkra.

Egyik írás sem hosszabb húsz oldalnál, lévén zömmel előadásszövegek vagy recenziók. Témájukban szorosan kapcsolódnak egymáshoz, bár a kapcsolódásokat az egyes szövegek egymásra reflektálásával jobban ki lehetett volna emelni. Továbbá érdemes lett volna jelölni, hogy az egyes előadások hol, milyen konferencián hangzottak el (ez csak két esetben van feltüntetve), illetve a már megjelent szövegek hol jelentek meg korábban.

Szövegeiben a szerző jellemzően háttérbe vonul, és hagyja a szereplőket beszélni. Ettől úgy érezhetjük, filozófiai dialógusokat olvasunk, ahol olyan szerzők felelgetnek egymásnak, akiket sok száz szárazföldi és tengeri mérföld vagy akár több évszázad választ el egymástól. Ez különösen a két, hosszabb időtávot felölelő írásban válik izgalmassá, ahol valóban évszázadokon átívelő dialógusoknak

lehetünk tanúi. Ritka a szekunder szövegekre való hivatkozás, ami nem is illene egy rövid előadás szövegébe, viszont a kötetben hasznos lett volna a tárgyalat kérdéskörök irodalmát bemutató irodalomjegyzék.

Az első esszé (*Hume az igazságosság mesterséges mivoltának következményeiről*) mintha egy ma nagyon is égető kérdésre válaszolna: meg kell-e fizetnie a devizaadósnak a tartozását akkor is, ha híd alá kerül, amennyiben nem tud fizetni? Általánosabban fogalmazva: a törvényeken átlépve, pusztán a közös igazságérzetre hagyatkozva megváltoztathatjuk-e a felek írásban rögzített, kölcsönös szerződéseit? Ez a kérdés nemcsak bennünket izgat, két és fél évszázada Hume is felvetette, habár még nem ismerhette a devizahitel fogalmát. Hume a következő példával él: két ember perre megy egymással egy örökség ügyében: az egyik gazdag, ostoba és agglegény, a másik szegény, értelmes és családós, az örökség viszont törvény szerint az előbbit illeti. Mit tegyen ilyenkor a bíró: hallgasson mindannyiunk közös igazságérzetére, és a törvényeket lazán értelmezve adja a családós embernek az örökséget, vagy ragaszkodjon a törvény betűjéhez, és a részeges kurafinak ítélje a vagyont?

Hume válasza egyértelmű: ragaszkodni kell a törvényekhez, máskülönben az ítélkezésnek nem marad semmilyen szilárd támasza. Az igazságosság nem természetes, hanem mesterséges erény: megállapodások eredménye. Éppen ezért az igazságszolgáltatás nem hivatkozhat semmilyen természetes igazságérzetre vagy erkölcsiségre, mert épp ez engedhet utat a legönkényesebb ítélkezéseknek – ahogy később a jakobinus perek igazolták is Hume meglátását (9. old.). Hasonló logikát működtet Hume a tulajdon kérdésében is: a tulajdonjog konvenció eredménye, éppen ezért sem természetjogra, sem történeti jogcímre, sem valamiféle igazságos elosztásra hivatkozva nem szabad változtatni a tulajdonlás fennálló rendszerén.

A második esszé (*Liberalizmus vs. demokrácia?*) klasszikus dilemmát mutat be klasszikus szerzők írásain keresztül: ha a demokráciában mindig a többség szava dönt, mi legyen azok-

kal, akik kisebbségben maradnak? Állítható-e korlát a többségi döntéssel szemben? Van-e a személyes szabadságnak olyan területe, amelyről még a nép egésze sem rendelkezhet? Ez a megszorítások nélkül értett demokrácia mint többségi uralom az egyéni jogok sérthetlenségét valló liberalizmus ellentéte, ami egyáltalán nem tisztán teoretikus ellentét. A kisebbségi vélemények politikai elnyomása a különböző törtarányú többségek nevében ma sem ismeretlen.

Az esszé Hobbestól és Locke-tól kezdve Rousseau-n és Condorcet-n keresztül Constant-ig és Tocqueville-ig tekinti át a probléma eszmetörténetét. A kérdés legélesebben Constant Rousseau-kritikájában vetődik fel, hiszen a jakobinus diktatúrát Svájcban átvészoló Benjamin Constant már láthatta, milyen kézzelfogható következményei lehetnek Rousseau társadalmiszervezés-elméletének. Rousseau ugyanis még a többségi döntést sem ismeri el legitimnek: a közösség egészének egyhangúlag kell döntenie az őt érintő kérdésekben (22. old.). Az „általános akarat” tévedhetetlen, az egyes egyénektől független, „szupraindividuális” (61. old.) akarat, amely nemcsak a tagok többségének akaratával nem egyezik meg, hanem a közösség egészének empirikus akaratával sem. Aki nem fogadja el ezt az általános akaratot, vagyis aki saját önös érdekeit követi az összesség érdekével szemben (sőt, nem is szükséges, hogy nyíltan szembeforduljon vele), azzal szemben az erőszak alkalmazása legitim („kényszeríteni kell, hogy szabad legyen” – mondja Rousseau). Az általános akarat korlátlan és korlátozhatatlan, hiszen nincs más legitim akarat, amely korlátozhatná.

A népszuverenitás nem lehet korlátlan – replikázik Constant (27. old.) –, még a nép egészének sincs joga arra, hogy megfosson egyes embereket szabadságjogaiktól vagy életüktől. A népszuverenitás korlátatlanságának és korlátozhatatlanságának Rousseau-i tana azonban oda vezet, hogy az egyének nem marad eszköze arra, hogy saját jogait megvédje. Ez a legveszedelmesebb zsarnokságnak szolgálhat alapjául, hiszen a nép egészének hatalmát – annak Rousseau feltételezte képviselhetlensége ellenére –

a gyakorlatban egy személy vagy egy szűk csoport tartja kézben, aki a korlátozhatatlan népakaratra hivatkozva minden, az övétől eltérő akaratot elnyom vagy megsemmisít. A népszuverenitás határait ezért jól ki kell jelölni: ezek a határok pedig ott vannak, ahol minden ember egyéni jogai kezdődnek. Ezzel a megszorítással lehet egy politikai rendszer egyszerre liberális és demokratikus Constant szerint.

Ugyanakkor az emberi jogok ellenfeleit nem győzi meg, ha pusztán kijelentem: minden ember sérthetetlen jogokkal rendelkezik. Eme jogok filozófiai megalapozása önmagában sem könnyű, kivált nem akkor, ha elfogadhatatlannak tartjuk a „semmi szabadságot a szabadság ellenségeinek” doktrínáját. Hiszen ha a szabadság ellenségei többségbe kerülnek, a szabadság hívei eszköztelenek maradnak még akkor is, ha matematikai szigorúsággal bizonyítják az emberi jogok érvényességét. Ezek a kérdések is foglalkoztatták Condorcet-t, akiről bővebben az utolsó előtti esszében (*Condorcet koncepciója a jövő nemzedék iránti felelősségről*) olvasni. Ugyanakkor ő sem tudott az előbb vázolt problémára jobb választ adni, mint majd évtizedekkel később Tocqueville, aki az emberi nem felségéhez kívánna folyamodni, ha a többség megsértené alapvető jogainkat (104. old.). Constant ugyanakkor ennél kissé realistább tanáccsal is szolgál, megelőlegezve a Thoreau-féle polgári engedetlenség eszméjét (30. old.).

A *Liberalizmus vs. demokrácia?* című esszét követő négy írásban (*Enciklopédiák; Jean-Jacques híte, Rousseau vallása; Rousseau politikai töredékei; Diderot politikai töredékei*) Diderot és Rousseau párhuzamos szellemi életrajzát olvashatjuk. A XVIII. századi francia eszmetörténet két talán legjelentősebb filozófiai alakja több tekintetben gyökeresen eltérő álláspontot képvisel: az *Enciklopédia* szellemi atyjaként és szerkesztőjeként Diderot a felvilágosodás főáramának reprezentánsa, Rousseau viszont ennek a főáramnak a legmarkánsabb kritikusa. Rousseau éppen az ateizmus vádjával bebörtönzött Diderot-t, akkori barátját ment látogatni, amikor az egész további életét meghatározó „megvilágosodás” érte: feladva aufklerista

eszméit, az antik republikánus eszmény hívévé és a modernitás legszigorúbb kritikusává vált. Ettől kezdve a két egykori barát teljesen eltérő szellemi úton haladt tovább. (Tényleges szakításuk aztán D’Alembert *enciklopédiabeli Genf* szócikke és Rousseau erre írt válaszelevele kapcsán következik be.) Elvi ellentéteik közül filozófiai szempontból legfontosabb az általános akarat kérdésében elfoglalt álláspontjuk és ennek minden implikációja (tulajdonképpen *jusznaturalizmus* és *jogi konvencionálizmus* ellentéte). Az „általános akarat” terminus Diderot *Természeti jog* című *Enciklopédia*-szócikkéből származik. Diderot itt felteszi a kérdést, hogyan cáfolhatjuk meg azt az „erőszakos okoskodót”, aki szerint saját érdekem érvényesítendő, jogom van bárkin átgázolni. Diderot az általa általános akaratnak nevezett közös erkölcsi érzékre hivatkozik, mint amit a földgolyó minden részén elfogadnak, és minden emberre egyformán érvényes. Rousseau szerint azonban nem létezik a Diderot által posztulált érzék, így az erőszakos okoskodót sem lehet erre hivatkozva meggyőzni. Ezért olyan intézményekre van szükség, amelyek biztosítják, hogy egyes egyéni érdekek ne írassanak felül más egyéni érdekeket, még kevésbé a közérdeket, vagyis azt, amit Rousseau ért „általános akaraton”. Ilyen intézményeket csak egy társadalmi szerződés tud teremteni (nem létezik tehát az „emberi nem egyetemes társadalma”, amely Diderot szemé előtt lebegett), hiszen maga az általános akarat is csak ezzel a szerződéssel jön létre. Persze a Rousseau-i általános akarat ugyanolyan fikció, mint a Diderot-i, hiszen nem a közösség minden tagjának közös akarata, hanem a közösségnek mint olyannak az ideális akarata.

Számomra a címadó írás a legizgalmasabb, amely a francia „egyetemeszményeket” és „egyetemellenes eszméket” tárgyalja mintegy százéves időintervallumban. Döbbenetes látni, hogy nemcsak a felvilágosodás ellenfelei, hanem időnként hívei is azt várták el az oktatástól, hogy a hatalom iránti lojalitásra kondicionálják a tanulókat. Például Diderot, aki a felvilágosult despota II. Katalin cárnőnek írt tervezetében azzal igyekezett az uralkodó számára vonzóvá tenni az

állami iskolarendszerről szóló elképzelését, hogy ezen keresztül „mindarra rá tudja venni a lelkeket”, ami neki tetszik (86. old.). A nagy ellenfél, Rousseau terveit, bár uralkodókat nem keresett meg velük, még határozottabban alárendelték az oktatást a mindenkori hatalomnak. Úgy gondolta, hogy a nemzeti törvényhozásnak kell megszabnia, mit és hogyan tanítsanak az iskolákban, és a leginkább attól kell óvakodni, nehogy a pedagógiai hivatás szakma legyen (89. old.). Ezzel szemben Condorcet és követői, az „ideológusok” (Destutt de Tracy és köre) a kritikai gondolkodás kialakítását tartották az oktatás egyik legfontosabb feladatának. Az ő terveiket előbb Robespierrenek, majd Napóleonnak az ideológiai indoktrinációt preferáló elképzelései lehetetlenítették el. A császárrá koronázott Bonaparte éppen a máig élő francia felsőoktatási rendszert kidolgozó Condorcet-követőket cserélte le az ultramontán De Bonaldra, aki később bölcsészek túlképzése helyett kocsák nyitását ajánlotta a hatalom számára, mert a részeket könnyebben kezelhetők, mint a filozófusok (92. old.). Nem tudhatott még a romkocsokról.

Hogy a skót és a francia felvilágosodás mellett az angol se maradjon ki, olvashatunk még egy előadásszöveget az itthon talán leginkább Burke ellenfeleként ismert, a francia forradalmat méltató Richard Price-ről és az amerikai forradalom egyik teoretikusáról, Thomas Paine-ről (*Price és Paine között*). Végül majd egy fél évszázadot ugorva egy következő francia forradalomról, a 48-asról kapunk képet, méghozzá Tocqueville *Emlékképek 1848-ról* című memoárjának prizmáján át, melynek filozófiai mélyrétegeiről olvashatunk alapos elemzést.

Feischmidt Margit, Glózer Rita, Ilyés Zoltán, Kasznár Veronika Katalin, Zakariás Ildikó: Nemzet a mindennapokban

AZ ÚJNACIONALIZMUS POPULÁRIS
KULTÚRÁJA

L'Harmattan, Bp., 473 old., 3800 Ft

Újnacionalizmus, populáris kultúra, szélsőjobboldali politika – a Feischmidt Margit és munkatársai által jegyzett kötet ezeken a problémákon keresztül igyekszik etnográfiai és diszkurzív eszközökkel megragadni a magyarországi nacionalizmus legújabb fejleményeit. Az újnacionalizmus a nyugati társadalomtudomány fogalma, és a (szélső)jobboldali politika hidegháborút követő, Európa-szerte tapasztalható intézményes megerősödésére hivatott magyarázatot adni. Az előszóban, de más fejezetekben is, Feischmidt elsősorban Banks és Gingrich újnacionalizmus-fogalmára támaszkodik (Andre Gingrich – Marcus Banks [eds.]: *Neo-Nationalism in Europe and Beyond. Perspectives from Social Anthropology*. Berghahn Books, New York – Oxford, 2006.). Eszerint a nacionalizmus új formájáról van szó, amely nem más, mint társadalmi reakció a globalizációval, a transznacionális függőségek kiterjedésével és Európában a nemzetek feletti gazdasági és politikai intézményesüléssel összefüggő átalakulásokra és a velük járó bizonytalanságra. E problémákat az újnacionalista mozgalmak Nyugaton jellemzően a bevándorlók, az európai szintű döntéshozatal és a fogyasztói tömegkultúra káros hatásaként látják és láttatják. A Banks és Gingrich szerkesztette kötet bevallottan nem foglalkozik a posztoszocialista nacionalizmussal, mondván, az más

lapra tartozik. Valóban, a kontinens keleti felén egészen más értelmet kap a kérdésfelvetés, amely a nacionalizmus 1990-es évektől tapasztalható újramegjelenésére keresi a választ (persze bátran kételkedhetünk abban is, hogy Nyugaton korábban visszaszorult volna a nacionalizmus, vagy hogy korábbi formái nem értelmezhetők transznacionális átalakulásokra adott reakcióként). Anélkül, hogy belemennének az újnacionalizmus körüli fogalmi bonyodalmak tárgyalásába, Feischmidt Margit és munkatársai voltaképpen az említett, üresen hagyott lap megírására vállalkoznak. A magyarországi újnacionalizmus strukturális magyarázatokor Don Kalb és munkatársai nyomán (Don Kalb – Gábor Halmai [eds.]: *Headlines of Nation, Subtexts of Class. Working Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe*. Berghahn, New York, 2011.) abból indulnak ki, hogy a félperifériás helyzetű Kelet-Európában az antikommunizmus, tágabban az uralkodó neoliberalizmus megfosztja legitimitásától az „osztály-nyelvet”, azaz lehetlenné teszi, hogy a „piaci nyitás” vesztesei, elsősorban a munkásosztály, megfogalmazzák sérelmeiket és a cselekvés igényével léphessenek fel, és ezért fordulnak a felelősöket megnevező, a nemzeti sorsközösség révén automatikus és állandó biztonságot ígérő nacionalista populizmus felé. Feischmidt többször hangot ad e magyarázattal kapcsolatos kritikájának, és hangsúlyozza, hogy az általa vezetett kutatás során alkalmazott kulturális antropológiai megközelítésben e gazdasági-társadalmi változások kulturális percepciója és szimbolizációja is szerepet kap. A kötet legfontosabb állítása, hogy a nyelv, amely kitölti az osztálymagyarázat hiánya keltette űrt, a populáris kultúrából érkezik, és egyszerre képes megnevezni a sérelmeket, és kifejezni a morális rend helyreállítására vonatkozó igényt. A magyarázatnak ez az eleme két szempontból is nagy jelentőségű. Először is, elsősorban Edensor nyomán (Tim Edensor: *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Berg, Oxford – New York, 2002.), a szerzők beemelik a popkultúrát a nacionalizmus vizsgálatába, amely klasszikusan az állam

és a politikai mozgalmak szerepével, a történelemmel, a magaskultúrával, a „kitalált hagyományokkal”, a folk-lórral és a hivatalos diskurzusokkal volt elfoglalva. A kötet újszerűségét többek között az adja, hogy rámutat a szubkultúrák szerepére a hazai új jobboldal megerősödésében, és képes figyelembe venni a szintér új szereplőit, elsősorban a popkulturális identitásipar vállalkozásait. Ezáltal a hagyományos értelemben felfogott politika szférája mellett a mindennapok életvilágát is bevonja az elemzésbe, azokat a módokat, ahogyan az emberek a nemzetet a hétköznapokban magától értetődően és rutinszerűen megélik és értelmezik. Másodszor, mindezzel összefüggésben, a kötetben alkalmazott megközelítés, bár lényeges szerepet tulajdonít a szélsőjobboldali politikai mozgalmaknak, túlmegy a nyilvánosság „tematizálására” hangsúlyt fektető szokványos politológiai magyarázatokon. Ehelyett a mindennapi életvilágok nacionalizmusa és a szélsőjobboldali politikai szereplők közötti interakciót állítja az elemzés középpontjába.

Ez az összetett magyarázati modell, amely a strukturális tényezőkön és a politikai szervezeteken túl az újnacionalizmus hirdette értékekre vonatkozó társadalmi igényeket, illetve az azokat kiszolgáló nem-állami és nem-pártpolitikai aktorok szerepét is tekintetbe veszi, a kötet több esettanulmányában rendkívül gyümölcsözőnek bizonyul. Kár, hogy az újnacionalizmus, a populáris kultúra és a szélsőjobboldali politikai mozgalom közötti empirikus viszonyok több esetben tisztázatlanok maradnak. A kötet egészéről elmondható, hogy a szerzők vélhetően elsődleges szerepet tulajdonítanak a szélsőjobboldali politikai mozgalmaknak az újszerű társadalmi problémák nacionalista újrafogalmazásában: képesek válaszolni a lecsúszás és a bizonytalanság következményeivel kapcsolatos sérelmek támasztotta igényekre, méghozzá azáltal, hogy merítenek a szubkulturális diskurzusok erőforrásaiból, illetve népszerűsítve őket, vissza is hatnak rájuk. A kötet koncepciója ahhoz a hagyományhoz sorolható, amely szerint a nemzeti diskurzus „vigasztaló történetként” működik, ebben az esetben szimbo-

likus kompenzációval szolgál. Ezen túlmenően, Douglas Holmes nyomán (Douglas R. Holmes: *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2000.) az új jobboldal erőit a kötet szerzői identitáspolitikai mozgalmaknak tartják, amelyek a társadalmi problémákat az azonosság és a másság, a hovatartozás, illetve az idegenhez fűződő viszony problémáiként reprezentálják.

A nemzeti azonosság konstrukciójára egy „távoli másikhoz” és egy „közeli idegenhez” képest kérdeznék rá. Egyrészt a szomszédos országokban a magyar kisebbségekhez, másrészt a hazai cigánysághoz fűződő képzeteket és elképzeléseket vizsgálják, amelyek konstitutívak a „közösségi mi” meghatározásában és megélésében. Ez megfelel annak a szimbolikus repertoárnak, amely országosan politikai sikerre vitte a hazai szélsőjobboldalt. Egyrészt a Trianon-szimbolika használatával megújították a nemzeti összetartozás élményközösségét előállító diskurzust, másrészt a közbeszéd részévé tették a cigányság kriminalizációját, tágabban a cigány kategóriát a társadalmi problémák megnevezésére használó stratégiát. A kötet szerkezete nagyjából megfelel ennek a konceptualizációnak. Az első, *Nacionalizmus új keretekben. Politikai vagy kulturális fordulat?* című fejezetben Feischmidt Margit tanulmányai olvashatók a Trianon-kultusról és a fiatalok szélsőjobboldali szimpátiájáról. Előbbiben a szerző arra keresi a választ, hogy miképpen vált a Trianon-jelkép „tabuból a kulturális és társadalmi ellenállás központi szimbólumává” (57. old.). Legfontosabb állítása, hogy a Trianon-szimbólum használatának elterjedése mögött a társadalmi válság keresendő, amelyre szimbolikus megoldást kínál. Trianon ezek szerint nem történeti esemény vagy annak emlékezte, hanem „egy nagyon erős emocionális konnotációkkal bíró kulturális jelkép, aminek közvetítésével aktuális társadalmi traumákat lehet megjelelni” (55. old.). Felidézi a történeti, „Nagy-Magyarországot” és a dicső aranykort, és ezáltal ösztönzi a nemzeti nagyság érzését és a büszkeséget. Természetesen a „csonkolást” is meg-

idézi, ám ez szimbolikus mozgósító erővel hat (a szimbólum használóinak töredéke tartja reálisnak a határmódosítást), hiszen „a lealacsonyított, megalázott kollektív önbecsülés számára a valóságos időben és térben való cselekvés helyett kínálja fel a rituális, szimbolikus helyreállítás alternatíváját” (56. old.).

Felmerül persze a kérdés, hogy miért éppen a Trianon-szimbólum képes erre. Feischmidt Hofer Tamásra hivatkozva abban látja a magyarázatot, hogy a félprofesszionális történettudomány és a populáris emlékezetipar rehabilitálta azt a szimbolikus repertoárt, amely a Trianontémát minderre alkalmassá teszi. Ez a magyarázat azonban nyitva hagyja a kérdést, hogy miért éppen ez a repertoár aktualizálódik. Más szóval, a szerző fogalmait használva, a társadalmak szimbolikus „szerszámosládája” hasonlóan ki van téve a történeti változásnak és az aktualizálásnak, mint maguk a szimbólumok. Véleményem szerint nem szabad figyelmen kívül hagyni a Trianon-diskurzus történeti változását, szűkebben azt a folyamatot, amely során Trianon nemzeti tragédiából nemzeti traumává alakult. Való igaz, hogy mind verbálisan, mind vizuálisan a Trianon-diskurzus az igazság kimondásaként, azaz a tabudöntés rituáléjaként tett szert kulturális, majd az állami kanonizálás révén hivatalos politikai jelentőségre. Az országos politikai nyilvánosság felől tekintve persze egyetérthetünk Feischmidt Margittal, hogy Trianonnal kapcsolatban a rendszerváltást követően az elhallgatás konszenzusa volt érvényben, azaz a szimbólum használata tabusítva volt. Ugyanakkor az sem állítható, hogy nem volt szó Trianonról, hiszen államilag intézményesített módon a rendszerváltás óta alapvető szerepet játszik a hivatalos magyar nemzetdefiníciókban, ami leginkább a „határon túli” szakpolitikákban, illetve a róluk szóló vitákban van jelen (Zombory Máté: *Az emlékezés térképei. Magyarország és a nemzeti azonosság 1989 után*. L'Harmattan, Bp., 2011. 209–225. old.). Ebben rejlik a válasz arra, hogy Trianon „kimondása” miért volt olyan sikeres az országos nyilvánosságban (marginálisan már jó ideje használatban

volt): a határok „minőségének” megváltoztatását és ezzel a magyar nemzet Trianon utáni és a történeti határon alapuló újraegyesítésének programját középpontba helyező hivatalos és államilag intézményesített politikai diskurzus készítette elő a talajt az állítólagos tabudöntés számára. Ugyanígy, a „határon túli” magyarokkal kapcsolatos, a kötet későbbi fejezeteiben elemzett képzetek és gyakorlatok kísértetiesen hasonlítanak a kilencvenes években uralkodó felálláshoz. Mindent összevetve tehát pontosabb magyarázattal szolgál, ha a csendet, sőt elhallgatást (e fogalom azt sugallja, hogy beszélni kellett volna, de ezt megakadályozták) hirtelen megtörtő beszéd helyett a Trianon-diskurzus rendjének megváltozását vizsgáljuk.

Ez a folyamat egyébként kísértetiesen hasonlít arra, ami a cigányokról szóló diskurzussal történt – nem véletlen, hogy a 18 és 30 év közötti fiatalokkal készített fókuszcsoporthoz interjúk elemzésekor (erről az első fejezet másik tanulmánya számol be) Feischmidt azt találta, hogy a „beszélgetéseket két téma tudta nagyon erősen dinamizálni, a Trianon- és a cigánykérdés” (114. old.). Az interjúkból kiderül, hogy a Trianon-téma úgy mozgósítja a nemzeti büszkeséget az egykori nagyságon keresztül megülő fiatalokat, hogy lehetővé teszi a tevékenykedést a múltbeli egység megjelenítőivé felmagasztosított magyar kisebbségekért. „Trianon jelentőségét az adja, hogy az erős és domináns nemzet, amit látni akarnak, akkor szűnik meg, a kisebbségben élő magyarok pedig a memento mori, a fájdalmat hitelesítő illusztráció.” (119. old.) Nem véletlen, hogy a Trianon-szimbólum a magyarországiak, nem pedig a magyar kisebbségek számára jelentős. E tanulmányban Feischmidt egy konzervatív-kommunitárius fordulatot azonosít a fiatalok körében, amely a többség szabadidő- és élményfogyasztási kultúrájával szemben fogalmazódik meg – ami korántsem jelenti, hogy e fiatalok számára az élményfogyasztás ne lenne központi jelentőségű (elsősorban a zenén, az öltözködésen és az életmód egyéb szegmensein keresztül). A szerző szerint e fordulat egyrészt a bázispolitika iránti elkötelezettségben, másrészt

a felsőbbrendűséget igazoló történeti és rasszista diskurzusok használatában nyilvánul meg.

A tanulmány egy, a szélsőjobboldali politikai elkötelezettség értékpreferenciáira vonatkozó kutatás eredményein alapul. Fő kérdésként azt vizsgálja, hogyan alakul ki kapcsolat „a radikális politika támogatása és a nemzet újraértelmezése, újraélése, újraravázosítása között” (83. old.). Ezért a kutatás a szélsőjobboldali elkötelezettségű fiatalokra koncentrált, de az olvasó számára ismeretlen mértékben olyan fiatalokat is bevonatnak a kultúra, a hagyományörzés, az önkéntesség vagy a szó szorosabb értelmében a politika területén” (83. old.). Az is kiderül, hogy „az interjúk szervezésekor fontos szempont volt a »nemzeti eszmékkel« vagy a »nemzeti elkötelezettségű intézményekkel« való aktív kapcsolat” (144. old.). Mindezt azért részletezem, mert ilyen szűrés mellett a nemzeti radikális, politikailag elkötelezett fiatalok nehezen kerülnek be a mintába, így kétségesé válik, lehet-e az eredmények alapján a politikailag elkötelezett fiatalok egészére következtetni (pl. a 151. oldalon), még ha elfogadjuk is azt, a tanulmány elején, egyéb kutatásokból idézett tényt, hogy a közéletileg elkötelezett fiatalok körében a szélsőjobboldal játssza a vezető szerepet. Hasonló problémákat vet fel a kifejezetten szélsőjobboldali stimulusok használata a fókuszcsoporthoz beszélgetések során, mint amilyen a nemzeti radikális hírportál beszámolója a Jobbik „cigánybűnözés” elleni erődemonstrációjáról Gyöngyöspatán, vagy a fénykép a Jobbik EU-s zászlótegető akciójáról. Mivel a szűrés és a stimulusok a szélsőjobboldali politika kereteibe terelik a beszélgetést, kérdéses, mennyiben lehet a kutatásból arra következtetni, hogy a fiatalok körében azonosított újrapolitizálódási fordulat újnacionalizmus.

A nemzeti egységgel, azaz Trianonnal kapcsolatos diszkurzív rendfent említett megváltozásának vizsgálatára a második, *Az újnacionalizmus diskurzusai: mítoszok és ellenségképek* című fejezet makroperspektívája kíváló lehetőséget adhatott volna. Ebben a részben két hagyományos diskur-

zuselemzést olvashatunk. Kasznár Veronika Katalin a kettős állampolgárságról szóló 2004–2005-ös publicisztikai vitákban elemezte a különböző nemzetfogalmakat. Írása végén Trianonnal kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „a nemzetértelmezésekhez és a vita kimeneteléhez fűződő félelmekhez, veszélyekhez kötődik. Fontos, hogy nem az egységet, a szolidaritást vagy a szomszédos államokhoz fűződő jó viszonyt jeleníti meg. Negatív emlékeztető szimbólum, és a vitában ekként is használják. Mivel a vita alapjait érinti, alkalmas arra, hogy rögzítse a vita érvrendszerét, álláspontjait, fogalmainak jelentéseit.” (245. old.) Ha ez így van, érdemes lett volna ebből a szempontból (is) elemezni a vitát. Hiszen egyetérthetünk Kasznárral abban, hogy Trianon a vita alapjait határozta meg azáltal, hogy az egység referenciájaként szolgált a kettős állampolgársági törekvés számára, amely a nemzet történeti határon belüli, részben politikai, részben szimbolikus újraegyesítését célozta (azzal kevésbé érthetünk egyet, hogy Trianon nem a nemzeti egységre és a szomszédos államok magyarságával való szolidaritásra vonatkozott). Erre az elemzésre sajnos nem került sor, így a szerző legfőbb megállapítása, miszerint „a kettős állampolgárság vitájában semmi új nincs, hiszen a szereplői korábbi érvrendszerekhez igazodnak” (246. old.), légüres térben lebeg, ahogy magyarázat nélkül marad az is, hogy a kettős állampolgárság 2010-es elfogadása miért nélkülözte a vitát. Mivel nem a Trianonnal kapcsolatos diszkurzív rend átalakulására kérdez rá, nem igazán világos, hogy a fejezet hogyan illeszkedik a kötet koncepciójához. Az itt olvasható másik tanulmány szerzője, Glózer Rita két nemzeti radikális internetes portál ellenségképeit elemezte, és megállapította, hogy az ellenség konstrukciója révén hűződik meg a nemzeti közösség határai. Az ellenségképek konstruálása azonban semmiképp sem tekinthető új jelenségnek a nacionalizmusban, és Glózer nem foglalkozik azzal, hogy az ellenségképzés diszkurzív stratégiai hogyan viszonyulnak a korábbiakhoz, vagy egyéb stratégiákhoz.

A vizsgált probléma aktuális jelentőségén és a kidolgozott elméleti modellen kívül a harmadik és a negyedik fejezet esettanulmányai jelentik a kötet erősségét. *Az újnacionalizmus kulturális performanszai* című fejezetben szereplő mindhárom tanulmány a „magyar-magyar viszony” konstrukciójának népszerű kulturális eseteit tárgyalja. Feischmidt Margit és Pulay Gergő a hazai „nemzeti rock” színtér kialakulásával és működésével foglalkozik, amelyet indokoltan az újnacionalista identitáspolitikai ipar legjelentősebb szegletének tartanak. Ez az írás nagyszerűen alkalmazza a fent ismertetett elméleti modellt. Nem a hivatalos politika vagy az állam felől közelít, amikor popzene és nacionalizmus kapcsolatára keresi a választ, hanem magának a színtérnek a kialakulását kutatja, azt a folyamatot, amely során a globális zenei ipar tagadásaként, a rendszerváltással válságba kerülő magyar rockzenéből a skinhead-színtér, a folk és a rock fúziójával létrejön egy irányzat, amely a nemzeti-faji szupremáciát hirdeti a populáris kultúrán keresztül. A zeneszámok és a fesztiválok olyan laboratóriumnak tekinthetők, amelyben az újnacionalizmus diskurzív és performatív eljárásai mintegy alulról jöve kidolgozódnak. A szélsőjobboldali pártpolitika erre a már kitaposott útra lép rá, és kezdi népszerűsíteni a szubkulturális berkekben már működő szimbolikus repertoárt. A szerzők alapállítása, hogy a szélsőjobboldali politika sikere elválaszthatatlan az azt részben megelőző popkulturális „ideológiai munkától”. És fordítva, a szélsőjobboldali politika szerepvállalásának köszönhető, hogy egy ideológiai tartalmakat közvetítő zenei stílus kiléphetett a szubkultúra keretei közül, és az újnacionalizmus legfontosabb referenciapontjává vált. Ugyanakkor az elemzés figyelmet fordít a (zenei) identitáspolitikai vállalkozók és a politikai mozgalmi szereplők közötti személyes és intézményes kapcsolatokra. A dalszövegek és a fesztiválok elemzése láthatóvá teszi, hogyan válik az újnacionalista és szélsőjobboldali szimbolikus repertoár a szabadidős élményfogyasztás részévé, hogyan fér össze az idegengyűlölet és a nemzeti-faji felsőbbrendűség a családi programokkal. A szerzők rámu-

tatnak, hogy a dalok jelentős részének érzelmi csúcspontját Trianon megidézése adja, amely összesűriti a daltémák két legfontosabb jellegzetességét, a történeti mitológiát és a haza eszméjét. A koncerteken rituálisan megidéződik az egykori nagyság, és felvehető a jelenkori áldozati pozíció, továbbá azonosítható és megélhető az ellenséges fenyegetettség, illetve a tenni akarás elszántsága.

Ez a tenni akarás nyilvánul meg a Magyarországról a kisebbségi magyar területekre irányuló „nemzeti turizmusban” is. Ilyés Zoltán a Romániába irányuló, a gyimesbükki „ezeréves határhoz” szervezett zárandoklat példáján mutatja be, hogyan örökségésítik a 30-as számú volt MÁV-örházat és környékét az egykori magyar haza határaként az anyaországi aggódó-gyámolító vállalkozók a helyi nemzetiesítő elittel együttműködésben. Ilyés azt a folyamatot mutatja be, ahogy a csíksomlyói búcsúhoz szervezőülő helyszín világi zárandoklatként nemzetivé, azaz trianoni határként a nemzet újraegyesítésének autentikussá tett, könnyen fogyasztható termékévé válik: „olyan szintérré vált, ahol Trianonra, a trianoni igazságtalanságra, az egykori Magyarországra lehetett emlékezni, egyben meg lehetett idézni a szétszabdalt magyar nemzet összetartozását is.” (302. old.) A zárandokok a történelmi kánonra emlékezve nemzetiesítik és szimbolikusán újra birtokba veszik a területet, illetve élményközösséggé kovácsolódva megélik a nemzet egyesítését és a szolidaritást. A „nemzeti turizmus” e terméke alulról jövő kezdeményezésként indult, ahol később megjelentek a magyarországi és az erdélyi magyar politikai élet szereplői is, hogy szimbolikus értelemben hasznosítsák az újonnan kidolgozott nemzetélményt. Ilyés hangsúlyozza, hogy bár a határkijelöléssel materializálódott és megélhetővé vált az egységesként felfogott történeti Magyarország, az „ezeréves határhoz” szervezett zárandoklatok az amnézia intézményesítésének is tekinthetők, hiszen az egykori határvidéken „kizárólagosan a történeti Magyarországra, a magyar Gyimesre emlékeznek és a »magyar időt« egyoldalúan pozitív, nosztalgikus színben gondolhatják el” (339. old.).

Míg a „nemzeti rock” dalszövegeiben és a koncertek rituális ikonográfiájában szabadon szárnyalhat a magyarországi identitásigényeket kiszolgáló képzelet a kisebbségi magyarságról, a „nemzeti turizmus” korlátozottan, de létrehozta a magyar-magyar interakció lehetőségét (az autentikus nemzeti hely konstrukciója a helyi elittel együttműködésben zajlik, azonban a résztvevők túlnyomó többsége anyaországi). A magyar-magyar jelentések egyenrangú alakítására paradox módon a jótékonyági gyakorlatok adnak leginkább lehetőséget. A nemzeti eszme és a jótékonykodás összekapcsolódását három iskolai program példáján vizsgáló Zakariás Ildikó hangsúlyozza, hogy a segítő viszony eredendően aszimmetrikus: a segítő és segített kapcsolatát az határozza meg, hogy a rendelkezésre álló diskurzusok mit azonosítanak az előbbi kontóján többletként, az utóbbi hiányként. A résztvevők azonban alakíthatják is közös cselekvéseik jelenségeit: „a nemzeti ideológia nem determinálja, csak orientálja, keretezi a jóról való elképzeléseket: a cselekvők használják ezt az ideológiát, de társaikkal és a lokális tapasztalatokkal kölcsönhatásban hozzák létre a segítés, a »jótettek« közös jelenségeit és gyakorlatait.” (342. old.) Zakariás tehát a szóban forgó iskolai programokat a nemzeti szolidaritás alulról induló kezdeményezéseinek tekinteti, amelyekben a nemzeti élménynek alárendelt jótékonyág és az általános értelemben vett segítés olykor ellentmondó gesztusai keverednek. A nemzeti jótékonyágot a szerző szerint egyrészt a modernizációs vagy szociális hierarchia képzete működteti, amely szerint a rászorultságot a fejletlenség és a megfosztottság jelenti, másrészt az a nemzeti kategóriákkal operáló diskurzus, amely szerint veszélyben a szomszédos országokban élő magyarok magyarsága. A nemzeti azonosság közös megélésének feltétele, hogy diskurzíve újratermelődjön a különbözőség, felek alakuljanak ki, akik között egyenlőtlenek a viszonyok. A szerző azt találta, hogy a segítő magyar-magyar viszonyban újratermelődnek a modernizációs-civilizációs elmaradottság és az idegenség narratívái. Ezenkívül azonban

elemzi a megtapasztalt másságot áthidaló gyakorlatokat is, amelyek lehetőséget adnak a hierarchikus viszonyok kiegyenlítésére. A másságot áthidaló jótékonyági mechanizmusok között említi a romantizáló felértékelést, illetve a nemzeti azonosság esszencializáló újratermelését. Érdekes lett volna nagyobb hangsúlyt fektetni az e mechanizmusokban rejlő felszabadító potenciálra is.

A „magyar–magyar viszonyt” különféle szempontokból tárgyaló esettanulmányok, illetve a kisebbségi magyarokról szóló fókuszcsoporthoz beszélgetések tematikus elemzése arra keresik a választ, hogy milyen elképzelések élnek a magyarországi magyarokban a „határon túli” magyarokról, e képzetrendszer milyen gyakorlatokon keresztül realizálódik, milyen viszonyt hoz létre, és mindez milyen szerepet játszik a nemzeti azonosság előállításában és fenntartásában. A konstitutív másik szerepét a kutatók ezenkívül a magyar–cigány különbségtétel problémáján vizsgálták, megközelítésükben elsősorban az *anBlok*k folyóirat *Cigányozás* című 4. számára, különösen Horváth Kata és Kovai Cecília írásaira támaszkodva. A negyedik és egyben utolsó, *Cigányellenesség és mindennapi nacionalizmus a helyi világokban* című fejezetben Feischmidt Margit és Szombati Kristóf alapos írása található a 2011-es gyöngyöspatai konfliktusról, illetve Feischmidt Margit tanulmánya, amelyben három falu példáján, etnográfiai megfigyelés által és fókuszcsoporthoz interjúk elemzésén mutatja be, hogyan jelölődik a másság „cigányként”, és hogyan konstruálódik ezáltal a „magyar” annak jelöletlen ellenpárjaként. A fejezet jól példázza a cigányellenességet egyszerűen, vagy a „válsággal”, azaz a társadalmi és gazdasági strukturális átalakulással (a lecsúszással és a bizonytalansággal), vagy az előítéletek megnövekedésével magyarázó egydimenziós modellek korlátozottságát. A társadalmilag észlelt problémák kulturális közvetítésének elemzése nélkül nehezen érthető, hogy a rend helyreállításának igénye miért ebben a formában fogalmazódik meg. Az itt közölt írások további eredménye, hogy megvalósítják azt, amit

a Trianon-problémával kapcsolatban hiányként jeleztem, azaz elemzés tárgyává teszik a társadalmi-gazdasági átalakulással együtt járó, illetve azt közvetítő diskurzív rend megváltozását. Arról van szó, hogy a cigány–magyar különbségtétel ma uralkodó használata, amit a szélsőjobboldal az igazság kimondásaként és a hallgatás megtöréseként ad elő, egy korábbi rend felbomlása eredményének, illetve az arra adott reakciónak tekinthető. A fejezet szerzői a cigányság láthatatlanságát (az intézményesült szegregációt) és alávetttségét tartják e korábbi rend jellemzőinek – amelyben a „cigány” hierarchikusan alárendelt és nem megnevezett –, s amely a helyi társadalom megváltozásával bomlik fel. Egy erős státus-helyreállítási törekvással járó deprivációs folyamat zajlik, amely egyszerre érinti a cigányként és magyarként azonosított helyieket. A „cigányoktól” való megkülönböztetést a szerzők részben e státus-helyreállítási törekvés megnyilvánulásaként értelmezik: a többség azon igyekezeteként, hogy szimbolikusan alávessék a cigányként azonosított másikat. A társadalmi rend átalakulása ugyanis azzal jár, hogy a „cigány” kilép az alárendelt és láthatatlan, meg nem nevezett pozícióból, és a rend felbomlásának jeleként fenyegetésként jelentkezik. E folyamat legfontosabb terepének az iskolát és a lakókörnyezetet tartják, ahol a társadalmi mobilitás révén nyilvánvalóvá válik a térbeli elkülönítésen alapuló rend felborulása. A „cigány” láthatóvá válása lehetővé teszi, hogy a társadalmi problémák megnevezéseket szolgáltasson, és a korábbi rend a nosztalgikus múlt részeként reprezentálódjon. A cigányok megrendszabályozása eszerint a régi rend szimbolikus helyreállítását célozza. A fejezet szerzői azt bizonyítják, hogy a falu kulturális leértékelődésével, különösen a közösségteremtő intézmények leépülésével párhuzamosan a nosztalgikus múlt feltételezett „cigány nélkülsége” révén válik magyarrá. Mindez többek között azzal a következménnyel jár, hogy a cigányként azonosított helyiek nem képesek, de nem is akarnak magyarként azonosulni – a cigány résztvevőkkel készített csoportos interjúk

tanúsága szerint már az idősebbektől is jelentős mértékben elidegenedett a magyar azonosság igénye.

A Gyöngyöspatáról szóló esettanulmány azáltal kísérel meg magyarizációt adni a szélsőjobboldali politikai alternatíva megjelenésére, hogy a helyi kontextust és az országos szereplőket is tekintetbe veszi. Előbbivel kapcsolatban annak az új helyi elitcsoportnak a szerepét érdemes kiemelni, amely civil szervezetek, majd önkormányzati pozíciók révén a falu tradicionális képének helyreállítására és a falusi turizmus – erőforrások híján elsősorban szimbolikus – felendítésére törekedett. A parlamentbe bekerült „szélsőjobboldali pártnak kapóra jött a helyi közéletben egyre inkább meghatározó szerepet játszó ellenzéki elitcsoport úttörő »ideológiai munkája«” (374. old.), amely a rendteremtés igényét a cigánysággal mint problémával kapcsolta össze. A gyenge állami beavatkozásokon kívül a szerzők ebben látják a szélsőjobboldal legitimációs és mobilizációs sikerét Gyöngyöspatán, amely egyszerűen átvette és országos szinten alkalmazta ezt a stratégiát. Ezzel pedig jelentős mértékben árnyalják a szélsőjobboldali ideológia iránti társadalmi keresletet a veszteségérzettel összefüggésbe hozó magyarázatokat: „Ezt a diplomás alkalmazottakból, vállalkozókból és egyéb csoportokból is álló falusi középréteget alapvetően nem a »modernizáció győztesei« számlájára írható veszteségek, hanem egy lazán definiált, tradicionális elemekből összeálló »status quo ante« (Gyöngyöspatán a 19. századi magyar falu) helyreállítására való törekvés közelítheti a hasonló mítosz által vezérelt szélsőjobboldali politikához.” (401. old.) Az újnacionalizmus olyan jelenségről van szó, amelyet a kötet alapján a globális gazdasági és társadalmi átalakulásokra adott válaszként azonosíthatunk: a „helyi” és az „egykori” felértékelődéseket és aktív kialakításaként a hagyományhoz és az autentikushoz való visszatérés jegyében.

Czifra Mariann: Kazinczy Ferenc és az ortológusok

ÁRNYAK ÉS ALAKOK AZ 1810-ES ÉVEK
NYELVÚJÍTÁS MOZGALMÁBAN

Ráció, Bp., 278 old., 2750 Ft

Czifra Mariann újratárgyalja a magyar nyelvújítást. A hagyományos narratíva legalább a középiskolai tankönyvből ismert: Kazinczy *Tövisék és Virágok* című epigrammagyűjteményének 1811-es megjelenését a *Mon-dolat* követi, majd erre reagál Kölcsey Ferenc és Szemere Pál a *Feleletben* (Pest, Trattner, 1815), s a vita „győzedelmes” lezárását az évtized végén Kazinczynak a *Tudományos Gyűjteményben* publikált tanulmánya jelenti. Az elbeszélés logikája azonban (mint legutóbb Bodrogi Ferenc Máté figyelmeztetett rá) a tézis – antitézis – szintézis hármasságára épül, s óhatatlanul Kazinczyt avatja a polémia főhősévé. Ez a „főszerep” azonban Kazinczy kéziratos hagyatékának vizsgálatával most teljesen átértékelődik. A filológiai kutatások lehetővé teszik az *Orthologus és Neologus* (Orthologus és Neologus nálunk és más nemzeteknél. *Tudományos Gyűjtemény*, XI [1819], 1–27. old.) mint határszöveg újrapozicionálását, rekontextualizálását.

Nyelvészeti szempontból e vizsgálódások irányultságuk alapján a kor nyelvújítás-történeti reprezentációs modelljébe illeszkednek, a korpusz- és státusztervezésről ebben az esetben nem esik szó. (Bodrogi-Ferenc Máté: „Forrni kell a bornak, ha valaha tiszta akar lenni”. Nyelvújítás volt-e a »nyelv mívelése« a nyelvújítás korában? *Magyar Nyelvjárások*, XLIII., 69–94. old.) Irodalmi szempontból azonban azt az (irodalomtörténeti mércével mérve) új keletű megközelítést képviselik, amelynek egyik kiindulópontja Csetri Lajos *Egység vagy különbözőség? Nyelv- és irodalomszemlélet a magyar irodalmi nyelvújítás korszakában* címmel 1990-ben publikált munkája (Akadémiai, Bp.). A szerző itt felhívja a figyelmet az addig erő-

sen kazinczyánus oldalról megközelített ortológus–neológus fogalom-pár problematikusságára, és az sem elhanyagolható, hogy kritikusan kezelte (171. old.; 1. Csetri: *i. m.* 28–29. old.) a nyomtatásban megjelent forrásokat.

Czifra Mariann könyve szinte kizárólag a kéziratos hagyatékra támaszkodik, azzal veti össze a nyomtatásban is megjelent forrásokat. Kutatásainak egyik legfontosabb eredménye, hogy az irodalomtörténet-írásban lényegében Kazinczynak a nyelvújításról alkotott elbeszélése kanonizálódott, és a kéziratos forrásokból ki is világlik az ezen elbeszélés megalkotására irányuló intenció. Még további feladat a korszakra vonatkozó kontrollforrások feltárása.

Czifra Mariann időrendben tárgyalja az 1810-es éveknek a nyelvújítás szempontjából fontos eseményeit. A kötet első fejezete kijelöli a határszövegeket a későbbi vizsgálatokhoz, s az előzményeket figyelembe véve elsőként a *Tövisék és Virágok* hatástörténetét elemzi. Már itt megkérdőjeleződik ortológus és neológus egymástól jól elhatárolható ellentéte, és a levelezés alapján a korszaknyitónak tartott epigrammagyűjtemény helyzete is átértékelődik. A stilisztikai, grammatikai, esztétikai tárgyú epigrammait – abban az időszakban, amikor a szakirodalom a stílus és nyelvújító fellépését teszi – Kazinczy írói termése gyengébb darabjainak vélte. Mindamellet inkább humorról és némi kritikával kívánta kimozdítani a költő- és író-társait a nyelvújítási „harc” komoly-nak és méltóságteljesnek aposztrofált hangneméből. A Czifra által közvetített részletező eseménytörténet szerint 1810-ben még szó sem volt határozott írói fellépésről, a „haladás és veszteg-lés” határait Kazinczy sem vont meg olyan élesen az epigrammakötettel, s „inkább a tízes évek irodalma és kulturális történései kényszerítették arra, hogy nézeteit tisztázza, és hogy eszközeiben mérsékletet tanúsítson” (33. old.). Czifra érvelése tehát az epigrammakötet határszöveg-pozícióját is megkérdőjelezi.

Ezután az *Orthologus és Neologus* előtörténete is górcső alá kerül, hiszen ha a polémia vélt kezdőpontja veszít hatástörténeti jelentőségéből, akkor joggá válik a kérdés: milyen szemmel

kell tekintenünk a lezáró eseményre, amelynek sokkal inkább dramaturgiai szerepet tulajdoníthatunk? Czifra már korábban is publikálta azt a rész tanulmányt, amelyben felveti (*Irodalomtörténet*, 2012. 4. szám, 468–488. old.): az „ortológia” Kazinczynak a neológia ellentétéként megalkotott fogalma, amellyel saját neológusi kereteit is behatárolta. Az ilyen és az ehhez hasonló fogalom–ellenfogalom párokat nevezi Reinhart Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmaknak, amelyek jellemzője, hogy „saját pozíciójukat szívesen határozzák meg olyan kritériumok szerint, hogy az abból adódó ellenpozíció csak tagadható legyen” (Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Jászóveg, Bp., 1997. 6. old.). Az elméleti fogalmi keret azonban filológiai szempontokkal is kiegészül: a tanulmányt Kazinczy ebben a formában nem akarta publikálni, a *Tudományos Gyűjtemény* szerkesztőit és a kiadót, Trattner megkerülve Teleki Lászlón keresztül kívánta megakadályozni kötetbe kerülését. Sajnos idáig már Kazinczy „keze sem ért el”, és az *Orthologus és Neologus* 1819-ben megjelent. Ezután azonban nemcsak egy újabb, bővebb szöveget fogalmazott a *Tudományos Gyűjteményben* való újabb megjelenés igényével, hanem további értekezéseken is dolgozott. Később Kazinczy és mások is jelentetnek meg a nyelvújítás kérdéséhez kapcsolódó írásokat.

Megismerkedünk azzal a szöveggel is, amely Kazinczyt az *Orthologusok és Neologusok* elkészítésében „inspirálta”. Komoly problémát jelent azonban, hogy Kazinczy időről időre más alakot sejtett Füredy Vida álarcá mögött. Teljes bizonyosságot sosem szerzett a szerző személye felől, s kiléte vagy (mint Czifra felhívja rá a figyelmet) *kilétük* a mai napig nem tisztázott. Egy olyan írói csoportot sejt az álcák mögött, amelynek tagjai közé tartozik Verseghy Ferenc, Pázmádi Horváth Endre, Kultsár István és Kisfaludy Sándor is. A sértettséget súlyosbította, hogy kapcsolata Kisfaludyval sosem volt felhőtlen: ennek dokumentuma a Ruszek József közvetítésével megvalósuló, többszöri levélváltás. Mindenesetre a recenzió és utóhatása nagymértékben megváltoz-

tatta Kazinczy viszonyát a nyelvújítás-hoz. A vélt ellentábor hagyatékának feltárása még mindig nem teljes, így szinte lehetetlen akár nagy vonalakban is felvázolni a nyelvújítás *alternatív* történetét/történeteit. Kazinczy sajátos olvasásmódjának jó példája az ún. Lúdas Matyi-ügy, melyet Csetri is említ. Bécsben, 1815-ben ugyanis név nélkül megjelentették Fazekas művét (a szerző tudta és beleegyezése nélkül), amelyből egy példányt Kazinczy is kézhez kapott. Ő már ismerhette a szöveget, hiszen miután 1804-ben Fazekas Mihály megküldte, még tanácsokat is adott neki. Erről később teljesen megfeledkezett, és leveleiben azon panaszkodott, hogy Döbrögi alakját egyenesen róla mintázták.

A nyelvújítás történetének elbeszélésében egyre jelentősebb szerephez jutnak az eddig háttérbe szorult résztvevők és események. Ilyen például Márta István alakja, akinek kantianus szemléletű katekizmusa és az általa kiobbantott kemény kritikai vita jogosan szerepel az 1810-es évek Czifra által rekonstruált történései között. Kazinczy felkarolja a szerinte jogtalanul megbírált papot, „peres” ügyét a maga javára fordítva, és előnyhöz jutva a névtelen kritikusokkal, a *Mondolat* készítőivel és magával Kisfaludyval szemben egyaránt. Mindamellet van ebben imázsépítő mozzanat is Czifra szerint: nemcsak az anonimitást támadja a Márta István javára írt recenzióban, hanem fellép a tudományos kritika mellett, és a jó ügyért harcoló literátor képét próbálja megfesteni saját magáról.

Így jutunk el az *Orthologus* és *Neologus* szövegelemzéséhez. A kötet nagy erénye, hogy az *Orthologusok* és *Neologusok* mindkét szövegváltozatát tartalmazza, így szorosan egymás mellett olvasható és összehasonlítható a két variáns. A ma alapvetőnek tekintett, ám sokáig feledésbe merült művet a nyelvészek fedezték fel újra a XX. században, de korszakhatárként való értelmezését ők sem kérdőjelezik meg. Sőt Czifra hivatkozik arra, hogy Csetri Lajos és Bíró Ferenc (*A legnagyobb pennaháború. Kazinczy Ferenc és a nyelvkérdés. Argumentum, Bp., 2010.*) is egy történeti narratíva mezsgyéjének tekinti. Ő azonban szakít ezzel a hagyományal, „lebontja”

az aszimmetrikus ellenfogalmakat, a neológusnak az ortológus fogalmán keresztüli önmeghatározását (147. old.).

A könyv hetedik részében a széphalmi mester kánonteremtő szándékát vizsgálja a kéziratok segítségével. Alapvető forrásszövege a tízes évek történetét feldolgozó *A Glottomachusok*, amely teljes mértékben Kazinczy keze nyomát mutatja, és szerkesztői szabadságát tükrözi. Az egymás mellett szereplő levelek (a Kisfaludy és Kazinczy közötti, Ruszek által közvetített levélváltás) szerkesztettsége és a hozzáfűzött jegyzetek is igazolják, hogy Kazinczy úgy alakította ki a narratívát, mintha ő egy orvttámadás célpontja lett volna. Ez olyannyira sikerült, hogy Czifra a hatástörténetet vizsgálva bebizonyította: Toldy közvetítésével a nyelvújításnak ez a története kanonizálódott, és az iskolákban mindmáig ezt tanítják. Nem elhanyagolható az sem, hogy Czifra Mariann a mester fennmaradt kéziratok örökségének rendszerezésére is kísérletet tesz. A dokumentumokat következetes, több szemponton alapuló tipológia szerint csoportosítja: az első csoportba azok a kéziratok kerülnek, amelyekben nem, vagy csak töredékesen állítható helyre a szerzői rendezőelv. Ide tartozik az *Orthologus* és *Neologus* kéziratát tartalmazó kötet is. A következő osztályt minden kétséget kizáróan Kazinczyhoz rendelhető, általa rendezett szövegek alkotják. A Kazinczy-hagyaték esetében nagyon nagy az e típusba sorolható kéziratok aránya. A harmadik kategóriába az eredetiekhez képest kisebb értékű, nem autográf művek tartoznak, melyeket Kazinczy közeli utókora termelt ki. Végül a legkritikábbnak számító, negyedik típust azok a korabeli rendezésű kötetek és kéziratok alkotják, amelyeket nem Kazinczy rendezett, de tartalmazzak tőle származó írást.

A kéziratok tanulmányozásához Czifra bevezet egy új fogalmat/olvasásmódot, a foliális olvasást. „A megnevezés alapjául az ív papír megjelölésére máig használt ’levél, lap’ jelentésű latin szó szolgál. Az ív papírt leggyakrabban félbe- és még tovább hajtva kötötték be, kisebb darabokra fűzve, majd metszve használták

fel, írták tele. Ahogyan a kisebb lapok eredeti egysége feltételezhető, úgy értelmezi a foliális olvasás a kisebb szövegeket nagyobb kontextusukban elhelyezve. Ez azt jelenti, hogy néha nem a meglévő kéziratok rend a releváns kutatási környezet, hanem egy rekonstruálható, bizonyos dátumhoz köthető kéziratok egységéből kell kiindulni.” (62. old.) A foliális olvasás nagy eredménye annak felfedezése, „hogy a nyelvújítás története és a Kazinczy-szövegkomplexum az idők során szorosan összefonódott. Az a 19. században gyökerező Kazinczy-kép, amelyet ma is ismerünk, *kéziratok szövegekre* épül, amelyek hatástörténete éppen úgy kimutatható, ahogyan bármely jelentős nyomtatott könyvé.” (203. old.)

Nem lehet eléggé méltatni a szerző kéziratokat rendszerező filológiai teljesítményét. Meggyőzően érvel amellett, hogy az *Orthologus* és *Neologus* korszakzáró funkciója éppúgy megkérdőjelezhető, mint a *Tövisek* és *Virágok* által meghatározott „nyitás”. (Ugyanis az 1820-as években még nincs vége a vitának, újabb és újabb művek születnek, amelyek hatástörténete azonban már csekély.) A monográfia egyik fejezete idézi Toldy Kazinczyhoz szóló levelét, amelyben így vetődik fel a kérdés: „Ki gondol most már a nyelvi vitákkal?” (Toldy Ferenc Kazinczy Ferencnek, Pest, 1827. február 5. In: *KazLev*, XX, 4736. lev., 201–202. old.)

Czifra Mariann viszont „gondol” a nyelvi vitákkal, ahogy nekünk is kell, hiszen ennek fényében nemcsak az egész korszakról alkotott elképzelésünk változhat meg, hanem Kazinczy szerepe is átértékelődik. A további vizsgálódást elősegíti, hogy a kortársak életművéből több kritikai igényű kiadás is előkészületben van, amelyek alapján talán teljesebb képet kaphatunk majd a magyar nyelvújításról.

Vaderna Gábor: Élet és irodalom

**AZ IRODALOM TÁRSADALMI
HASZNÁLATA GRÓF DESSEWFFY JÓZSEF
ÉLETMŰVÉBEN**

Ráció, Bp., 2013. 456 old., 3125 Ft

Vaderna Gábor monográfiájának főcíme élet és irodalom egybefonódásának áttekintését ígéri. Az alcím aztán pontosít: az irodalom társadalmi használatának vizsgálatáról lesz szó, egyetlen XIX. századi főúr, gróf Dessewffy József kapcsán.

Talán többen kérdezhetik, joggal, ki volt Dessewffy József, miért érdekes ő, miért kellett róla ily tekintélyes méretű könyvet írni, megérte-e, miféle társadalmi haszon származik eme munkából? A könyv fülszövegét olvasva egyik benyomásunk az lehet, hogy Dessewffy gróf érdekessége elsősorban ellentmondásaiból fakad: egyidejűleg lelkes híve a sajtószabadságnak és értetlen konzervatív ellenfele gróf Széchenyi reformterveinek. Távollabról szemlélve csupán panoptikum figura, egy már kihalt embertípus utolsó reprezentánsa. Persze a fülszöveg legfeljebb a figyelem felkeltésére való, maga a könyv ennél sokkal érzékenyebben viszonyul tárgyához, erénye éppen a részleteket elfedő nagyobb narratívák és a könnyen érthető, de leegyszerűsítő dichotómiák felszámolása. Például Dessewffy József (ejtsd: Desőfi vagy Deszőfi) ortográfia kérdésében az eufónia (azaz a hangzás, a kiejtés) szerinti írásmód híve volt, arisztokrata létére nem ragaszkodott a szokásá vált hagyományokhoz, nevéből a *w-t* el is kívánta hagyni. Ez a látszólag egyszerű ortográfiai javaslat azonban alkalmat ad Vadernának arra, hogy kimutassa: mindez egyáltalán nem valamiféle plebejus gesztus, vagy az etimológiai elvnek ellenszegülő nyelvfilozófiai alapvetés, hanem a gyakorlati bölcsesség és az „okos szabadság” által irányított etikai alapállás kifejeződése.

Már most előre kell bocsátanunk, hogy a „Méltóságos gróf Úr” nagyon sokat köszönhet eme könyv szerző-

jének: hiszen megismertet az eddig „komolytalan és különc” alakként számon tartott Dessewffy, a felvilágosult arisztokrata következetesen képviselt társadalompolitikai elveivel. Az első fejezet címe ugyanakkor nem véletlenül illeti Dessewffyt a „nagy másik” jelzővel is (de talán pontosabb lenne a „nagy második”, vagy még inkább a „legjobb futottak még” kifejezés), hiszen olyan főhősök mellett volt kénytelen színre lépni, mint Kazinczy Ferenc vagy Széchenyi István. A történelem főhőseinek árnyékában megbúvó mellékalakok előhívása gyakorta csupán ürügy, hogy a már jól ismert hősök kerüljenek újabb megvilágításba. Vadernának Dessewffy nem ürügy, hogy Kazinczyról, a XIX. század társadalmi nyilvánosságának szerkezetváltásáról, vagy éppen Széchenyiről és a *Hitel*-vitaról írjon. Őt valóban Dessewffy érdekli, pontosabban a Dessewffyt mozgató eszmék. Van-e bármiféle „önértéke” Dessewffynek? Vagy mégis találó volna állandósult jelzője, az árnyalatokat kiegészítő, „komplementer”? A könyvnek nem célja Dessewffy „felemelése”, nem akar (és ha akarna, sem tudna) gróf Dessewffy Józsefből „méltatlanul elfeledett és félreértett” XIX. századi hőst kreálni. Elsősorban az igazatja, hogyan érvényesülnek az érzékenység és a felvilágosult konzervativizmus diskurzusai a mindennapok társadalmi gyakorlatában. Eszme- és társadalomtörténeti szempontokból kívánja bemutatni (elemzésekkel bizonyítani) a különféle diskurzusok összjátékát, azt, hogy egy ember egyszerre, egy időben mennyi önellentmondást képes kitermelni anélkül, hogy ezzel valóban ellentmondana önmagának, hogy egyidejűleg mennyi különféle nézőpont létezhet akár egymás mellett is.

A monográfia elbeszélése egy Kazinczy Ferencről származó megjegyzéssel indul: az „Élet» nyelve »Könyvek» nyelvéné” válhat. „Az élet nyelvéné és a könyvek nyelvéné szétválasztása – írja Vaderna Gábor – korántsem probléma nélküli hermeneutikai művelet. Eppen ellenkezőleg: nem egyszerűen az emberi élet tapasztalatai válnak irodalmi jelenséggé, hanem élet és irodalom egy kulturális diskurzusban igen szoros, sőt,

elválaszthatatlan kapcsolatba kerül egymással.” (29. old.) A szövegfüggő hermeneutáknak, mint nekem, ez különösen tanulságos. Ahogyan arra a szerző kedves iróniával külön is felhívja figyelmemet a számomra dedikált példányban: „Csabának, aki még ezt a könyvet is irodalomként fogja olvasni, pedig az maga az élet, a nagybetűs Élet!”) Szemléleti előfeltevését ama belátás határozza meg, hogy diskurzív viszonyai összetettek, a felvilágosodás nem homogén, benne „a legkülönbözőbb, sokszor egymást kizáró eszmei hatások érvényesülnek egyidejűleg”, a normatív korszakfogalom használata helyett ezért a nyelvi és ideológiai sokféleség, az együtt élő, de helyenként egymást keresztező és olykor önellentmondó „diskurzusok összjátékának” analizésére van szükség. A szakítás a nagy elbeszélések illúziójával ezért nemcsak a nagy elbeszélőkkel, de a nagy hősökkel is szakítást jelent, aminek gyakorlati megvalósítása az irodalom társadalmi használatának elemzése egy elfeledett XIX. századi magyar arisztokrata életművében. Mindebből azonban az is következik, hogy „Dessewffy alakja sem rajzolható fel éles kontúrokkal”, s a könyv „egy hosszú és tartalmas életpálya önellentmondásait sűríti magába”.

Különös kiszolgáltatottság jellemzi a korszak kutatóit: Kazinczy Ferenc többek között azért is lehet eme időszak elbeszéléseinek főhőse, mert forrásaink többsége tőle ered. Vagyis „a nagy másik” (azaz Dessewffy) vizsgálatához sem elegendő csupán ama szándék deklarálása, miszerint nyelvfilozófiai szempontok helyett érvényesítsünk társadalomtörténeti szempontokat is. Ehhez bizony új források szükségesek, és Vaderna munkája az előzetes filológia feltárás és annak szakszerű mozgósítása okán is példaértékű. Így és ennek köszönhetően állhat elének Dessewffy József mint a főúri kultúra képviselője és a felvilágosodás eszmetörténeti jelenségeit szétszálazó elbeszélés tárgya. Mivel Dessewffy „az irodalmi és a politikai-társadalmi cselekvést nem választotta el egymástól”, életművében az esztétikai szép által is befolyásolt társadalmi gyakorlatok a főúri művelődés megújítási kísérleteként is értelmezhetők.

Dessewffy komplementersége, korábban leegyszerűsítetten ábrázolt alakja eme kísérletben bizonyosan „önértékre” tesz szert, mint olyan, elemeiben és egészében is teljes értékű alternatíva, amely a főúri társadalmpolitikai mozgástér kibővítésében és a művelődésszerkezet saját elképzelései szerint való modernizációjában érdekelt. Könyvével Vaderna hozzájárul Dessewffy átértékeléséhez, de jobb író ő sem csinálhat belőle. A figura különféle arcainak megmutatásával azonban hozzájárul ahhoz, hogy a korszak kutatói is „érzékenyebben” viszonyuljanak kedvenceikhez, vagy a maguk összetettségében és bonyolultságában „érzékkelhessék” a XIX. század első évtizedeinek eszmetörténeti jelenségeit.

A jól felépített, egymásba kapcsolódó fejezetek mozgó elvét az irodalom társadalmi használatának különféle módjai és színterei alkotják, eme természetes, bővítmények szerinti tematikus rend ugyanakkor időrenddel is társul, amelyben Dessewffy aufklárersége, azaz életműve és életművei mindig egy-egy diskurzus csomópontjaihoz kapcsolódva jelennek meg. Az életpálya bemutatásának illúziójával a könyv egy egész „korszak” (vagy korszakváltás) átvilágítására is tanulságos és figyelemre méltó kísérletet tesz.

A monográfia öt nagyobb fejezetből épül fel. Az első az életpálya kutatási lehetőségeivel vet számot, és azt az eszmetörténeti pozíciót kívánja kijelölni, ahonnan e pályafutás szer-teágazó területei megérthetők. „Kétségtelen, hogy gróf Dessewffy a XIX. század első évtizedeinek meghatározó alakja”, s mint ilyen egyfajta „bemé- rési pontként” szolgálhat, hiszen „az ő személyén keresztül férhetünk hozzá mások nézeteinek megítéléséhez”. Mindez magában foglalja azt a már említett dilemmát is, hogy akkor most Dessewffy saját „önértékén” lesz-e vizsgálat tárgya (s vajon van-e önérté- ke), vagy csupán komplementerként, „használati értéke” miatt? Vaderna szerint ez csak akkor ítéltető meg, ha végre sor kerül Dessewffy „társadalmi szereplésének és irodalmi tevékenységének” átfogó feltérképezésére. Mivel Dessewffy az esztétikai tevékenységeket is társadalmi gyakorlatok

összefüggéseibe helyezte, ez a vázlat a szerzőtől egy olyan „antropológi- ai modell” újrapiítése, amelyben (az élet és a könyvek nyelve), azaz „élet és irodalom egymás összefüggéseiben mutatkozhat meg”. A további fejez- tek éppen ezért a társadalmi nyilvánosság különféle színterein (családi, baráti, irodalmi és intézményi nyilvánosság) követik végig az életpálya fontosabb, diskurzusokhoz, vitákhoz, illetve Dessewffy műveihez rendelt eseményeit. Ez alkalmat ad a magyarországi nyilvánosság szerkezetének, pontosabban szerkezetváltozásainak leírására, bepillantást enged az átala- kulás korántsem egynemű mozzanata- íba is, különös tekintettel arra, hogyan hatottak közre ebben a folyamatban a főúri művelődésszerkezet diskurzusai a XIX. század első harmadában.

A második fejezet a gyermekek helyes nevelésének és képzésének (*Bildung*) stratégiáját mutatja be, egy olyan aufklárta családmodell, amelynek összetettsége éppen tradí- cióinak megőrzéséből, a reprezentatív nyilvánosság struktúráinak fenntartá- sából fakad.

Hogy e stratégia mennyire volt megalapozott, arra idézhetném a könyvből Dessewffy ama versét, amelyben a jövődóbeli feleség elvart tulajdonságait foglalja össze (de Jane Austenre való tekintettel ezt most nem teszem. Az érdeklődő olvasók a könyv 76. lapján elolvashatják.)

Dessewffy leginkább talán arról híres, hogy 40 éven át Kazinczy Ferenc egyik legkitartóbb barátja volt. Ez a maga nemében szinte példátlan tény a kutató Vadernából nem reflektálatlan csodálatot, hanem inkább gyanakvást vált ki. Hogyan volt ez lehetséges? Hiszen tudjuk, mennyi- re eltérően vélekedtek esztétikai, poli- tikai és nyelvfizológiai kérdésekben. A harmadik fejezet a baráti nyilvánosság (egy „érzékeny barátság dis- kurzusának”) elemzéséből nagyon tanulságos esztétikai és etikai követ- keztetésekre jut. Csak egyet említek ezek közül, amely a kritikára vonatko- zik. Míg Kazinczy a recenzió műfajá- ban, esztétikai eszmék képviselőjében és a kritikai vélemény konfrontatív kinyilvánításában (a harcban) látott lehetőségeket, addig Dessewffy egy- fajta kritikai gondolkodásmód mellett

értvelt. A gróf a kritikát az etika és az illetan körében értelmezte, a másik megsemmisítése, azaz az illegitim harc vagy akár párbaj helyett „szemé- lyek közötti művelt társalkodásként”, ahol a kölcsönös kritika az emberi szellem folyamatos, korrigáló aktusai- nak sorozata, a kiművelés (*Bildung*) eszköze, amely nemcsak az egyén, de rajta keresztül egy egész nemzet bol- dogulásához is elvezethet. Szemében a kritika elválaszthatatlan az „alkalom konkrét társadalmi közegétől”, annak szituáltságától, mivel a „társasági kon- textus jelentését a személy életének kontextusa, így elsősorban életrajza, irodalmi pályája” hordozza. A XIX. század közepén létrejövő irodalmi intézményrendszer a kritika státuszát is rögzítette, és kiszorította az olyan egykorú alternatívákat, mint amilyen a Dessewffy által képviselt lehetőség volt. Vaderna Gábor elemzése ebből a „homályból” oszlat el nem is keveset.

Az irodalmi nyilvánosság vizsgálata során Dessewffy két irodalmi művé- nek elemzése, elsősorban a populari- tás problémája és követelménye áll a középpontban. Dessewffy az irodalmi és társadalmi eszméből következő logikával az írói teljesítményt nagy- részt a popularitásán mérte, hiszen az a társalgás mind szélesebb köre- it célozza, s a lehető legszélesebb olvasóközönséget képes megszólíta- ni, vagyis a társalgás által nevelni és felemelni. Az aufklárta főúr számára tehát az irodalom hozzáférhetővé tétele (a könyvek és az élet nyelvén- ek közelítése) a műveltség terjesz- tésének kulcsfontosságú szempontja. Szépirodalmi ambícióinak kontextuá- lis elemzése leginkább arra adhat- na választ, hogy mégis miért bukott meg ez a (teoretikusan csak a magán- szférában kifejtett) praxis, amelyet különben jó érzékkel választott elő- feltevésekkel, elemeiben pedig ragyo- gó következetességgel valósított meg. Elegendő egykorú forrás hiányában sajnos mégsem tudhatjuk meg, miért nem vásárolták tömegével a populá- risnak szánt *Bártfai leveleket* (a sike- res irodalmi vállalkozások univerzális receptje azóta sem ismert).

A monográfia utolsó, legterje- delmesebb fejezete az intézménye- sülő nyilvánosságot tárgyalja. Az 1830-as évek elejére esnek Dessew-

ffy pályájának sűrűsödési pontjai: a társas nyilvánosság formálódó tereinek aktív alakítója, a sajtószabadság, a *Hitel*-vita és a Bajza–Döbrentei-féle Conversations-lexikon-pör kapcsán egyértelműen a „korszak egyik főszereplőjévé válik”. (E három nagy vita szinte egy időben zajlik, s Dessewffy nem is választja külön őket.) Nyomon követésük ad alkalmat a monográfusnak az eszmetörténeti analízisre, bemutatva a folyamatosan formálódó nyilvánosság szerkezetének, a médiumoknak és az egyéni kommunikációs módoknak a változását. Az ekkoriban születő – és máig fennálló – intézményrendszer, az intézményesülő nyilvánosság nagy strukturális átalakulásának elbeszélése nem használ normatív fogalmakat. A „reformkor”, vagy a „haladók” és „maradiak” kifejezések éppen arra figyelmeztetnek, hogy a „fordulatszerű” elbeszélések az epochális változás észlelését hangsúlyozva elfedik az egykorú komplex diskurzív tereket, egyszerűsítő dichotómiáik pedig a „folytonosságok, törések és szakadások” sűrű komplexitása helyett a „haladás” történeti narratíváit tartják mozgásban. A szerző óvatossága ebben a fejezetben azért válthat át újraértelmezésbe, mert a Dessewffyról máig élő kép éppen ekkoriban rögzült: leginkább felemásan és tévesen. A *Hitel*-vitáról, benne Dessewffy ellenírásáról, a *Taglalatról* van szó. A plasztikusság kedvéért egy írói értékelést idézek: „Hogy a lángész [azaz Széchenyi] üstökös pályája néha milyen torzító fényt vet nemes emberekre is, arra a *Taglalat* írójánál nehéz jobb példát találni. Dessewffy József úgy kóborol a halhatatlanság mezőin, mint Széchenyi árnyéka, a világosság mögött a rendi maradiság” – írja Németh László. Az „örök vadászmezőkön” magányosan kóborló (szerintem inkább lovagló), a „nemzet panteonjából” igazságtalanul száműzött Dessewffy gróf szívfájdító víziója, Vaderna Gábor körültekintő elemzésének is hála, tünedezőben van. Széchenyi és Dessewffy vitája olyan diskurzusként bontakozik ki előttünk, amelyben nem jó és rossz, a haladás és a maradiság erői, hanem két eltérő modernizációs kísérlet ütközik és feszül egymásnak, de egyébként kommunikációs stratégiáikban és nemes

szándékaikban nagyon is hasonlítanak. Már csak ezért is érdekes az ezzel egy időben zajló Conversations-lexikoni pör egészének, s benne az „írói republikából” Bajza által kirekesztett Dessewffy eszmetörténeti pozíciójának mintaszerű elemzése és „rehabilitálása”. A társadalmi státuszról eredeztetni vélt auctoritas kritikája mellett Bajza József ráadásul rossz írónak is tartja Dessewffyt: „Ő biographus, poeta, grammatikus, aesthetikus, meg’ minden; ’s végtére semmi sem, s épen azért semmi, mert minden.” Vaderna szerint „Bajza állítása azért is lehetett megdöbbentő, hiszen a főurak kulturális aktivitásának erősödése semmiféle veszélyt nem jelentett az irodalmi életre nézvést. Sőt [...] éppen azok a főurak váltak részesévé az irodalmi és tudományos életnek [...], akik az irodalmi és tudományos haladás kérdését a nemzet sorsára vonatkozólag döntő jelentőségűnek tartották, s éppen ezért annak működését pénzzel, irodalmi és tudományos tevékenységükkel, kapcsolati hálójuk mozgatásával és politikai tekintélyük latba vetésével támogatták. [...] Dessewffy mindenképpen [ebbe] a csoportba tartozik, s Bajza írásának híres sorai a született arisztokrácia szellemi despotizmusa ellen teljesen értelmezhetetlenek.” (339. old.) Hogy Bajza miért érzi úgy, hogy elsőként ő kényszerül tolccsátára egy gróffal, külön elemzést igényelne. A válasza valószínűleg nem a társadalmi törésvonalak mélyén lelhetünk, sokkal inkább a gyarló gazdasági, intézményszervezési és politikai okok hétköznapi felszínén. Vaderna Gábor mégis joggal dühös (talán először a monográfiában). Bajza Dessewffyról tett ítélete és erős mondatai, beépülve a kritikai diskurzusokba, hosszú időre megbélyegezték hősét. Egyedül annyit tehet, a „nagy másik” védelmében, amit okosan és koncepciózusan megírt, olvasmányos könyve egészében is következetesen érvényesít: nemcsak arra figyel, ki mit mondott, hanem arra is, milyen környezetben, milyen közönség előtt.

Michel Pastoureau: A fekete: egy szín története

Fordította: Seláf Levente. Kalligram, 2012., 286 old., 3990 Ft / 13,50 €

Michel Pastoureau könyve a fekete szín történetéről 2008-ban jelent meg franciául. Egyszerre folytatása és alternatív párja a 2000-ben megjelent, *A kék: egy szín története*nek. A szerző többször is hangsúlyozza, hogy a kék és a fekete története nem különíthető el élesen, mert a kék Európában sokáig a fekete egyik formájának számított. Ez a két monográfia már önmagában jelzi Pastoureau vállalkozásának radikalizmusát és az ebből fakadó nehézségeket, amelyek röviden így foglalhatók össze: a szín nem időtlen, fizikailag leírható, egyetemes kategória. Ebben az értelemben a színek nem léteznek az idő kezdete óta, és elgondolható olyan jövő is, ahol megszűnnek alkalmazott kategória lenni. (Bár épp a fekete – mint a világ teremtését megelőző sötétség és a tűz megszelídítése előtti homály – egyike a legrégebbieknek.) A színeknek ez a relativitása arra vezethető vissza, hogy a színek társadalmi konstrukciók, így, ahogyan Pastoureau 2000-ben tömören megfogalmazta, a „szín története mindenekelőtt társadalomtörténet” (Michel Pastoureau: *Blue: The History of a Color*. Princeton UP, Princeton, 2001. 10. old.).

Mind *A kék* (röviden), mind pedig *A fekete* (hosszabban) bevezetője ismerteti azokat a dokumentációs, módszertani és ismeretelméleti nehézségeket, amelyek a társadalomtörténeti relativizmus belátásából fakadnak. A dokumentációs nehézségek egy része a színek degradálódására és elhalványodására vonatkozik: a színek, még a fekete is, csak a fényben válnak színre, ugyanakkor a fény idővel, kémiai reakciókon (elsősorban a szerves alkotórészek lebomlásán) keresztül, felemészti a színek hordozóinak jó részét. Ezt a folyamatot sajnos a restaurálások és javítások sok esetben felgyorsítják – ugyanakkor ezek a beavatkozások elengedhetetlenek az

adott színhatás rekonstrukciójához. Még ha a fizikai-kémiai rekonstrukció teljesen sikeres is, a szín korabeli tapasztalata akkor sem teljesen hozzáférhető, hiszen a megvilágítás körülményei egészen mások lehettek. Ezért a fizikai adatokat folyamatosan finomítani kell, számolva az adott szín megjelenési helyével és a hozzáférés módjaival – vagyis közvetlen társadalmi környezetével. A módszertani nehézségek részben a dokumentáció nehézségeiből fakadnak, hiszen az számos társadalom- és természet-tudományos vizsgálódás integrációját követeli meg, például kémiai és levéltári kutatások kombinálását. A különböző módszerek közül Pastoureau 2000-ben még a statisztikát tette az első helyre: a színek elterjedése és fontossága elsősorban használatuk gyakoriságának kérdése. Vagyis lényegtelen, hogy egy adott szín előállítható volt-e az adott korban, a lényeges az, hogy az adott társadalom használta-e. Ezt pedig úgy tudjuk megítélni, hogy összeadjuk a megmaradt színes felületeket, súlyozzuk esetleg a politikai, vallási vagy művészeti kontextussal, és áttekinthetjük az arányok időbeli alakulását. Most viszont a statisztikát háttérbe szorítja a forráskritika fontosságának hosszú taglalása. Végezetül ismeretelméleti szempontból le kell szögezni, hogy egy bizonyos kémiai-fizikai összetétel önmagától még nem szín – csak akkor lesz belőle szín, ha az adott társadalom színeként azonosítja és használja.

Ennek az elméleti keretnek kétségkívül nagy erőssége, hogy fizikalista redukció nélkül létesít kapcsolatot az ókori, középkori, kora újkori, újkori és modern színhasználat között. Vagyis nem szűkíti le a fekete történetét például a korom történetére. Továbbá nem erőlteti rá a színekre azt az újkori nézetet sem, amely a spektrum alapján sorolja be és rendszerezi őket – hiszen a spektrum csak a színek egyik lehetséges elrendezése, amely egy bizonyos társadalmi-történeti kontextusban született meg. Nem kétséges, hogy ezek a döntések elmondhatatlanul megnehezítik a színek történeti elemzését, hiszen a megragadhatóbb anyag- és technikatörténeti megközelítést jóval szerteágazóbb fejlődési sorok leírása váltja

fel. A történet többek között technikatörténeti (hogyan készül a fekete), eszmetörténeti (a fekete szimbolikus értelmezései), művészettörténeti (mikor és hogyan használják a festők a feketét), divattörténeti (a fekete szerepe a ruházatkodásban), tudománytörténeti (a fekete fizikai-optikai leírása) és szociológiai (a fekete és a napbaránított fehér bőr percepciója) szálakból áll össze. Gondolkodásra sarkall, ahogyan Pastoureau egymás mellé helyezi és időnként ütközteti ezeket a különböző szempontokat – *A fekete* igazi tudományközi munka, annak minden szépségével és erejével.

Teljesen érthető, miért korlátozódik a vizsgálódási terület a latin Európára. A forrásanyag is könnyebben kezelhető, de a választott társadalomtörténeti perspektíva is inkább a társadalomtörténetileg összetartozó egységek különálló vizsgálatát támogatja a globális megközelítéssel szemben. (Gonoszabban megfogalmazva: a globális megközelítés jobban előtérbe helyezné a neurobiológiai szempontot, amelyet a könyv többször is sommásan elvet.) Lévén a szerző saját kutatási területe, a középkornak és kora újkornak szentelt részek a dominánsak a szövegben. A másik evidens és a könyv címében is jelzett szűkítés maga a szín. Pastoureau nem a színek, hanem mindig egy bizonyos szín történetét írja meg, korábban a kékét, most a feketét, és a beharangozó szerint a közeljövőben a piros történetét. Ez természetesen nem zárja ki az összehasonlítást más színekkel (a kék és a fekete esetében ez kínálja magát), valamint a fekete történetét nyomon követő elbeszélés egyben egy általános európai szinttörténetet is körvonalaz, hiszen a nagy történeti törésvonalak nem kizárólagosan a fekete szín, hanem az egész színskála átértékelődését jelentik. Az elméleti és módszertani tünődések eredménye olvasmányos és lendületes összefoglalása annak, amit ma feketének nevezünk. A szerző ezt a történetet öt fő fejezetre tagolja, a nagy társadalomtörténeti korszakhatárokhoz és a fekete hozzájuk kapcsolódó szimbolikus értelmezéseihez igazodva.

Az első szakasz a kezdetektől Kr. u. 1000-ig húzódik. A sötétség mitikus értelmezéseiben a fekete és az

éjszaka kapcsolata minden kultúrában nagyon erős (akárcsak a vöröse a tűzzel és a vérrel, vagy a fehéré a fényvel). Ezeket az írásbeliség előtti összefüggéseket a szinterminológia alakulásának elemzése követi. A fekete latin megfelelőinek bemutatása során Pastoureau jelzi, mennyire más (és kifinomultabb) volt az ókori terminológia, amely különbséget tett a fekete matt (*ater*) és csillogó (*niger*) formája között. A megkülönböztetés még a középkori nyelvekben is megvolt (angol: *swart* és *blaek*), de idővel kikopott. Ebben az időszakban a fekete szimbolikus értelme sok esetben függvénye a sötétség és az éjszaka szimbolikus értelmezésének: utal a halálra, és gyakran az istenivel is összefüggésbe kerül. A Római Birodalomban a fekete jelentése ambivalens: egyaránt utalhat az alázatra és a bűnre, a méltóságra és a Gonoszra.

Az első nagy törés a fekete társadalmi szimbolikájában a korai és az érett középkor között húzódik. A korai középkorban még fellelhetők a fekete pozitív értelmezései: a bencés szerzetesek fekete ruházata a színnek az alázathoz és önmérséklethez fűződő, alapvetően római hagyományát követi. Az ezredforduló utáni időszakban viszont ez a szín egyértelműen a gonosz, a bűn és az ördög jelévé válik. Nemcsak a Sátánt ábrázolják gyakran feketének. Az eretnekek és a gonosszal kapcsolatba hozható állatok – holló, medve, macska, vaddisznó – színe is a fekete. Ekkora tehető a fekete és a fehér egyik nagy összezapása is: a negatívan értelmezett feketével, a sötétséggel, a bűnnel a fehér, a fény, az erény fordul szembe. Ezt az ellentétet a ciszterciák fehér ruházata is kifejezi, amelyet hangsúlyosan a bencések feketéjével szemben határoztak meg.

A késő középkor és a kora újkor közti nagy váltás, amikor a negatív fekete divatszínbe fordul át. A fekete a polgárság, az udvar, sőt az uralkodó kedvelt színe is lesz. Pastoureau számos kimunkált kis esettanulmányban mutatja be ezt a folyamatot – a fekete bőr keresztény elfogadásáról, Jézus és a kelmfestő apokrif történetéről, valamint az 1348-as pestisjárványnak a ruházatkodási szokásokra gyakorolt hatásáról. Bár már a XIV. század végén megjelenik a fekete szín

az itáliai, francia és angol uralkodói körökben, a nagy áttörésre az 1400-as évek elején, Jó Fülöp (vagy talán már apja, Félelemnélküli János) burgundi udvarában kerül sor, ami évszázadokra meghatározza a fekete státusát. A szerző ezen a ponton hosszan elemzi a technikai lehetőségek és a divat kölcsönviszonyát: a jó minőségű fekete szín előállítás a középkorban sokáig kétes eredménnyel járt. Kérdés, vajon a fekete népszerűsége nem az egyre homogénebb és tartósabb színű fekete kelmék megjelenésének volt-e köszönhető. Pastoureau válasza egyértelmű: a divat változása kényszeríthette ki a technikai fejlődést (vagyis a kereslet vezérelte a kínálatot és a technikai újításokat).

A fekete újkori sorsát két alapvető felfedezés határozta meg. Az egyik a könyvnyomtatás feltalálása, amely egyben a fekete és a fehér esztétikai ellentétét az írásbeliség és a tudás középpontjába emelte. A szerző részletesen elemzi a könyvnyomtatáshoz szükséges fekete tinta kidolgozását. Miután pedig a nyomtatott lap fekete-fehér, szemben a más színeket is tartalmazó „színes” képekkel, a fekete (és fehér) kezd kiíródni a színek közül. A későbbi színelméleti kutatások is a fehér és a fekete összetartozását és elkülönülését emelik ki. Newton osztályozásában már sem a fehér, sem a fekete nem szín, mert nincs benne a spektrumban. A nagy újkori átalakulással a világ tudományos leírása megfosztja (vagy megszabadítja) a világot szimbolikus értelmezéseitől – ez is megerősíti a fekete leválását a színrendről. A modern korban azután a fekete visszaszerzi helyét a színek között. Kétséges, hogy ez mennyire valódi átalakulás, hiszen tudományos értelemben nem vált a spektrum részévé, a hétköznapi életre pedig a tudományos diszkreditálásnak soha nem volt akkora hatása, hogy emiatt rehabilitálni kellett volna. Pastoureau a mindennapi élet és a kultúra bizonyos szegmenseiben vizsgálja a fekete használatát. Ezek közé tartozik a napbarnított fehér bőr társadalmi percepciója: míg az iparosodás előtt a szabad ég alatt dolgozók társadalmi bélyegének minősült, az ipari forradalom után a sápadtság a gyárak és bányák munkásainak jellemzője, a napbarní-

tott bőr pedig a szabad időtöltés luxusról tanúskodik. A fekete saját jogán a modern festészeti paletta egyik fontos része lett, a fekete-fehér fényképnek és filmnek köszönhetően pedig a populáris kultúrára is jelentős hatást gyakorolt a XX. század első felében. A modern és a posztmodern pluralista színvilágban pusztán az egyik elemként a fekete elveszítette szimbolikus különlegességének legnagyobb részét; a feketéhez kapcsolható tekintélyszimbolika leginkább a bíróságokon és a futballpályákon él tovább (bár ott is visszaszorul).

Pastoureau nagyon érzékletesen és követhetően írja le a fekete szín társadalmi percepciójának alakulását. A hatalmas időtáv áttekintése miatt többnyire lemondott arról, hogy modelljét összekapcsolja más társadalomelméleti elgondolásokkal. Ezek a kitekintések még szövevényesebbé tették volna a narratívát. Ugyanakkor az olvasóban például felmerül, hogy a newtoni tudományos forradalomnak és hatásának taglalása természetesen összekapcsolható lett volna a nyugati *episztemé* korszakolásával – vagyis Michel Foucault talán megérdemelt volna egy bekezdést. A fekete szín története az olvasóban ugyanis szinte automatikusan beindítja ezeket az asszociációkat. A művészettörténetesek valószínűleg korábbra tennék az egyes festészeti újításokat, és nagyobb jelentőséget tulajdonítanának a szín mibenlétéről szóló vitáknak (hajlamosak úgy vélni, hogy mindazt, amit a színekről tudunk, Giorgionének, Tizianónak és Rubensnek köszönhetjük), a tudományközi feldolgozás e kérdéseket is jóval tágabb összefüggésekben látatja. Mint minden koherens és saját cselekménnyel (és hőssel) rendelkező történet a nyugati kultúra és társadalom alakulásáról, *A fekete* is vélhetően hosszú időre része lesz ennek a kánonnak.

Szómaesztétika és az élet művészete

VÁLOGATÁS RICHARD SHUSTERMAN ÍRÁSAIBÓL

Válogatta, fordította és a bevezetőt írta Krémer Sándor, lektorálta Antoni Rita. JATEPress, Szeged, 2014. 163 old., 1890 Ft

Az esztétikát régóta foglalkoztatja, hol az esztétikai tapasztalat helye az életvilágban, milyen a viszony a természeti és a művészeti szép és életünk nem esztétikai szegmensei között, s egyáltalán mit is kell az afféle – mind gyanúsabbá váló – szegmentálódáshoz vezető fogalmakon értenünk, mint amilyen például „az esztétikai” vagy az esztétikai tapasztalat. A radikális választ az esztétika történetében sokan, sokféleképpen fontolóra vették már: az élet esztétizálásáról van szó, az esztétikai életéről, avagy másképpen, az élet művészetéről. Az esztétikai életvitel fogalma azonban sokarcú, jelentéstartománya állandóan változik. Általánosságban talán egyedül az mondható el róla, hogy nem pusztán a tárgyi környezet fölékesítését vagy a szépség levegőjében eltöltött életet jelöli, hanem egy sajátos életvitelt, létviszonyt, egyfajta önteremtést vagy önalakítást, ami – nem pusztán azokban az esetekben, amikor lehetőséget ad az egyéni életen túlnyúló világtérre is – ekképpen olyan kérdéseket is érint, amelyek hagyományosan az etika, a társadalmiság vagy a politika területére tartoznak. Korunk egyik világszerte ismert és sokat vitatott gondolkodója, a gyakran „testfilozófusként” vagy a *rap* propagátoraként emlegetett, neopragmatista Richard Shusterman kiterjedt életműve középpontjában is ez a fogalom áll a kilencvenes évek elejétől fogva. A válogatott írásait tartalmazó könyvecske a Budapest, 2014 júniusában megrendezett – az eddigi legnagyobb – nemzetközi szómaesztétikai konferencia alkalmából jelent meg.

Shusterman a nyolcvanas évek második felében, Jeruzsálem és Oxford után érkezett az Egyesült Államokba, ahol az analitikus irodalom-

elméletet hátrahagyva, érdeklődése a neopragmatizmus felé fordult. Felújította John Dewey „test-elme” fogalmát, de mindenekelőtt az esztétikai tapasztalatról kifejtett koncepcióját, amely az esztétikum szépművészeti/intézményes izoláltságát hivatott destruálni. Hírnevét növelték a populáris kultúráról, elsősorban a „rap művészetéről” a kilencvenes évek elején írott elismerő elemzései. Ugyanekkor vágott bele az eleven test, a szóma vizsgálatába, amelyet „az érzéki-esztétikai élvezet (*aiszthészisz*) és a kreatív önformálás hely[ének]” (25. old.) tekint. A filozófiát is az „élet művészeteként”, a személyes öntökéletesítés és önformálás életgyakorlataként kívánja újragondolni, ezért különösen fontosak számára azok a lehetőségek, amelyek a – Diogenész Laertiosz-i fénytörésben látott – görög antikvitásban, Foucault filozófiafölfogásában vagy akár Rortynál az esztétikai életlehetőségekben jelennek. Az élet alakításában meghatározónak tartja „az esztétikai megfontolásokat”, az esztétikum „a tulajdonképpeni etikai ideáll” válik, tehát nem annyira az esztétika manapság divatos etizálásáról, mint „az etika esztetizálásáról” beszélhetünk Shusterman munkái kapcsán. Ennek az esztétikai életnek vagy életművészetnek azonban maga a szerző is meglehetősen sok fajtáját regisztrálja, sokszor hivatkozva az „egység a sokféleségben” klasszicista képletére mint a személyiség (narratív) megformálásában jelentős szerepet játszó esztétikai imperatívuszra, de úgy látom, ez általánosabb jelentésében az élet (s ennek részeként a saját test) nyitott, gazdag – és inkább finom, paléozott, mintsem intenzív és extrém – érzéki-testi megéléseként szerepel. A hedonizmus derűje és a test sérülékenységének tudata is mindig ott van a Shusterman-szövegek háttérében. (Mindehhez l. Richard Shusterman: *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása*. Ford. Kollár József, lekt. Pápay György – Seregi Tamás, Kalligram, h. n., 2003., különösen *A posztmodern etika és az élet művészete* c. fejezet, 428–468. old.)

A szómaesztétika „interdiszciplináris kutatási program” (25. old.)

indítékait summázva elmondható, hogy ha a filozófiát mint a jó élet és a boldogság keresését, a gazdagabb öntapasztalat és világismeret megszerzésére irányuló életgyakorlatot fogjuk fel, akkor eme életművészetnek a saját test formálásának, használatának és megéléseinek pallérozásával evidens módon vissza kell nyernie a létezés testi dimenzióját is, amelyet Shusterman szerint a filozófia különböző indokokkal mindig is háttérbe szorított – vagy legjobb esetben is „textualizált”. A szerző tehát pragmatikus indíttatásból, a személyes önfejlesztés „természetes kiterjesztéseként” jutott el a szomatikus dimenzió szerepének, ezzel együtt egy új, „testközpontú diszciplína” szükségességének felismeréséig. A szómaesztétika ekként el kívánja törölni a határokat teória és praxis között, amikor feladatuként egyszerre nevezi meg a testi dimenzió megértését és formálását. A cél tehát egyfelől a róla való elméleti ismeretek gyarapítása (analitikus dimenzió), egybefogva a test által fölvetett ontológiai, episztemológiai, társadalmi-politikai stb. kérdéseket, másfelől javaslatok kifejtése a lehetséges testalakítási módokkal kapcsolatban (pragmatista dimenzió), felölve a test reprezentációjával (pl. kozmetika, testépítés), a saját test jobb és „mélyebb” megéléseivel (pl. jóga, meditációs gyakorlatok), illetve a testi teljesítmény növelésével (pl. harcművészetek, súlyemelés) kecsegtető lehetőségeket. A szómaesztétika harmadik dimenziója gyakorlati jellegű, azaz az akár leíró, akár előíró elméleti belátásokat a saját vagy egy másik test formálásában és edzésében, a „szomatikus önfejlesztésben” fordítja át a gyakorlatba.

Ezek a szómaesztétikai alapvetések azonban már eddig is hozzáférhetőek voltak magyarul, lévén hogy a *Pragmatista esztétika* már 2003-ban megjelent Kollár József fordításában. Kérdéses tehát, hogy az említett konferenciához való textuális hozzájáruláson túl gazdagítja-e bármivel a hazai szomatikus esztétikát ez a kötet, amelynek mindössze négy tanulmányából három egyazon tanulmánygyűjteményből származik (*Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.).

Egy olyan robusztus korpuszt fölhalmozó szerző válogatott írásait kapcsolatban, amilyen Shusterman – aki különféle elméleti irányváltásai során nyolc könyvet és hozzávetőleg kétszáz tanulmányt írt –, a legolcsóbb kritikai ellenvetés, hogy miért éppen ezek, és nem más írások kerültek a kötetbe. Mégsem tehetek mást, mint hogy kifejezem csalódásomat a válogatást illetően, s igyekszem ezt megindokolni, figyelembe véve Krémer Sándor szerkesztői megjegyzését, miszerint a könyv célja, „hogyminden bemutatassuk Shusterman filozófiájának genezisének, s közelebb hozzuk a magyar olvasóhoz a ma már nemzetközi mozgalomként is működő szómaesztétikájának alapvető gondolatait” (19. old.).

Az első ígéret beváltatlan marad, a másodikra pedig nem is lett volna igazán szükség, hiszen a *Pragmatista esztétikánál* jobb bevezetőt aligha kívánhatunk. Ennek gazdag utolsó fejezetét a szerkesztőnek figyelembe kellett volna vennie, amikor olyan általános bevezetőket tett közzé a szómaesztétikába, mint a jelen kötet első és második írása (*A humán tudományok megközelítése a test felől, A szómaesztétika és az esztétika határai*), ahelyett, hogy a szomatikus alapvetéseket működésük közben megmutató specifikus elemzésekből hozna többet, mint a harmadik, az ázsiai erotikus praxisnak szentelt kitűnő tanulmány (*Az ázsiai ars erotika és a szexuális esztétika kérdése*). Ezzel persze nem azt sugallom, hogy az első kettő, sok helyen vitára ösztönző esszé pusztán elismétli, amit a *Pragmatista esztétika* szómaesztétikai fejezete tartalmaz (amint arra hamarosan kitérek), bár a szerző – és ez föltehetően a szómaesztétika mozgalomjelleget tulajdonítható – nem rest majd mindegyik tanulmányában fölkkicicelni szomatikus alapvetéseit.

Am először, ami a genealógiát illeti: a bevezetőt író Krémer Sándort föltehetően kanonizációs törekvés vezérli, amikor – alapul véve egy tavaly megjelent tanulmánya gondolatmenetét (Alexander Kremer: *Gadamer's and Shusterman's Aesthetics. Pragmatism Today*, 2013. Summer) – Heidegger és Gadamer megértés- és tapasztalatfölfogásához közelíti Shustermanét,

és ezt a fülszövegen is föltünteti. E helyütt két problémával szembesülünk: egyfelől, mit nyer vagy veszít vele a hazai Shusterman-recepció, illetve hogy ez az interpretáció egyáltalán tartható-e.

A hermeneutikához közelítésből a bevezetőben összemosás lesz, amely eltörli a shustermani gondolkodás alapvetően poszt- vagy antihermeneutikai kiindulópontjait, a „hermeneutikai univerzalizmus-sal” szembeni állásfoglalását. Krémer azon argumentációja, amely szerint Shusterman Gadamerhez hasonlóan nagy szerepet tulajdonít a tapasztalatnak, illetve hogy mindkettejük szerint „már a tapasztalatban megértés van” (16. old.), magában véve túlságosan semmitmondó, és ezen általános formájában még nem indokolja a két gondolkodó rokonítását. Az előbbi kijelentésnek egyszerűen más a jelentése a két szerzőnél a teoretikus kontextusokból fakadóan, a két filozófia más-más tétek és koordináták között mozog, arról nem is beszélve, hogy a nem-interpretatív (azaz nem-nyelvi) megértés koncepciója alapvetően idegen a gadameri hermeneutikától.

Sokat elárul magáról a magyar esztétika helyzetéről, hogy e bevezetés Gadamerre kénytelen fanyalodni, s nem olyan evidens vonatkoztatási pontokhoz nyúl, amelyeknek egy részére maga Shusterman is hivatkozik korábbi tanulmányaiban, vagy akikről említést tesz előszóiban, interjúkban, kezdve a test felé fordulás olyan úttörőivel, mint Foucault vagy Merleau-Ponty, folytatva a távol-keleti filozófiákkal, egészen John Dewey pragmatista esztétikájáig vagy Jan Mukařovský „esztétikai funkció” fogalmáig. Fontos lenne Shustermannal kapcsolatban megemlíteni az utóbbi években Magyarországon is előtérbe kerülő Hans Ulrich Gumbrecht „jelenlét” fogalmát is, amelynek „előállítás” felhívja a figyelmet a világban lévő tárgyak materiális sajátosságainak az események és a kommunikációs szituációk során az emberi testre gyakorolt hatására, ekként pedig – a jelentésen alapuló viszony kizárólagosságát elutasítva – Gumbrecht a tárgyakhoz való jelenléten alapuló viszony rehabilitációját javasolja a karteziánus jelen-

lét-feledettség ellenében (Hans Ulrich Gumbrecht: *A jelenlét előállítása. Amit a jelentés nem közvetít.* Ford. Palkó Gábor. Ráció, Bp., 2010.).

Shusterman szómaesztétikai projektjének megértése sokkal többet nyerhetne abból, ha az utóbbi szerzők felől vizsgálnánk, semmint – az alapvetően általa opponált filozófiai iskolákhoz közelítenénk. Nem mellesleg az előbbi nevek pusztán említésével nem csupán a shustermani episztemológia (az interpretáció „alatti” megértés stb.) újszerűségének lelkes bejelentését kérdőjelezhetjük meg, hanem azt is, hogy egyáltalán neki tulajdonítható-e az ún. „szomatikus fordulat”. Mindemellett éppen jelen tanulmánykötet már említett célját – a shustermani gondolkodás genezisének körbejárását – szolgálná a megfelelő filozófiatörténeti kontextus megtalálása, a valódi motíváló és inspiráló előfutárok és kortársak feltérképezése, amihez jobban hozzájárult volna egy körültekintőbb bevezetés, és például Shusterman Jamesről, Merleau-Pontyról, a számára olyannyira meghatározó Foucault-ról vagy Simon de Beauvoirról írott tanulmányainak valamelyike (amelyek közül mindegyik megtalálható: Richard Shusterman: *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics.* Cambridge University Press, Cambridge, 2008.).

Mindezek után kérdés, mi az, amivel e vékonyka kötet valójában gazdagítja a magyar nyelvű Shusterman-irodalmat? Egyfelől a már említett kínai és indiai erotikus gyakorlatok szomatikus és esztétikai aspektusainak elemzése mutatja a diszciplína potenciálját. Shusterman már korábban javasolta az erotikus tapasztalat elismerését esztétikai tapasztalatként, lévén az általa az utóbbinak tulajdonított ismérvek – intrinzikus értékkel és fenomenológiai minőséggel, sajátos és érezhető egyességgel rendelkező, affektív, értékelésre és önfeladásra egyaránt készíthető, intencionális tapasztalat – előbbire is állnak (58–86. old., részletesebben és történeti vázlatlaltal l. Richard Shusterman: *Aesthetic Experience: From Analysis to Eros. The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64,

No. 2, 217–229. old.). Függetlenül ennek vitathatóságától, az ázsiai szexuális esztétikáról írott tanulmány izgalmas, és jól mutatja, hogy a szomatikus elemzés nem korlátozódik a testi tapasztalatokra vagy mozgásokra, hanem fölöleli azokat a művészeti-kulturális gyakorlatokat, amelyekbe a szexuális aktus beágyazódik, s ezek társadalmi-politikai értelmezését is. Az *ars erotica* esztétikai jellegét nem pusztán a művészeti képzésből nyeri, amelyhez komplex viszony fűzi, hanem színre vitt, teátrális karakteréből – Shusterman *Surface and Depth. Dialectics of Criticism and Culture* c. munkájában (Cornell University Press, Ithaca, 2002.) a „dramatizálást” javasolja a művészet definíciójaként a „jelenlét intenzitása” és a „formális keretek” miatt (72. old.) –, valamint a spirituális kontextusba ágyazódó s a gyönyörszerzést célzó technikákból: mindez pedig egy rendkívül összetett és nagy jártasságot igénylő – s a mindennapi tapasztalatot gazdagító-energetizáló – esztétikai egységet hoz létre, állítja Shusterman meggyőzően.

A kötet másfelől Shusterman esztétikatörténeti víziójába is részletesebb bepillantást enged. A filozófia elfordította tekintetét a testtől, állítja Shusterman meglehetősen egyszerű narratívájában a könyv első tanulmányában, mert a test az emberi létezés kétértelműségével szembesíti az ezt eltérni képtelen, az emberit redukáló és idealizáló filozófiát. A *Pragmatista esztétikából* tudjuk, hogy szerinte még az érzéki megismerés tudománya, az esztétika is hamvában holt kísérlet maradt, hiszen Baumgarten, bár nemcsak elméleti, hanem normatív-gyakorlati feladatokat is az esztétika elé tűzött, pietista háttérének köszönhetően kiemelte az érzéki percepció tudományát valódi helyéből, a gyanúba keveredett testből (*caro*). A filozófiatörténeti kritikának máshol van a helye, e helyütt mindössze annyit: az esztétika genezisének tekintve elkerüli Shusterman figyelmét, hogy magának az esztétikai tapasztalatnak a megragadása és leírása a XVIII. század elején éppen általa vált lehetővé, hogy az érzéki-testi tapasztalat lett az erről az alig megragadható tapasztalásmódusról való gondolko-

dás modellje, ráadásul messze nem a legszemélyesebb képesség (az ízelet – ízelet) révén.

Végül, a kötetet záró, a többi között kissé idegenül álló, *Főváros Jeruzsálemben? A zsidó identitás és a visszatérés mítosza* címet viselő tanulmány is érdekes és más perspektívából végiggondolt belátásokkal szolgál az életművészet tematizálása szempontjából. Shusterman itt a személyiség narratív megkonstruálhatóságából kiindulva, kiemeli, hogy a diaszpóra és Izrael közötti – sokszor szélsőséges ideológiákból eredő – feszültség föloldható, ám ehhez az szükséges, hogy föladjuk mind a kultúrákról, mind a személyes

identitásról való gondolkodást befolyásoló esszencializmust. Ehelyett „az esetlegesség és a narratív képlékenységek posztmodern igenlése” (135. old.) jegyében azt javasolja, hogy ne egyszerű gesztusok legyenek a meghatározók, hanem az élet „egészének aktivitása”, azaz „az eltávozás és az Izraelbe történő visszatérés ciklusai által” (133. old.), tehát szabad választások sorozatának eredményeképpen valósuljon meg a zsidó identitás, „nyitott, rugalmas narratív egységként” (134. old.), egyfajta „esztétikai egységként” – műalkotásként.

Összességében elszalasztott lehetőségnek tartom ezt a kötetet, ami saj-

nálatos, mivel a Shusterman-munkák között szép számmal akadnak vitára ösztönző és inspiráló darabok, ezek viszont jobbára a specifikusabb elemzések volnának, nem a szómaesztétika mozgalmának hangzatos mondatokkal teleaggatott beharangozói. A harmadik és negyedik tanulmány ennek ellenére értékes példákkal szolgál a neopragmatista motivációktól vezetett szomatikus esztétika művelésére, az esztétikai élet, az életművészet különböző megvalósulási lehetőségeire. Kár, hogy ebbe a kötetbe csupán ennyi jutott.

CSUKA BOTOND