

# Bozóky Edina: Attila

## A HUN KIRÁLY ÉS LEGENDÁI

Ford. Barabás József  
Kossuth, Bp., 2015. 312 old., 2990 Ft

Bozóky Edina könyvének megjelenése örömteli esemény: a Franciaországban élő kitűnő középkorász oeuvre-jéről immár nemcsak egy tanulmányából, egy vele készült interjúból és egy könyvismertetésből értesülhet Magyarországon a szakma és az érdeklődő nagyközönség (Bozóky Edina: *Attila és a hunok* Jean d'Outremeuse krónikájában. *Aetas*, 2014. 3. szám, 166–178. old.; Sággy Marianne: Csodálatos középkor. Beszélgetés Bozóky Edinával. *Aetas*, 2014. 3. szám, 152–158. old.; Szőrényi László: Bendegúznak vére. Edina Bozoky, *Attila et les Huns: Vérités et légendes*, Perrin, 2012. *Magyar Művészet* II [2014], 2. szám, 141–147. old.), hanem egyik legfrissebb munkája alapján is. A Kossuth Kiadó népszerű történelmi sorozatában kiadott mű tudományos igényvel íródott, ugyanakkor rendkívül olvasható – ami a fordító, Barabás József remek munkáját is dicséri. Bozóky Edina *Attila* „hagiográfiájában” új nézőpontokat is megfogalmaz. A témaválasztás szerencsés (vagy politikai?): a szerző történelmi érdeklődését és történetírói módszerét nem fő szakterülete, a szentek csodáinak és ereklyéinek értelmezéséből, hanem egy olyan történelmi szereplő életének és utóéletének elemzéséből ismerjük meg, akinek legendás alakját gyökeresen másképp ítélik meg a magyarok és a nyugati népek: franciák, németek, olaszok. A hun nagykirályt a magyarok hősként tisztelik, neve közkedvelt személynév, melyet jelentős közterületek, középítkezések is büszkén viselnek. Nyugaton viszont ugyanez a név a durva barbár szinonimája, akiről fűnyírógépeket és gyomirtókat neveznek el.

Ki volt Attila? Vérszomjas barbár vagy kiemelkedő államszervező? Bár a mű francia és olasz címe (*Attila et les Huns: Vérités et légendes*. Perrin, Pa-

ris, 2012.; *Attila e gli unni. Verità e leggende*. Il Mulino, Bologna, 2014.) „igazság” és „legenda” retorikai szembeállításával operál, Bozóky Edina jó érzékkel nem ennek az eldönthetetlen kérdésnek a megválaszolására vállalkozik, hanem azt vizsgálja, ki mikor mit látott Attilában, miért vált jelképpé Attila, és minek a jelképévé vált egy kor vagy valamely etnikai/állami/nemzeti entitás politikai gondolkodásában. Attila „politikai termék”, a primitív idegengyűlöleten alapuló politikai „szörnyképzés” legjobb példája a latin és neolatin történetírásban: ahogy a könyv francia recenziése írta, Bozóky Edina munkája a Nyugat „politikai képzeletvilágának” tart tükröt. Ez a megközelítés újszerű a közkezen forgó magyar nyelvű *Attila*-könyvek között, bár nem új a tudományos kutatásban: már jó negyedszázada megjelent az UCLA 1988-ban szervezett *Attila*-konferenciájának előadásait tartalmazó tanulmánykötet az *Attila*-képről, amelyet a szerző is felhasznál (Franz H. Baum – Marianna Birnbaum: *Attila: The Man and His Image*. Corvina, Bp., 1993. Veszprémy László recenziója a könyvről in: *Irodalomtudományi Közlemények* 98 [1994], 572. old.). A magyar kutatás sarkkérdésére – „vajjon a hún és a magyar nemzet rokonsága nemzeti traditio volt-e nálunk, vagy tudákos krónikások koholmánya?” (Petz Gedeon: *A magyar húnmonda*. Franklin, Bp., 1885. 82. old.) – könyvtári magas színvonalú szakirodalom és tengernyi új elképzelés áll rendelkezésre (legújabbán Ács Pál: *Isten haragja – magyarnak példája*. A hun történet két értelmezése. In: *Clio inter arma. Tanulmányok a 16–18. századi magyarországi történetírásról*. Szerk. Tóth Gergely. MTA BTK, Bp., 2014. 13–38. old. Fontos még: Veszprémy László: *A hun–magyar hagyomány és a tatárjárás*. *Hadtörténelmi Közlemények*, 104 [1991], 22–33. old. Az új elképzelésre lásd *A hunok öröksége*. Szerk. Marác László – Obrusánszky Borbála. Hun Idea, Bp., 2009.).

Bozóky Edina ügyesen navigál a magyar *Attila*-kutatás Szküllája és a nemzetközi legendakutatás Kharüdisze között, hogy világosan és közérthetően elmesélje, hogyan alakult ki és át a rettenetes és félelmetes *Attila*-kép

a latin nyelvű középkori irodalomban, miért lett Attila erőskezű uralkodó a germán mondákban és a honfoglalók legyőzhetetlen, mitikus elődje a magyar krónikákban. Nem áll meg a középkornál, hanem röviden arra is utal, hogy mennyire meghatározta ez a legendairódalom a kora újkori politikai filozófiát, hogyan vált Attila Török- és Oroszországban az „eurázsiai uralkodó” mintaképévé. Foglalkozik az *Attila*-ról írt kora újkori drámával, újkori operával és mai filmes és képregény-ábrázolásokkal is, azaz a szó szoros értelmében *longue durée* elemzést ad az *Attila*-legenda máig tartó, folyamatos képződéséről. Bár elsősorban a középkori írott forrásokra támaszkodik, felhasználja a régészeti feltárások eredményeit és a vizuális adatokat is. A mű elsősorban a nyugati olvasók számára íródott, de a magyar közönség és szakma számára azért alapvető, mert a hunok iránti általános érdeklődés dacára a nyugati legendahagyomány kialakulásáról átfogó tanulmány magyarul nem készült.

A hat fejezetből álló monográfia történelmi kontextualizálással indít: a késő antikvitásban meginduló népvándorlást mutatja be és azt, hogyan alkalmazták a IV. században a rómaiak „munkavállalóként” a barbárokat. A hunok is előbb szövetségesei voltak a Római Birodalomnak, csak azután támadtak rá, miután kitapogatták a gyengéit. A leggyengébb láncszem (ekkor is) Gallia volt, mely az V. századra a teljes szétesés felé tartott: az állandósuló gerillaháborúban a hatalmat trónbitorlók ragadták magukhoz. Nem véletlen, hogy gepida, szkír, gót és frank tanácsadói éppen Gallia megtámadására beszélték rá Attilát. Kiderül, hogy a hunok nem voltak kegyetlenebbek a gótoknál, frankoknál vagy vandáloknál, de sokkal civilizáltabbak voltak náluk. Priszkosz rétor szerint a rómaiak átszöktek a hunokhoz, mert ott jobb volt az élet, mint a birodalomban: nem kellett adót fizetni és különösebben talpat nyalni sem. Priszkosz leírása a hun királyról és udvaráról rendkívüli erőt és méltóságot sugároz. A Hun Birodalomnak, vagyis a hunok vezette germán államszövetségnek tehát megvoltak a maga rajongói a Római Birodalomban. Miért mégis a Rómát és Párizst megkí-

mélő Attila lett a barbárság megtestesítője mindmáig a francia és itáliai közvéleményben, és nem a Valens császárt lemészárló Fritigern, a Rómát rabló Alarik vagy a Karthágót elfoglaló Genzerik? Azért, mert rosszul ismerték őket: a hunok nem hagytak maguk után írásos emléket, csak rövid ideig, nagyjából 70 évig fenyegették a Római Birodalmat, és ami a legfontosabb: nem olvadtak be a rómaiakba, mint a többi germán nép. Attila halálával a Hun Birodalom szétfoszlott, mint a hajnali köd.

Ezzel megindulhatott az etnikai és főleg irodalmi legendaképződés, amelyet Bozóky Edina a *Rettenetes hírnév* című fejezetben mutat be. A rómaiak hagyományos, klasszikus előképek, a szkíták hérodotoszi leírása alapján alkották meg a hunok képét. Róma utolsó nagy történetírója, a szír Ammianus Marcellinus, bár személyesen nem találkozott hunokkal, szörnyen vadnak ábrázolta őket. Állati vadságuk magyarázata ördögi eredetű: Orosius és Iordanes szerint a hunok gót varázslónők (*haliarunna*) és démonok nászából születtek a sivatagban. (Érdekes módon a későbbi afgán eredetlegenda ugyancsak boszorkányok és ördögök egyesülésére vezeti vissza az afgán népet.) A keresztény szerzőket azonban nemcsak a népies etnogenezis érdekli, hanem az, hogyan férnek be a hunok a Bibliában említett népek közé: így lesznek Ezékiel próféta és Szent János evangélista alapján a Sátán népe, „Góg és Magóg fiai”, a világvége hírnökei. A keresztény szerzők ugyanakkor önvizsgálatra is készítik olvasóikat, amikor kijelentik, hogy a hunok a keresztények bűnei miatt jelentek meg Róma falainál. Szent Jeromos, Szent Ágoston és Sevillai Szent Izidor Attilát „Isten ostoraként” (*flagellum Dei*) az isteni gondviselés tervébe illeszti. Hasznáلتa-e magára ezt a kifejezést Attila? Ezt lehetetlen kideríteni. Tény, hogy a szentéletrajzok ekképpen ábrázolják a hun nagykirályt.

A galliai hagiográfia egyik főszereplője Attila, és a szerző Troyes-i Szent Lupus, Orléans-i Szent Anianus (Ányos), Auxerre-i Szent Germanus és Párizsi Szent Genovéa életrajzainak vizsgálatában van igazán elemében. Ezekről az életrajzokról ma-

gyarul alig olvashatunk (Csákó Judit: Szent Ányos püspök franciaországi és magyarországi kultuszáról. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 24 [2012], 5–22. old.; Sáhgy Marianne: *Párizsi Szent Genovéa* [előkészületben]), pedig fontos részei az Attila-hagyománynak. Paradox módon az egyházi vezetőkkel igen udvariasan viselkedő Attila a késő antik hagiográfia legnagyobb „szentcsinálója”: a püspökéletrajzok retrospektíve átírják azt a tényt, hogy a gallorómai püspökök egytől egyig Attila kémei voltak, és „ellenállóként” tüntetik fel őket. Azon is változtatni kellett, hogy bár a csatákban kétségtelenül ölt meg keresztényeket, Attila kezétől egyetlen keresztény sem halt „mártírhálalt”, pedig igény lett volna rá. Ebből az igényből született Szent Orsolya angol királylány és tizenegyezer szűz kísérője vértanúságának legendája.

A mártírsztereotípiától elrugaszzkodó későbbi szövegek „bosszúálló zsidókként” ábrázolják a hunokat. A XI. századi liège-i püspöklista szerint a hunok a zsidóktól származnak, akiket Claudius császár űzött ki Rómából. Leszármazottaik a magyarok, akik kérkednek zsidó eredetükkel. Ez is a bibliai Góg–Magóg történetre megy vissza, ugyanis itt azt olvassuk, hogy az asszír király a zsidók tíz törzsét Góggal és Magóggal együtt száműzte Médiába, majd Nagy Sándor bezárta őket a Kaukázus mögé. A legendát később Jean d’Outremeuse szőtte tovább: a zsidók a Kaukázusból Kínába vonulnak Felimur király vezetésével, akinek dédunokája Júdás, tőle származik Hunnus, aki 238-ban lép trónra. Hunnus álmában felszólítást kap, hogy hódítsa meg Germániát és Galliát, ezért 240-ben hajóra száll Kínában, feldúlja Pannóniát és Itáliát, majd Kölnbe érkezik, éppen akkor, amikor a tizenegyezer szűz...

Az *Isten ostora Itáliában* címet viselő rész Velence alapításának mítoszától a „szaracén” Attiláig vezet az olvasót. Attila története a XIV–XVI. századi itáliai városállamokban alap téma, a muzulmán veszély megtestesítője. Bozóky Edina kitűnően elemzi Niccolò da Casola *La guerra d’Attila* című munkáját és Sebastiano Erizzo haténekes eposzát, mely kutyafejű és kutya erkölcsű muzulmánként mutat-

ja be a hunokat és királyukat. Dante összekeveri Attilát és Alarikot, és Attilával foglaltatja el Firenzét. A középkori itáliai hunmonda a magyarok megítélését is befolyásolta Nagy Lajos nápolyi hadjáratai alatt, miközben az olaszokat a mohamedán hunok pörölyeként ábrázolja (Csukovits Enikő: *Magyarországról és a magyarokról. Nyugat-Európa magyar-képe a középkorban*. MTA BTK, Bp., 2015.). Gilius/Ianusius király, Concordia, majd Padova ura a hunok elleni keresztény védelem vezére, aki egy sakkjátszma után levágja Attila fejét (az epizódot talán az V. századi galliai püspök költő, Sidonius Apollinaris leveleiből ollózták, aki adókedvezmény reményében sakkozott a vizigót vezérrel).

Egészen más Attila-képet őriz a germán hagyomány. (A téma a bolognai egyetemen tananyag: <http://www.foreignlanguages.unibo.it/en/programmes/course-unit-catalogue/course-unit/2014/369070>) A *Nibelung-ének*ben Attila az eszményi uralkodó: csaták győzhetetlen hőse, ugyanakkor nagyhatalmú, nemes, vendégszerető király. Udvartartása egy lovagkirályé, ahol a párviadalokat istentiszteletek váltják, a mulatságok színvonalát énekmondók és mutatványosok emelik: keleti barbárság helyett keleti pompa uralkodik. A germán, izlandi és ónorvég sagák viszont egy kapzsi és kegyetlen Attiláról is szólnak, hogy így teremtették meg Krimhild/Ildikó bosszújának hátterét. Sajnos a szerző sem itt, sem a magyar eredetlegendáról szóló következő fejezetben nem említi, hogy a germán mondák azért alapvetőek a hun–magyar rokonság szemszögéből, mert a kutatók jó része szerint Attilát és a hun–magyar rokonság ötletét a magyarok a németektől vették át III. Béla király korában, a német–magyar kapcsolatok megélénkülése idején (Simon V. Péter: *A Nibelungének magyar vonatkozásai. Századok*, 112 [1978], 271–325. old.; Walkó György: *Nibelungok. Középkori költészet és európai valóság*. Magvető, Bp., 1984.; András Vizkelety: *Du bist ein alter Hunne, unmäßig schlau... Das Ungarnbild im deutschen Mittelalter. In: Das Ungarnbild in Deutschland und das Deutschlandbild in Ungarn*.

*Materialien des wissenschaftlichen Symposiums am 26. und 27. Mai 1995 in Hamburg.* Hrsg. von. Holger Fischer. Südosteuropa-Gesellschaft, München, 1996.; Balogh F. András: A német irodalom kezdetei és a magyarok. *Korunk*, 1999. 3. szám <http://www.hhrf.org/korunk/9903/03k03.htm>). Barbarossa Frigyes 1189-ben keresztvesztésével Obudánál már Etzilburgot, Attila városát vélte megtalálni. A XII. századra befejezett *Nibelung-ének*ben Attila országa már a korabeli Magyar Királysággal azonos, a székvárosok Moson, Buda és Esztergom. A germán mondák között érdemes lett volna utalni Szentgalleni Ekkehard avar kori legendákból merítő *Eröskezű Walter* című eposzára is, melyben Attila szerepeltetése jelzi, hogy az avarok is Attilával legitimálták uralmukat (Eccardus Sangallensis: *Waltharius Manu Fortis*. Bilingvis latin–magyar kiadás. Ford. Tulok Magdolna, Makkay János. Tractata, Bp., 1999.).

A magyar Attila-képről és a hun–magyar rokonságról szóló V. fejezet szolgál a legkevesebb újdonsággal a magyar, és a legtöbb információval a külföldi olvasó számára. Közönségre való tekintettel Veszprémy László, Szovák Kornél, Makkay János és Berend Nóra idegen nyelvű munkáira hivatkozva a szerző jól összefoglalja a magyar hagyomány eszményi Attila-képet az antikizáló reneszánsztól a barokkig, bemutatva, hogyan alakult ki a hun–magyar rokonság nemzeti mítosza Anonymus, Kézai Simon és Thuróczy János krónikaiban. (Érdekes lett volna röviden a hun–avar azonosságra is kitékinteni: lásd Vértessy György: A hun–avar azonosság [rokonság?] kérdése. *Magyar Múlt*, XVI [1989], 1–2. szám, <http://www.magtudin.org/Vertessy.htm>) Az óriási történeti, eszme- és irodalomtörténeti anyagot megmozgató és érthetően forgató Bozóky Edina kiválóan foglalja össze a legendaképződés szövevényes folyamatát, és remekül mutatja be, hogyan lesz Attila a magyar–lengyel–horvát királyság alapítója. Attila örök: a hun nagykirály nemcsak számtalan irodalmi művet ihletett Magyarországon Jókaitól Arany Jánoson keresztül Adyig, hanem még rockoperát is írtak róla.

Az utolsó fejezet Attila helyét elemzi az európai kulturális hagyományban politikum és nacionalizmus között. Míg Verdinél Aetius és Attila küzdelme leplezetlenül az olasz szabadság és az elnyomó Habsburgok harca, a XX. század elején Attila az *entente* politikai propagandafegyvere lesz a németek és az Osztrák–Magyar Monarchia ellen, miközben az orosz avantgárd szerző, Zamjatyin Leninből és Sztálinból gyűrja össze Attila, az ázsiai zsarnok alakját 1928-as drámájában. Bozóky Edina rengeteg érdekességet közöl a populáris kultúráról, a hollywoodi filmek és a francia képregények Attila-képről, miközben a jelenlegi francia történetírást is kritikusan értékeli. A jelenlegi migránsválság idején különösen érdekes lett volna valamit megtudni arról, hogyan látják és láttatják ma Németországban Attilát (Alessandro Zironi: Ideologia e metamorfosi nella rappresentazione di Attila nella cultura tedesca contemporanea. In: *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo. Dal mito alle trasformazioni sociali*. A cura di Carla Corradi Musi. Associazione Culturale Caracult, Bologna, 2013. 167–179. old.).

A könyv lenyűgöző tárgyismerettel ábrázolja az Attila-legenda alakulását, azt, hogyan lesz a középkori szórakoztató irodalomból és legitimációs ideológiából modern propagandaeszköz. A kitűnően fordított munkát remekül lektoráltan, sajtóhibáktól mentesen adja kézbe a kiadó. Apró megjegyzés: a „gallo-román” helyett jobb a „gallorómai”, a 46. oldalon „civitas” helyett a „város” érthetőbb lett volna (utána zárójelben a latin terminussal). Népszerű munkáról lévén szó, a forrásidézetek ritkák, inkább a szakirodalmat idézi a szerző, többnyire újakat, de Piganol és Courcelle már jócskán elavult (24–26. old). A 26. oldalon szerencsétlen, hogy a „tájékoztatta Szent Jeromost” mondat után egy hosszú Orosius idézet következik. A 32. oldalon említi, hogy Konstantinápoly falai a 447-es földrengésben ledőltek, de nem mondja, hogy valaha is felépültek. Márpedig Konstantinápoly híres falai pontosan a hunok ellen épültek, akárcsak a kínai nagy fal! Aki valaha látta Bizánc falait, nem tud nem írni róluk: hihetetlen

magastechnológiával készült, bámulatos építészeti alkotás, mely ezer évig védte meg a várost. Ez a fal méltóbb említést érdemelt volna.

Lényegesebb, de talán megoldhatatlan probléma a könyv alapkonceptiója, mely a mítosz irodalmi alakváltozatai gyorsvonatként száguld át anélkül, hogy társadalomtörténetbe ágyazná a kérdést. Nincs utalás arra a történeti kontextusra, melyben ezek a szövegek megjelentek. A történeti összefüggések, ahogy az írók személye is, a középkorban kevésbé ismertek, a szövegalkotás társadalmi céljai azonban megfoghatók és kitapinthatók. Reméljük, hogy Bozóky Edina következő könyvében ezzel is megajándékozhatja lelkes olvasóit.

**SÁGHY MARIANNE**

## Sándor Klára: A székely írás nyomában

*Typotex, Bp., 2014. 353 old., 3500 Ft*

2010. december 2-án beadvány érkezett Gyömrő város képviselő-testületéhez: „Az elmúlt években megerősödött az igény, hogy a magyar műveltség szerves részét képező székely–magyar rovásírás is megjelenjen a köztéri feliratok, így a település határát jelző közlekedési táblák mellett is. A rovásírásos helységnév-tábla állítása a helyi közösség és a nemzet összetartozásának pozitív üzenetét közvetíti az ott élő – és áthaladó – magyar emberek számára.” ([www.gyomro.hu/kozadattar/dokumentumok/rendeletek/gyomroi\\_dokumentum\\_4895\\_1304339128.pdf](http://www.gyomro.hu/kozadattar/dokumentumok/rendeletek/gyomroi_dokumentum_4895_1304339128.pdf)) A gyömrőiek kívánsága hamarosan teljesült: az önkormányzat két hét múlva határozatot hozott a táblák felállításáról. Azóta Gyömrő is azon Kárpát-medencei településekhez tartozik, amelyeknek nevét immár ebben a formában is láthatják az úton járók, tartozzanak bármely nációhoz. A legfrissebb „rovás-tábla” 2016. április 29-én került az út mellé a Nógrád megyei Nemtiben. A Wikipédia vonatkozó szócikke – a rovas.info nevű portál adatai alapján – összesen 260, túlnyomó többség-

ben magyarországi települést sorol föl, ahol az elmúlt hat évben „rovás-táblát” állítottak. Ha számításba vesszük, hogy Magyarország közigazgatási területén összesen 3514 település található, akkor ez a szám nem is kicsi. Napjaink magyar közéletét ismerve nyilvánvaló, hogy a táblák sokkal inkább tekinthetők politikai állásfoglalásnak, mint valódi útjelzőnek. A szó szoros értelmében „úton-útfélen” felbukkanó „ősi írás” és általában a magyar őstörténet körül parázs viták zajlanak a társadalmi nyilvánosság különböző szinterein, a törvényhozástól az oktatáson át a magyar tudományos életig.

A legutóbbi pengeváltás Vásáry István, az MTA Őstörténeti Támacsoportjának elnöke és Bíró András Zsolt, a Természettudományi Múzeum fizikai antropológusa, egyben a kétévencéig megrendezett „magyar törzsi gyűlés”, a Kurultaj főszervezője között zajlott a *Magyar Nemzet Magazin* hasábjain 2015. február 28. és július 21. között. Vásáry – egybek mellett – egy bizonyos összeesküvés-elmélet fokozatos térnyeréséről ír, amely szerint „mindenki a magyar nemzet öntudatának megtörésére törekszik, aki a magyar nyelv finnugor eredetét vallja”. Cikke utolsó bekezdésében az egyik ellenzéki pártra utal, amely „zászlajára tűzte [...] hogy az »elavult finnugrizmus« és annak fenntartója, a Magyar Tudományos Akadémia ellen küzdjön”. (Vásáry nyilván arra a Jobbiktól kiinduló kezdeményezésre céloz, amely az Akadémiától független őstörténeti kutatócsoport felállítását követeli már jó néhány éve. „A Jobbik azt indítványozza, hogy az MTA Történettudományi Intézetének rovasára, illetve akár a teljes állami támogatásának, illetve feladatkörének megvonásával egy önálló testület foglalkozzon ezzel a kérdéssel. Az őstörténettel foglalkozó vitáknak az MTA nem tudott méltó keretet biztosítani, miként a kutatásoknak, esetleges expedícióknak sem.” ([http://mandiner.hu/cikk/20130714\\_ostorteneti\\_intezetet\\_hozna\\_letre\\_a\\_jobbik](http://mandiner.hu/cikk/20130714_ostorteneti_intezetet_hozna_letre_a_jobbik)). Továbbá valószínűleg arról a 2006-os expedícióról van szó, amelynek során Bíró András Zsolt a kazahsztáni *madjar* törzs tagjaitól gyűjtött gén-

mintákat (<http://kurultaj.hu/2009/10/expedicio-a-torgaji-madjarokhoz-biro-andras-zsolt-beszamoloja/>). Vásáry cikkére írt válaszában Bíró András Zsolt látszólag az expedíció tanulságait foglalja össze, de fokozatosan átvált az akadémikus tudományosság, főként Vásáry István gyalázásába, aki „őstörténettel való »kóklerkedéssel« vádolta meg a Kárpát-medencei magyarság legnagyobb hagyományőrző ünnepét, a Kurultajt és ezáltal az azt előkészítő szakembereket (régészeket, antropológusokat, történészeket, genetikusokat és néprajzosokat)”, s akit ennek alapján a „kádári rendszer megmondóemberének” nevez (<http://tortenelemportal.hu/2015/07/biro-andras-zsolt-magyar-nemzet>).

A „magyar nép és a magyar nyelv eredete” olyan téma a mai magyar közbeszédben, amelyről mindenkinek van véleménye, s alig akad manapság magára valamit is adó „ősma-gyarász”, aki ne szentelne legalább egy rövidke szösszenetet, vagy akár egy egész könyvet, a hun/székely/szkitá-szittyia/sumer/ősi magyar (és a többi) „rovásírásnak”. Figyelemre méltó, hogy 1998-as első kiadása óta 2011-ben nyolcadszor jelent meg az Új rovasírás tankönyv (Friedrich Klára: *Új rovasírás tankönyv és szakköri ötletár*. A szerző kiadása, Bp.). Az írásrendszer jelenlegi használatának kutatása ezért kiváló terep a nyelv és az írás társas környezetét, valamint a hozzájuk kapcsolódó kulturális jelenségeket vizsgáló nyelvésznek, s, tegyük hozzá, több bölcsészeti- és társadalomtudományi szakág művelőjének.

Sándor Klára ismerősen mozog ezen a terepen, hiszen kereken két évtizede (a kötet megjelenésekor még csak 18 éve) megjelent cikkében jól átgondolt tervet állított össze a székely rovasírás történetének feltáráshoz (A székely rovasírás megíratlan története[i?]. *Erdélyi Múzeum*, 58 [1996], 83–93. old.). Jól érzékelt a kutatásának tárgya körüli anomáliákat, éppen ezért kettős célt tűzött maga elé. Elsősorban arra törekedett, hogy körültekintő filológiai vizsgálattal határozza meg a székely rovasírás, leírja történeti rétegeit és használatának történetét, összegyűjtse és rendszerezve elérhetővé tegye hite-

lem emlékeit. Másodsorban úgy vélte, hogy a kutatási program lépésről lépésre megvalósítva fokozatosan nyilvánvalóvá tenné a székely rovasírás eddig kétségbe vont és ezért javarészt kiaknázatlan forrásértékét, amit számos tudományterület hasznosíthatna, köztük a nyelv- és írástörténet, illetve a korai magyar történelem kutatása.

Mindazonáltal az 1996-ban felvázolt impozáns terv megvalósítása késlekedett: 2011-ben végül megjelent az addigra önálló kötetű duzzadt bevezető (*Nyelvrokonság és hunhagyomány. Rénszarvas vagy csodaszarvas? Nyelvtörténet és művelődéstörténet*. Typotex, Bp.). Ezt követte aztán 2014-ben a jelenlegi kötet. A szerző elmagyarázza, hogy a program a hosszú szünet ellenére sem veszített időszerűségéből, hiszen a helyzet 1996 óta alig változott. A „rovásírás” eredetéről és történetéről ugyanis ma sem tud többet a művelt és a kevésbé iskolázott nagyközönség – sőt a tudományos elit sem –, mint két évtizede. Miközben az írásrendszer presztízse továbbra is igen nagy a laikus magyarságtudatás regiszterében, csak kevésbé látszik emelkedni az akadémiai tudomány művelőinek szemében, amiért – szerinte – nem kis részben az elnevezés is felelős. (Csak egy példa Hosszú Gábor legutóbbi angol nyelvű könyve, amelyben a rovas/rovash script megjelölés váltakozik, teljesen érthetetlen módon. Lásd Hosszú Gábor: *Heritage of Scribes. The Relation of Rovas Scripts to Eurasian Writing Systems*. Hungarian Rovash Foundation, Bp., 2013.) Sándor Klára ezért új fogalmat vezet be az ideológiailag túlterhelt és pontatlan „rovásírás” helyett, s következetesen „székely írásnak” nevezi kutatása tárgyát. Ezzel egyúttal határozottan állást is foglal az írásrendszer eredetére és használatára vonatkozó tudományos vitában.

A könyv szemléletes helyzetképet ad a laikus és a tudós székértábor álláspontjáról. Sándor Klára nem megvetendő tudatlanok tömegeként kezeli a „rovásírás” iránt érdeklődők sokrétű csoportját, hanem különbséget tesz a szélsőséges (esetenként szélsőjobb) „nemzetszeretők”, az ezoterikus képzeteket dédelgető nemzeti fantaszták (mint a magyarság „szíriuszi eredetének” hirdetői), a szerepjátékok

naiv hívei, illetve a kézműves mestersegekben bámulatosan járatos hagyományörzők között. A recenzens, lévén maga is a kortárs vulgáregzotéria és az újpogány eszmék kutatója, egyetért azzal a javaslattal, amely a székely írás hazai újraeledésének mielőbbi antropológiai és szociológiai vizsgálatát sürgeti. A „másik oldal” bemutatása is egyszerre megértő és kritikus. A tévképzetek, hiedelmek, előítéletek és a helytelen összefüggésekre alapozott ingtag hipotézisek dolgában ugyanis az akadémiai körök sem maradnak el a „délibabos dilettánsok” csapatától. Sándor Klára higgadt érveléssel szedi ízekre egy „mérvadónak szánt kézikönyv” pontatlan megállapításait (29–30. old.). Itt csak megemlíti, a könyv egy későbbi részében pedig meggyőzően cáfolja a székely írást humanista koholmányának beállító teóriát (134–135. old.). A záró mondatok lesújtó helyzettel szembesítenek: a székely írás a magyar kutatók egy része számára még mindig olyannyira gyanús és kétes téma, hogy a rá vonatkozó hiteles és tudományos érveléssel megalapozott ismereteket sem használják fel szívesen.

A nyelv- és írástörténet sűrű erdejében botorkáló olvasó örömmel veszi, hogy a szerző biztos kézzel vezeti őt a székely írás történetének tekervényes ösvényein a mediterrán térségből először Belső-Ázsiába, majd onnan vissza a Kárpát-medencébe. Sándor Klára nemcsak megbízható vezető, hanem gondos utaskísérő is! Ellátja mindazzal a felszereléssel a laikus (vagyis nem nyelvész) olvasót, ami nélkülözhetetlen a tájékozódáshoz: fonetikai, fonológiai és írástörténeti alapismeretekkel.

Mégis, mit tudunk meg, mire visszatérünk a hosszadalmas tér- és időbeli utazásból? Például azt, hogy egyáltalán nem kell megdöbbenünk attól a lélegzetelállító felfedezéstől, hogy a székely írás végső soron a főnciaiból ered. Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen a legtöbb, Európában használatos betűírás a főnciai ábécéből származik. A keleti türk írások távoli és bonyolult belső-ázsiai univerzumában már kissé nehezebben igazodunk el, de végül itt is képbe kerülünk: a székely írás rokonait köztük sejtik a nyelvészek. A fel-

iratok és írásemlékek száraz és kissé nyomasztó felsorolása után élvezetesebb rész következik: a nyugati ótörök írások Kárpát-medencei avar emlékeit vesszük számba a Nagyszentmiklósi Aranykincstől a Szarvasi Tűtartón és a Kiskundorozsmai Feliraton át az erdélyi, köbe vésett feliratokig (80–92. old.). Sándor Klára kijózanító megállapítással zárja a nyelv- és írástörténeti kirándulást. A székely írás eredete még mindig tisztázatlan, legfeljebb annyi mondható, hogy a kutatás jelenlegi állapota szerint valószínűleg nem a keleti türk, hanem inkább a nyugati ótörök írások között kell keresniük a közvetlen előzményeit.

S ezzel el is érkezünk a következő nagyobb egységhez átvezető rövid, ám annál fontosabb részhez, amelyben nemcsak két tárgy két feliratáról és több sikertelen megfejtési kísérletről esik szó, hanem ezek kapcsán arról is, hogy mennyire volt elterjedt a székely írás az ősmagyarok körében. A fejezet végére kiderül, hogy az ősmagyarok feltételezett írásáról semmi biztosat nem tudunk. A Halmi Felirat megfejtetlen, de egy biztos: nem a székely írás közvetlen elődje. Az alsóbüi őskohóból előkerült cserépfűvóka egyes jelei megegyeznek ugyan a székely írásával, de ez még nem bizonyítja, hogy az ősmagyarok a székely írással írtak. Az sem elképzelhetetlen, hogy székely lovasíjász karcolta a jeleket a még puha agyagba, de ez megint csak nem több pusztá föltevésnél. Ami igazán elgondolkodtató, az tulajdonképpen nem is a kutatások látszólagos eredménytelensége, hanem mindaz, amit Sándor Klára a székely írásemlékeket hitelesítő módszerek, a hipotézisállítás és a kutatói attitűdök kapcsán mond el. Mert itt épp azokról a népszerű hiedelmekről, összeesküvés-elméletekről esik szó, amelyek éket vernek a kutatók és a laikus érdeklődők közé, s útját állják a hiteles és közérthető tudományos ismeretterjesztésnek.

Az írás- és nyelvtörténeti bevezető stúdiumok, majd az írásemlékek hitelességének tárgyalása után végre elérkezünk magához „a” székely íráshoz. Megismerkedünk a székely ábécé betűkészletével, a használat szabályaival (az ún. grafotaktikai jellemzőkkel), majd a szerző összefoglalja az eredetkérdés kutatástörténetét. Ismét elő-

kerül a hun hagyomány, majd az azt fölülíró rokonítás a keleti türk ábécével és általában a török párhuzamok kérdése, leginkább Németh Gyula, Vékony Gábor s mellettük Ligeti Lajos, Vásáry István és Róna-Tas András kutatásai alapján. Sándor Klára atomjaira bontja Vékony Gábor merész hipotézisláncolatait a kitalált Karoling-kori német tudósról, név szerint bizonyos Lazarus fráteréről, akit Vékony a Bolognai Rovásemlék szerzőjének, sőt egyenesen a székely írás megalkotójának nevez ki (lásd Vékony Gábor: *A Bolognai Rovásemlék. Magyar Könyvszemle*, 108 [1992], 3. szám, 288–289. old.; uő.: *A székely írás emlékei, kapcsolatai, története*. Nap, Bp., 2004.). Ezek után Sándor a székely írás hitelességével kapcsolatos kételyek történetével foglalkozik. Újra előveszi az akadémiai körökben a mai napig népszerű „koholmányelméletet” a rovásírást hamisító humanistákról.

Érdeemes egy kicsit részletesebben megnézni, hogyan érvel Sándor Klára a Horváth Iván sugallta hamisítványelmélettel szemben. Ehhez előbb látunk kell Horváth érvrendszerét és előzményeit. Ő arra a közismert XIX. századi vélekedésre alapoz, amelyet Hunfalvy Pál és nyomában Réthy László fogalmazott meg. Szerintük a székelyek nem a hunok utódai, következésképp nem is használhatták a hunok egykori rovásírását. Figyelem: a rovásírás a hun identitás inherens részeként jelenik meg! Tehát ha egy népcsoportnak nincs köze a hunokhoz, akkor a hun rovásírást sem ismerheti. S itt kerülnek a képbe a humanista műveltségű székely teológusok: hogy igazolják a székelyek hun eredetét, kiöltötték számukra a székely rovásírást, amihez a pásztorok használta számrovásokból, valamint a cirill és a glagolita írásból merítettek ihletet. Horváth Iván mindehhez még hozzáteszi, hogy a székely írásnak valójában nincsenek hiteles középkori emlékei, több esetben elképzelhető, hogy hamisítvánnyal van dolgunk, a rovásírás tehát tulajdonképpen egy humanista mozgalom terméke. Példaként három, csak átiratban megmaradt emléket hoz: a XV. század végi Nikolsburgi Ábécét, a Bolognai Rovásemléket és az 1515-re datált Isztambuli Feliratot. Az utóbbit a magyar követek szállásán,

az istálló falára vésték fel. Ezzel kapcsolatban Horváth egészen konkrétan felveti a hamisítás lehetőségét. Szerinte a feliratot megtaláló humanista követek (Ogier Ghislain de Busbecq, Johannes Dernschwam, Verancsics Antal és Zay Ferenc) valamennyien rajongtak a régiségekért és kuriózumokért, és szenvedélyesen érdeklődtek a régi feliratok iránt. Horváth elképzelhetőnek tartja, hogy e „feliratvadász” követek egyike, a későbbi „rovásírás-szakértő” Verancsics Antal „helyezte el az érthetetlen jeleket”, hogy később a megfejtéssel büszkélkedhesen. Sőt azt is megkockáztatja, hogy maga Verancsics is közreműködött a rovás ábécé kitalálásában (<http://villanyspenot.hu/villanyspenot/#!/fejezetek/RoWXDb19RR-OINlb0kn-Bg>).

Mit mond erre – a Horváth által a mértéktartó és hiteles nyelvészek közé sorolt – Sándor Klára? Mindenekelőtt azt, hogy Horváth téved, és bizony léteznek hiteles középkori feliratok, amelyek bizonyíthatóan székely írással készültek a XIII–XIV. században: a vargyasi, a dályai és a homoródkarácsonyfalvi. A kutatók tehát nem kényszerülnek arra, hogy kizárólag az állítólagos hamisítványokra alapozzák következtetéseiket. A Nikolsburgi Ábécé hitelességét megkérdőjelező állítását később maga Horváth Iván is revidálta (Horváth et al.: *A Nikolsburgi Ábécé hitelességének kérdése: előzetes közlemény.* In: Boka László – Vásárhelyi P. Judit [szerk.]: *Szöveg – emlék – kép.* OSZK-Gondolat, Bp., 2011. 76–90. old.). Sándor a hamisítássztoriról elismeri, hogy ebben a kérdésben Horváthnak akár még igaza is lehet, bár bizonyítékok egyelőre nincsenek. Nem mondja ugyan ki, de ebből azért nem lehet arra következtetni, hogy Verancsics vagy a Telegdi-féle „rovásírás-kör” találta volna ki ezt a jelrendszert. Majd egy logikai hibára figyelmeztet Horváthnak a székely írás középkori emlékei hitelére vonatkozó fejtegetésében: hogyan írhatott Kézai Simon a XIII. században a székelyek által megőrzött hun rovásírásról, ha azt csak sokkal később „találták fel” a humanisták? Vagy ő egy másik írásra gondolt? Sándor szerint annak valóban nincs semmi nyoma, nem úgy a székely írásnak!

Végül a nyelvészeket és turkológusokat veszi védelmébe, akik Horváth szerint elfogultak, amikor elfogadják a székely írásnak az ótörök írásokkal fennálló rokonságát. Röviden ismerteti a székely írás eddig feltárt történeti rétegeit, betekintést enged a glagolita és a cirill ábécékből való kölcsönzések máig bizonytalan történeti hátterébe, s végül összefoglalja a legrégebbnek tartott török réteg sajátosságait. Mielőtt részletes ismertetését adná a székely írás eddig ismert emlékeinek, Sándor Klára újabb rövid kitérőt tesz a székelység eredete körüli történészviták vidékére, megállapítja, hogy minden kétséget kizáró választok itt sem állnak rendelkezésre. A jelenlegi ismeretek egyelőre arra elegendők, hogy kijelöljék a további kutatások főbb irányait és megválaszolandó kérdéseit, s ez egyáltalán nem kedvezőtlen helyzet.

A már sokszor emlegetett és régóta tervezett emlékkatalógus helyett egy rendszerbe szedett emléklistát olvashatunk a könyvben (175–287. old.). Sándor Klára is elismeri, hogy ez egyelőre csak a tájékozódást könnyítő segédlet, nem is a teljes repertórium, csak válogatás a legfontosabb emlékekből. A lista persze mindenképp hasznos, mert még e csonka korpuszból is fontos következtetéseket lehet levonni az írás használoiról, olvasóiról, változásairól, megítéléséről, tehát arról a kulturális kontextusról, amelyben létezett. Amíg a végleges kataszter elkészül – állítólag már folynak a munkálatok –, tekintsük át ezt az előzetes listát! Sándor négy csoportra osztja anyagát, és rendszerében visszaköszönnek az emlékek eddigi osztályozásával kapcsolatos anomáliák. Nincs egységes rendező elv, mert a szerző szerint a lényeg a vizsgálat módszertana, nem pedig a tiszta taxonómia létrehozása.

A feliratok és kéziratok csoportjai az írást hordozó anyag (papír, vakolat/kő), illetve az írás technikája (írás/festés, vésés/karcolás) alapján különböznek el egymástól. A lista 17 felirattal három keletkezést tartalmaz a XIII–XIV. századra, ugyanennyit a XV. századra, további négy a XVI. században készülhetett, s ugyanennyit származtatnak XVII–XVIII. századból. Végül van három további, amelyek pontos keletkezését nem ismerjük. A

Moldvabányai Felirat kivételével valamennyi emlék székelyföldi templomokból került elő. Egy részük nem az eredeti helyén látható, hanem másodlagos elhelyezésben, s ezt több kutató is nehezményezi, például a már említett Horváth Iván. A legkorábbra keltezett Homoródkarácsonyfalvi Felirat (XIII–XIV. század fordulójára) például az egykori román kapubéllet egyik íves oszlopának darabja lehetett. A Székelyderzsi Feliratot (XV. század) a román kori ablakot befalazó téglák egyikébe karcolták; az Erdőszentgyörgyit (XVIII. század) a templom egyik külső támpillérebe vésvé lelték, a Bágyit (XV. század) is a templom egyik támpillérebe építették be, méghozzá fejjel lefelé. Nagyonbízott karcolt-véssett írásjelekről van szó, de néhány esetben festett és vésett, sőt, az énlaki templomban a mennyezet fakazettájára pingált felirat is fennmaradt, méghozzá az eredeti helyén. Egy kissé következtetlen a Csíkszentmihályi Felirat idesorolása, ugyanis ez csak XVIII. századi másolatokban maradt fenn (nem is kevésben!), tehát tulajdonképpen az átiratok közt lenne a helye. A feliratokat eddig csak részben sikerült megfejtetni, és épp a legkorábbiaknak nincsenek érvényes olvasatai. Ahol viszont sikerült értelmezni az írásjeleket, ott egyértelmű, hogy nem egyebek, mint falfirkák. Sándor Klára ősgraffitiknek nevezte el őket, utalva ezzel a mai *tag*ekkel megegyező funkciójukra: a karcolt/festett jelekkel készítöik a nevüket és ott tartózkodásuk okát, körülményeit örökítették meg.

A lista következő része a székely írás „tudós” használatának emlékeit tartalmazza: kéziratokat és átiratokat vegyesen. Az utóbbiak olyan kéziratok másolatok, amelyeket az egykor fába vagy kőbe vésett írásról készítettek, de az eredeti már elveszett vagy megsemmisült. Az egyik a már említett Isztambuli Felirat Johannes Dernschwam (emlékszünet, az egyik „feliratvadász”) naplójában. A másik a Bolognai Rovásémlék: egy nap-tár a kalandos életű polihisztor, Luigi Fernando Marsigli hagyatékából. (Erről részletesen lásd Sándor Klára: *A Bolognai Rovásémlék.* Magyar Őstörténeti Kutatócsoport, Szeged, 1991.) Ide került még a szintén hamisítvány

hírbe kevert Nikolsburgi Ábécé. Ma már tudjuk, hogy a XV. század második felében élt morva nemesember, Pencsicei Fülöp (Philipi de Penczicz) jegyezte le, aki földije és patronáltja volt a Mátyás és Ulászló idején is diplomáciai feladatokat teljesítő Filipec János váradi püspöknek (lásd Szepel Szabolcs: A Nikolsburgi ábécé szerzősége és keltezési ideje. *Magyar Nyelv*, 107 [2011], 407–428. old.).

A kéziratos emlékek művelődéstörténeti háttéréről lényegesen több adat áll rendelkezésre, mint az alkalmilag létrehozott feliratokról. Végre megismerhetjük a kötetben már sokat emlegetett Rudimentát, vagyis Telegdi János „rovástankönyvét” és Baranyai Decsi János hozzá írt előszavát. Így már összeáll a kép a humanista műveltségű értelmiségnek a székely írás felelevenítésében és megújításában játszott szerepéről. Szó esik még két székely írással rejtjelezett szövegről: Szamosközy István 1587-ben (tizenhét évesen) írt jegyzeteiről és a szintén ifjú Farkaslaki Mátyás átokszövegéről. (Az utóbbi ezzel a bejegyzéssel fenyegette meg azt, aki könyve ellopására vetemedik.) A kéziratok listájának sorát két székely alfabétum zárja, az egyik Kájoni Jánosé, a másik Moga Mihályé.

A hiteles emlékek lajstromát a használatukra vonatkozó ismeretek összefoglalója választja el az utolsóként tárgyalt hamisítványoktól. A „túróci fakönyvet” Jerney János őstörténész, Julianus barát és Kőrösi Csoma Sándor reformkori követője mutatta be a Tudományos Akadémián, 1840-ben. A magyar tudós közvélemény kitörő lelkesedéssel fogadta a becses emléket, s a csalást csak negyedszázad múltán fedezte föl Szabó Károly. Gyanúsra találta, hogy a betűk kerekdedek, és nem belekarcolták, hanem ráfestették őket a fakéreg darabkákra. Arra is rájött, hogy a rajtuk olvasható Túróc megyei nemesi családok neveit az 1391-es Túróci Regestumból másolták. A szálak Literáti Nemes Sámuelhez, a hamisító körökben is jól ismert budai műgyűjtőhöz és műkereskedőhöz vezettek, de azt, hogy valóban az ő keze volt-e a dologban, végül nem sikerült bebizonyítani. A „rovásírás-szakértő” Tar Mihály és fia fél évszázaddal későbbi esete leg-

alább ilyen tanulságos. A derék gazdamber még a felmenőitől tanulta meg a számrovás technikáját, egy korabeli tudományos értekezésből pedig elsajátította, majd a fiának is megtanította a székely írásjeleket. A két Tar ezután kis fadarabokra rótt „táltosénekekkel” állt elő. Ugyanezek az énekek hamarosan odakerültek Fadrusz János Tuhutum vezért ábrázoló szobrának talapatára is. Végül Sebestyén Gyula leplezte le a csaló apát és fiát egy akadémiai vizsgálat során.

A kötet minden erénye ellenére néhány ponton hiányérzetet kelt az olvasóban, s ennek az az oka, hogy a tartalom és a forma egyensúlya időnként felborul. A szerző legalább három alkalommal mentegetőzik, hogy az adott kérdés kimerítő tárgyalásához egy önálló kötetre lenne szükség, egyelőre azonban csak egy rövidebb változat fér bele a programba. Ezt olvashatjuk a XV–XVI. századi emlékek történetének említésekor (13. old.), majd később az emléklistához írt bevezetőben (177. old.), s végül a kutatástörténeti zárófejezet elején (289. old.) Ez azt a benyomást kelti, mintha a kötet még mindig csak az 1996-os programadó cikk részletesebben megírt, könyvvé bővített változata lenne.

Mindezzel együtt Sándor Klára könyve hiánypótló. Elsősorban azért, mert hosszú idő elteltével az első olyan tanulmány, amely az antropológiai nyelvészet, a nyelvészociológia, sőt a történeti antropológia szempontjait érvényesítve új hangon szól egy eddig kizárólag a nyelvtörténet és az őstörténet által tárgyalt témáról. Másodsorban pedig azért, mert a „szakma” hosszú hallgatása után válaszol a magyar őstörténet és a székely írás iránti széles körű társadalmi érdeklődésre. Ebben pedig pontosan azt az irányvonalat követi, amit az MTA Őstörténeti Témacsoportja, amelynek maga is tagja, kijelöl: hiteles és megbízható tudományos ismereteket nyújtva bizonyítja, hogy a magyar tudományosság a „társadalom számára is hasznos értékeket képes felmutatni” – ahogy Vásáry István fogalmazott a *Magyar őstörténet. Tudomány és hagyományörzés* című tanulmánykötet bemutatóján (<http://ujkor.hu/content/magyar-ostortenet-unnepe-ke-uj-konyv-bemutatoja>). Vásáry István szá-

jából ez a kijelentés egyáltalán nem meglepő. Az azonban már sokkal inkább figyelemre méltó, hogy az alternatív magyarságkutatás egyik legfontosabb eszmei központja, a budapesti Két Hollós Könyvesbolt honlapján üdvözlő Sándor Klára és Benkő Elek munkásságát, akik bebizonyították, hogy a „székely írás nem reneszánsz kamu” (lásd [http://www.kethollos.hu/hir\\_reszletek?news\\_id=29](http://www.kethollos.hu/hir_reszletek?news_id=29)).

**KIS-HALAS JUDIT**

## Mohay Tamás: „Istennek kincses tárháza...”

**P. LOSTEINER LEONÁRD FERENCES  
KÉZIRATA SZÜZ MÁRIA CSÍKSOMLYÓI  
KEGYSOBRÁRÓL**

*Csiksomlyói Ferences Kolostor – Szent István Társulat, Csiksomlyó-Bp., 2015. 302 old., 3600 Ft*

„Mindannyiunknak van gyermekkori emléke, nagyszüleink padlásán, vagy egy-egy régi ház eldugott, félhomályos zugában talált kincsről: mennyi titkot tud rejtteni egy régi ládában talált »zakota«, egy régmúlthoz tartozó tárgy, vagy éppen néhány megsárgult lap, amely alig olvashatóan titkosírásnak tűnő ákombákomot tartalmazott. S főleg, ha egy régi kacatokban gazdag tárházra bukkanunk, talán a végtelenre nyílt meg a gyermeki fantázia. Mert a megtalált »érték« – a felnőttek számára talán értéktelennek tűnősége ellenére is – a megfelelő segítségével, az igazi kincsre nyitja meg az emberi/gyermeki elmét, lelket” – írja P. dr. Orbán Szabolcs OFM, tartományfőnök Mohay Tamás kötetének ajánlásában. Ahogyan Umberto Eco *Loana királynő titokzatos tüze* című regényében a római antikvárius saját feledésének homályából ássa elő a szülői ház padlásán fiatalkori emlékeit, ahogyan a megtalált képregények, emléktárgyak révén nemcsak személyes emlékeit, memóriáját, de a történelem hiteles dokumentumait is megtalálja, és ezáltal válik az izgalmas elbeszélés a kor társadalmi viszonyainak, eseményeinek hű jellemzésévé, úgy tárul-

nak élénk a most megjelent kötet lapjain Losteiner Leonard történetei és az általuk közvetített lelkiség és korrajz a kézirat regényes előkerülési körülményeivel fűszerezve.

A párhuzamot Orbán Szabolcs ajánlása szinte tálcán nyújtja, azonban az alapos jegyzetapparátussal ellátott hasonló kiadás bevezető tanulmányából derülnek ki az igazán regényes részletek, a most kiadott munka kalandos útja: a kézirat-füzetet 1944 őszén egy menekülő ferences barát a tarcali plébánián hagyta, más könyvekkel együtt, egy bőröndbe csomagolva. 1955–56-ban azután dr. Cserháti István (későbbi tiszteletbeli egri kanonok, sárvári címzetes apát), akkor sátoraljújhelyi káplán könyvespolcot vásárolt a tarcali plébániáról, és ráadásként megkapta azt a vesszőből fonott bőröndöt, amelyet bő tíz évvel korábban a ferences barát hagyott Tarcalon. A bőröndben rábukant Losteiner Leonard kéziratára, és megértette jelentőségét: hosszú ideig féltve őrizte, majd nyugdíjba vonulása után úgy gondolta, eljött az ideje, hogy visszajuttassa eredeti helyére, Csíksomlyóra. Így került a kis füzet 2005 pünkösdjén újra Somlyóra és egyúttal a kutatók érdeklődési körébe. (A kézirat különböző verziói a kolozsvári Egyetemi Könyvtárban, illetve az esztergomi Főszékesegyházi Könyvtárban is fellelhetők ugyan, mégis úgy tűnik, a kutatás igazán csak a somlyói példány előkerülésekor figyelte fel a műre.)

Amit a szerencsés események láncolatának és Mohay Tamás munkájának köszönhetően most a kezünkben tartunk, az az első magyar nyelvű mirákulumos könyv a Csíksomlyói Máriáról, amely mintegy kétszáz éves csúszással került nyomtatásba, hasonló kiadás formájában, gondos átirással és kísérő tanulmánnyal ellátva.

A kötetet bevezető, tág kitekintésű tanulmány a szerzőnek és korának bemutatásával indul: a rendelkezésünkre álló adatok, a Leonard Losteiner (1744–1826) életében zajlott történelmi események, társadalmi összefüggések, a fennmaradt kézirat munkák áttekintésével nyújt az eddiginél lényegesen komplexebb képet a szerzetesről, a ferencesek szerepéről és helyzetéről a kézirat keletkezésének időszakában, a rend fellendüléséről, majd hanyatlá-

sáról, azokról az eseményekről, amelyek a ferences szerzetes életét végigkísérték. Losteiner személyéről, életéről, munkásságáról csak keveset tudunk, a kései rendtársak P. Boros Fortunát, P. György József, P. Benedek Fidél írásai röviden érintik csak, legutóbb Muckenhaupt Erzsébet, a Csíki Székely Múzeum könyvtörténésze foglalkozott vele egy bő bekezdés erejéig a múzeum régi magyar könyvtáráról írott munkájában (Muckenhaupt Erzsébet: *A Csíki Székely Múzeum „Régi Magyar Könyvtár”-a. 1498–1710.* Csíki Székely Múzeum, Csíkszereda, 2009, 24–25. old.). Nevének feledésbe merülése talán, ahogyan Mohay is írja, éppen annak tudható be, hogy eddig egyetlen műve sem jelent meg nyomtatásban, noha két monumentális rendtartomány- és rendháztörténeti kézirata a *Cronologia (Topographico-Chronographica seu sub specie annuae felicitatis et calamitatis Provinciae Transylvanicae et Siciliae Descriptio per vetusti monasterii Csik-Somlyóviensis ad Beatam Virginam Visitantem etc...* Kézirat, Csíksomlyói Ferences Rendház Könyvtára, Kolozsvár, jelzet: A V 7/5254.) és a *Propago vitis (seraphicae in transilvaniam protensa... seu historia chronologico-topographica provinciae seraphico-transylvanicae tit. s. stephani protoregis hungariae fratrum ordinis minorum s. p. francisci strictioris observantiae... 1786–1789.* Kézirat: Csíksomlyói Ferences Rendház Könyvtára, Kolozsvár, jelzet nélkül) alapvető forrásai történeti, művészettörténeti, néprajzi, vallástörténeti kutatásoknak. Kiadásukra több kísérlet is történt, ám eddig sajnos egyik sem valósult meg. Ilyen értelemben is úttörő az „*Istennek kincses tárháza*”.

A művészettörténész számára Losteiner személyét az teszi különösen érdekessé, hogy tőle származik a lebontott somlyói középkori templom alaprajza, a kolostor helyszínrajza, hiszen maga Losteiner volt a régi templom bontásának lebonyolítója, az új tervek elkészítésének lelke és kézbentartója. „A sorok közül egy olyan ferences tekint ránk, aki két lábbal áll a földön, tanít, kutat, építkezik és szervez – ugyanakkor a szerzetesi közösség, az imádság, a Mária-tisztelet révén folyton az ég felé tekint.” (37. old.)

A somlyói Máriának szentelt kézirat Losteiner életének vége felé született. A benne hivatkozott történelmi események alapján úgy tűnik, valamikor 1800 és 1814 között, leginkább talán 1810 körül vethették papírra. Megértéséhez áttekintést kapunk a somlyói Madonna kegyeszoborra nyilvánításának történetéről, az első folyamodványoktól a meglehetősen kései, 1798-as hivatalos egyházi elismertetésig. Egyértelművé válik Losteinernek az eljárásban betöltött szerepe, elköteleződése az ügy iránt, ami egyúttal magyarázza a mű megszületését is. Mohay többször, hangsúlyosan visszatér annak igazolására, hogy Losteinernek valóban a mű szerzőjének kell lennie. Szellemi atyja a kéziratnak, annak ellenére, hogy a szöveg több kézírást is mutat, amelyek között az idős ferences is feltételezően azonosítható. Szabályos kodikológiai leírást kapunk, a kézírások elemzésével, másolási hibák feltüntetésével, a mű fennmaradt és elveszett más példányainak ismertetésével. Szerényen itt, a mű elemzésekor kerül szóba a somlyói példány kalandos története, amely, ahogyan már korábban említettem, kifejezetten izgalmas, az olvasó figyelmét azonnal felkelti, ezért ennél talán kiemeltebb helyet is kaphatott volna.

*Történetek és Csodák* alcímmel a kézirat szerkezetének, tartalmának összefoglalását olvashatjuk. Itt értelmeződik a címnek a mai ember számára a legkevésbé sem egyértelmű jelentése is, a Losteiner által az írás bevezetőjében sugalltak szerint: a csodák Isten ajándékai, amelyek a Csíksomlyóhoz hasonló kitüntetett helyeken különös gazdagsággal mutatkoznak meg. Az ilyen kitüntetett helyen tehát, Szűz Mária szentképe (szobra) körül, Isten ajándékai együtt vannak mint „kincses tárház”. A bevezető tanulmányban ezután a kézirat jól tagolt, áttekinthető, öt cikkelybe (fejezetbe) rendezett szövegének rövid tartalmi összefoglalása következik.

*Előzmények és források* megjelöléssel a tanulmány szerzője az *Istennek kincses tárházát* Losteiner korábbi összefoglaló művei, a *Cronologia*, illetve a *Propago Vitis* megfelelő szakaszaival veti össze, valamint az általa használt egyéb műveket, idézett szerzőket azonosítja, tár-



gyilagosan ismerteti, a bibliai idézetek alkalmazási módját elemzi. A tanulmány tömören áttekinti, milyen írások, könyvek állhattak Loseiner rendelkezésére, és nemcsak azokra a művekre, adatokra tér ki, amelyeket használt, de arra is megpróbál magyarázatot találni, hogy a feltűnően nem használt munkák, információk (mint Kájoni *Fekete könyve* vagy az 1444-es pápai brévé) vajon miért maradtak ki. Mohay történeti szemlélettel közelít, és nem elfogult Loseiner hitelességével szemben. „Forráshasználata messze távol volt a későbbi szakmai elvárásoktól”; és „Manapság a legfőbb nehézség Loseiner elbeszéléseivel és adataival kapcsolatban az, hogy a forrásai rendkívül bizonytalanok és nehezen ellenőrizhetők”, írja (20. old.) – az általa kivonatolt, hivatkozott dokumentumok jelentős része eltűnt az idők során, csaknem bizonyos, hogy számos részletet kiegészített, hozzáköltött, a mű szellemiségéhez igazított.

Mohay mint mirákulumos könyvet elemzi Loseiner szövegét, miután elhelyezte a Tüskés–Knapp által felállított mirákulumirodalom rendszerében, és röviden ismertette a témával kapcsolatos kutatásokat. A csodákat (de az eredetlegendákat) is beilleszti az európai tipológiába, de a kutató számára azon jelentős tény is értelmezi, hogy a gyűjteményben a hivatalos kivizsgálás során meg nem erősített csodák is bennfoglaltatnak. És itt támad a történeti érdeklődésű olvasónak először hiányérzete a bevezető tanulmány olvasása közben. Egy mirákulumos könyv kommentált kiadásában jól megtalálta volna a helyét a csodák szereplőinek társadalmi elemzése. A szerző nyilván maga is érzékelte ezt a hiányt, meg is említi, hogy érdemes lenne ezzel foglalkozni, ahogyan egy részletes ki-kicsoda kidolgozásával is. A felsorakoztatott, különböző társadalmi rétegekhez tartozó szereplők, a társadalmi pozíciók áttekintő elemzése azonban részletesebb, lexikonszerű feldolgozás nélkül is sokat lendítene a kegyhely szerepének kutatásán, az arányok áttekintése önmagában is beszédes lehet. Ahogyan Chaucer *Canterburyi meséiben* a társadalom jellegzetes kategóriái képviseltetik magukat a zárándokcsoportban, még az is előfordulhat, hogy egy (utólag papírra vetett)

mirákulumos könyv összeállításában is felfedezhető lenne némi szándékos válogatás. Mohay Tamás kutatásait ismerve azonban az olvasónak aligha lehet kétsége afelől, hogy a csiksomlyói búcsú történetével foglalkozó következő munkáiban hasznosítani fogja ezeket az információkat. Nagyon érdekes mindemellát a szövegben felbukkanó fogadalmi tárgyak rövid áttekintése: ezüstkezek, -szemek, -mellek, -csillogok, -saruk stb. Bár hasonló offerek más kegyhelyekről is ismertek, mégis minden alkalommal megdöbbenő képet tárnak a mai ember elé a kor hátlájának kifejezési eszközeiről. Az pedig továbblépést jelenthet – ahogyan a szerző is megjegyzi –, hogy ezeket a tárgyakat a rendház inventáriumai, valamint a hálatáblákon fennmaradt emlékek alapján elemezve talán lehetőségessé válik azonosításuk, hozzárendelésük az adományozó személyekhez; ez valóban kívánatos és hasznos volna. (Ilyen irányú kutatásokat is folytat többek között Muckenhaupt Erzsébet, ahogyan arra *A csiksomlyói Mária-szobor ötszáz éve. Mária-tisztelet Erdélyben* című kiállítás is utalt 2015-ben a Csíki Székely Múzeumban.)

A kísérő tanulmány utolsó szakasza Loseiner írásának hatásait elemzi, felteszi a kérdést, mi hogyan alakult volna, ha a kézirat a maga idejében megjelenik, ahogyan szerzője tervezte. A szerzetes szövege korántsem gördülékeny vagy olvasmányos, de ha némi erőfeszítéssel végigolvassuk, és megpróbáljuk értelmezni (amit a lábjegyzetelt, átírt kiadás jelentősen megkönnyít), valóban élvezetes és gondolatébresztő olvasmánnyá válik, és kétségekívül nyelvtörténeti tanulságokkal is szolgálhat. Loseiner személyéről, gondolkodásmódjáról is számos következtetés vonható le belőle, s ezeket a kötet szerkesztő-szerzője nem is mulasztja el levonni. Milyen kor-szellemet képviselt Loseiner, és hogyan viszonyult a hasonló érdeklődésű, hasonló témákat feldolgozó, egy generációval fiatalabb rendtárs, Erős Ferenc Modeszt írásaihoz, szellemiségéhez? Ezekre és hasonló kérdésekre keresnek választ a bevezető tanulmány utolsó sorai.

Losteiner kéziratának gazdagon lábjegyzetelt, gondos átírását és az összevetést is lehetővé tevő hasonmás

kiadását rövid, a feldolgozás során követett elveket, az olvasáshoz szükséges ismereteket összefoglaló „használati utasítás” vezeti be, amelyből a munka közben felmerült nehézségek is kiderülnek. Az eredmény azonban: élvezetes és jól használható szöveg; a szómagyarázatok, -értelmezések, bibliai és egyéb idézetek feloldása, a különböző kéziratverziók különbségeinek jelölése a mai olvasó számára élvezhetővé és érthetővé teszi a szöveget. Különösen alapos szerkesztésre vall a névmutató.

De vessünk egy pillantást magára a kéziratra művészettörténészként: Az első cikkely, *A csiksomlyói Boldog Szűz Mária szent képének ábrázatjáról* – tartalmazza a szobor művészettörténeti szempontból is igen hasznos leírását. Kétségtelen, hogy az írás többi részéhez hasonlóan itt is keverednek a mirákulumos könyv célja, jellege, Loseiner hite által meghatározott, elsődlegesen nem a történelmi hitelességet szem előtt tartó részletek („Látszatik felruházatva lenni oly isteni ajándékokkal, hogy abban Szent Anyánk kegyes voltát az igazak unalom nélkül csudálják és szünet nélkül nézni kívánják, a bűnösöket ellenben, főképpen a tisztátalanokat, tekintetével inti a megtérésre, és nem engedi gyönyörködni az ő kegyességében.” 84. old.) a történeti kutatás számára is megbízhatóan használható információkkal. A meglehetősen részletes leírás, amely még a szobor XIX. századi teljes átfestését megelőző képet tükrözi, az olyan történeti adatok közlése, mint a szobron elhelyezett koronák eredete, vagy a számunkra technikai szempontból is érdekes részletek rögzítése (a zöldnek mondott lazúr, amely jellegzetes barokk tévedésre utal – a középkori szobrok eredetileg kékre festett ruhabélése az idő folyamán megsárguló lakk miatt zöldnek látszik, ezért a későbbi századok folyamán gyakran zöldre festik át), mind olyan apró adatok, amelyek jelentősen előrelendíthetik a történeti, művészettörténeti kutatást.

Hasonló a helyzet a második, *A csiksomlyói Boldog Szűz Mária szent képének eredetéről és régiségéről* szóló cikkellyel. Ha történeti szemlélettel közelítünk a somlyói Madonna szobrához, hamar kiderül, hogy a rendtörténeti írások, a kolostorral foglal-

kozó szövegek legtöbbje nem is tudja úgy, hogy a szobor már a középkorban is Somlyón állt volna, bár az arányok áttekintése önmagában is beszédes lehet. A ma ismert Madonna-szobor első biztosnak tűnő csíksomlyói említései csak a XVII. századból származnak. Maga Losteiner korábbi műveiben is utalt már rá, és itt is áttekinti a téma szempontjából jelentős írásokat, köztük Esterházy Pál atlaszát, rendtársainak írásait, jezsuita összefoglalásokat, amelyek kitérnek a szobor eredetére. Bizonyos esetekben azokat alátámasztó, más esetekben a korábbi véleményeket cáfoló megfontolásokat ír le, hozzátéve, hogy biztosan neki magának egyik adattal kapcsolatban sem sikerült kiderítenie. Felbukkannak a felvetett lehetőségek között a tudomány számára nyilvánvalóan legendásnak tetsző elképzelések („ez mint mennyei ajándék Istentől ezen helységnek ajándékozott legyen, kérésére tudniillik egy szerzetesnek, aki is, midőn a kertben sétálva buzgón törekednék megszerzéséről egy édes képnek, csudálatosan előtte állani eztet szemlélte és tisztelte” 86. old.), amelyekről Losteiner bibliai párhuzamokkal gyönyörűen igazolja, hogy a csodás eredet nem lehetetlen; de felbukkannak olyan információk is, amelyek talán szigorú kutatói szemmel nézve sem nélkülöznek minden valóságálatot. Ezek a felvetések jól kijelölik a kutatás további útját, megfontolásra érdemes kiindulási pontot nyújtanak. (Ilyen a szobor szászföldről való származtatása.)

A történeti fejtegetéseket követően a harmadik cikkely, *Az ezen szent képen történt természet felett való változásokról*, már a szobor csodás jellegének felismeréséről, annak 1746-ra tehető kezdeteiről szól. Egy halotti toron egy „szentszéki nótárius” kétségbe vonja, a jelen lévő ferences, Potyó Bonavenura pedig védeni, bizonyítani próbálja a Madonna-szobor csodálatos voltát. A szerzetes a kolostorba visszatérve utánajár a dolognak, és talál is egy régi írást, a szóbeli emléket is gyűjteni kezdi, meghallja az első csodatörténeteket, amelyek a szobor különös változásairól szólnak. Ezek után indítják el aztán (meglehetősen későn) az első kérést a szobor csodálatos voltának elismertetésére.

*A csíksomlyai Szűz Mária szent képénél vett isteni kegyelemről* című negyedik fejezet a mirakulumos könyv törzse, itt olvashatók a csodák leírásai. A Potyó Bonaventura által összegyűjtött történetek közül a legelső még 1669-re tehető, először tehát közvetlenül az után történik csodás esemény, hogy a szobrot a főoltárra helyezik (!) – hiszen magát az oltárt 1664-ben rendelték meg, 1668-ban azonban még dolgoztak rajta (Sávai János: *A Székelyföldi Katolikus Plébániák Levéltára* I. Agapé Kft., Szeged, 1997, 46–48. old.). Az összegyűjtött történetek (nagyraoszt gyógyulások a szem, láb, kéz betegségeiből, különböző nyavalyákból) túlnyomó része azonban már a XVIII. századra keltezett. A tolmácsolt csodák tanúvallomásokon, tanúkihallgatásokon, írásos és szóbeli beszámolókon alapulnak, összegyűjtésük nyilvánvalóan szoros összefüggésben áll a csodatevővé nyilvánítás hivatalos eljárásával, amelynek Losteiner fontos szereplője volt, és amelynek 1798-as püspöki határozata Losteiner kéziratának utolsó fejezetét teszi ki.

Miután az elmúlt hónapokban látott napvilágot Muckenaupt Erzsébet szerkesztésében Kájoni János *Sacri Conventus* (Dévai Szent Ferenc Kiadó, 2016.) című zenei gyűjteményének hasonló kiadása is kisorsó tanulmányokkal kiegészítve, remélhetjük, hogy fellendülőben van a somlyói vonatkozású kéziratok kiadása és értelmezése. Hogy azonban mennyi újdonság derülhet még ki a kegyhelyről, amelyről már jó ideje úgy gondoljuk, hogy alaposan kutatott, jól dokumentált téma, arra a Csíksomlyói Mária tavaly ünnepelt 500. évfordulója kapcsán szerkesztett, az idei évben talán megjelenő nagy tanulmánykötet is rávilágíthat majd.

Mohay Tamás, a somlyói kolostor és püskösi búcsújárás avatott kutatójaként adja közre a ferences Losteiner kéziratát, korábbi munkáinak tapasztalatait felhasználva a kézirat kommentálásakor, értelmezésekor; mind a kultúrtörténeti jellegű bevezető tanulmányon, mind az átiráson jól érezhető, milyen otthonosan mozog a területen. Külön öröm természetesen, amikor egy ilyen tartalmú könyvet igényes kivitelének, a tartalomhoz jól illeszkedő formának köszönhetően is élvezet forgatni. Olyan kötet került

így az olvasók kezébe, amely jellegénél fogva sokrétű érdeklődésre tarthat számot, amelyet néprajzkutatók, történészek, orvostörténészek, vallás- és művészettörténészek mellett a ferences lelkeség, a somlyói kegyhely története, az erdélyi kultúr- és egyháztörténet iránt érdeklődő laikus olvasó is szívesen lát a polcán. (Éppen ezért talán megbocsátható, hogy ez az ismertetés inkább a könyv művészettörténeti jelentőségét taglalja, más szakmák szempontjait nyilván kevésbé érintve.)

**SARKADI NAGY EMESE**

## Géczi János: A rózsá jegye alatt

GOETHE, VÖRÖSMARTY, KAZINCZY, BABSITS, SAINT-EXUPÉRY, TOLNAI OTTÓ

*Gondolat – Universitas Pannonica, Bp., 2016. 142 old., 1200 Ft*

## Géczi János: A rózsá és jelképei

FEJEZETEK A 17–18. SZÁZADBÓL

*Gondolat, Bp., 2016. 240 old., 6000 Ft*

## Géczi János: Kívül

*Kalligram, Bp., 2015. 112 old., 2500 Ft*

*Rózsakert. Morfológia és misztika Géczi János legújabb kötetében.* Jelen könyvszemle nem vállalkozik többre, mint hogy Géczi János rendkívül termékeny életművéből elsősorban három könyv ismertetésére szorítkozzon: közülük kettő diszkurzív szöveg, a harmadik pedig költői próza. Vagyis mindenekelőtt a recenzenst ezeknek a nagyon különböző műfajoknak és írásmódoknak az egymásra hatása és egymásnak feszülése izgatja, erre a nem problémamentes és mégis izgalmasnak, termékenynek mutató kapcsolatra kérdez rá.

*Rózsá-könyvek.* Önmagában is igen sajátos kategóriába sorolható a költők

foglalatosága a tudománnyal, például biológiával, az állat- és növénytanal. Klasszikus példaként gondoljunk csak Goethe *Morfológiájára*, amely mellett, hogy korábban úttörő kísérletet tett a növényi organizmusok formájának és struktúrájának alakitani leírására, egyszersmind a költői alkotói tevékenység számára is alapvető szemléletes gondolkodásformát dolgozott ki.

Nyilván egészen más értelemben nevezhetők morfológiainak ezek a polihisztor tudós felvilágosodás kori magatartásához ma kapcsolódó kultúrtörténeti vizsgálódások, mint Goethééi. A terminust azonban legitimálhatja az érzéki megfigyelés első-sége, az alak, a forma, tehát a *morphé* vizsgálata a növénytan történetének felvázolásában éppúgy, mint a virág irodalmi, művészi metaforizációiban. Gécz János magyarul és részben angolul is megjelent rózsá-könyvei (*A rózsza és jelképei. Az antik mediterráneum*. Gondolat, Bp., 2006.; *A rózsza és jelképei. A keresztény középkor*. Gondolat, Bp., 2007.; *A rózsza és jelképei. A reneszánsz*. Gondolat, Bp., 2011.) az antikvitástól a XIX. századig vezetik végig szinte pozitivistá alapossággal e növény kultúrtörténetét. Hatalmas gyűjtő- és rendszerező munkával prezentált tudásanyaggal találkozhat az olvasó, amely a maga sokféleségével és heterogeneitásával mind a szerző, mind az olvasója számára – más és más módon – kihívást jelent. A két évtizedes kutatói életmű talán leginkább egy kézikönyvben lelhetett volna adekvát formára, de az olvasónak mégsem kell sajnálnia, hogy a kötetek koncepciójának megalkotása idején még nem volt a kézikönyveknek olyan *boomja*, mint manapság. Így ugyanis a műfaji tisztázatlanság ellenében őriznek ezek a kötetek a költő és a tudós együttes látásmódjából valami olyan sajátosat, sőt originalitást, ami teljesen letisztázott metodológiával és műfajjal elveszett volna. A magyar nyelvű kötetek érintkeznek a tudományos népszerűsítő kultúrtörténet műfajával is, bár nem tudom, ki az a laikus olvasó, aki Szapphót mindeközben ógörögül olvassa, az angol nyelvű kötetek pedig igazán illeszkedni tudnának az angolszász népszerű kultúrtörténet-írás elvárásaihoz. Mindeközben

persze kísért a nagy projekt megvalósíthatatlansága, „nyitottsága”, hiszen hogyan is lehetne lezárni, bevégezni egy ilyen végtelen történetet?

Hadd idézzem fel e kimeríthetetlenül gazdag rózsatörténet néhány alapmozzanatát. A beszéd – „az ajkak virága” – a lírai költészet kezdetétől kapcsolódik össze a rózsával, s Szapphó nyomán válik a rózsza – Aphrodité attribútumaként – nemcsak az erotikus költészet emblematikus jegyvé, de a tökéletességnek, a teljessé vált szépségnek a képévé is. „A virágok e »királynőjében« mintegy egyesül a két végtel, az érzékiség és a szépség földi és isteni természete. Ezt a gazdag szimbolizációt azután a hellenisztikus költészet tágitotta tovább: Tatiusz költeményében a rózsza a »Föld bája«, »a növények világossága«, sőt »szeme«.” (János Gécz: *The Rose and its Symbols in Mediterranean Antiquity*. Narr Verlag, Tübingen, 2011. 47. old.) A hellenisztikus költészettel, majd még inkább Vergiliusszal és Ovidiusszal válik a *locus amoenus* az öröm és boldogság idealizált kertjévé: a fikcionális világok ama felülmúlhatatlan erejével nyugózi le a szemlélőt, amellyel az ember mindig újra a saját idealizált képére kívánja alakítani az életterét. A *locus amoenus* ezzel együtt is olyan költői térré válik, melyben a harmónia, a nyugalom vad ellentétével, az elvadultsággal és a kegyetlenséggel találkozik. Ezeket az ambivalenciákat látjuk a provinciák római mozaikjain is, például a rózsákkal övezett dionüszoszi párdúc ábrázolásán a líbiai Sabrathában. Az antik képzőművészeti anyagból talán leginkább azokat a római – többnyire mítikus jeleneteket ábrázoló – szarkofágokat hiányolhatjuk, amelyek rózsagirlandja a halotti lakoma jeléből a halál utáni élet, a túlvilág emblematikus képévé válik. (Lásd Hellmut Sichtermann: *Späte Endymion-Sarkophage*. Bruno Grimm Verlag, Baden-Baden, 1966. 56. old.)

A kultúrtörténeti analízis második alappillére a rózsza keresztény kori jelenléte a kertekben, illetve a szimbolizációi: a *flos florum* egyszerre utal Krisztusra, a Királyok Királyára, s bíbor színével a krisztusi véres áldozatra, majd a „a mártírok vérére”, hogy azután például Assisi Ferenc legendaiban a sebeket, a stigmá-

kat is a rózsza alakja formálhassa (*A rózsza és jelképei. A keresztény középkor*, 45. sk. és 83. old.). Az antik kertszemlélet *locus amoenus* pedig a Mária-kultuszban és a női szentek történeteiben éled újjá, az erotika és a szerelem virágát egy transzcendens dimenzióba transzponálva: például az Aranykor egyesre utal az *Angyali üdvözlés* rózsasugásával (uo. 233. old.), amelyben – az Aurorát és a Napot asszociáló antik mozzanatok mellett – érzékelhető az *egyszeri és mindenkor kert* paradicsomi tökélye is (uo. 144. old.).

És ha már a kultúrtörténeti vizsgálódások e pillérét említettük, érdemes megelölegeznünk egy inkább leíró, mintsem kritikai megjegyzést, mert előremutat majd a tudomány és a költészet diskurzusának problémájára is. A középkori kötetben *A német misztikusok rózsáidézése* fejezet bemutatja, hogyan kívántak megszabadulni a német misztikusok, például Eckhart Mester, az értekező, a képiség uralmától. Ugyanakkor Eckhart fejtegetéseinek sajátos paradoxonja azonban szerintem éppen abban áll, hogy a misztikus szemlélődés a képzelőerő révén egy sokkal erőteljesebb jelenlétet állít elő, mint a pusztán empirikus érzéki tapasztalat. Gécz János is idézi Eckhartot, aki szerint télen a nem látott, hanem „csak” elképzelt rózsát „éppoly jól” – sőt, mondhatnánk, még sokkal jobban – megismerhetjük, mint ha saját szemünkkel érzékelnénk (uo. 147. old.). A misztikus szemlélet tehát a kreatív költői fantázia rokonnaként azért válhatott olyannyira a költői szóalkotás alapjává, mert a jelenlétekből előhívja a dolgot a maga *itt és mostjába*, létezésének megmutatózó epifánikus jelenébe. A misztika e rózsájára mintha nem figyelmeznék igazán a szerző, illetve mintha pusztán negativitásként értelmeznék. „Negativizált” misztikán itt nem a negatív teológiát értem, azaz Isten önmegvonását, hanem egy ma divatos elementáris számvetést a nemlétével, ami azonban mégis örök melankóliára kárhóztatja az alanyt. Ez az Istent radikálisan kizáró, ám ugyanakkor a dolgok rejtett, mintegy a Teremtés által beléjük írt nyelvét kereső „misztika” (költészet) olyan önellentmondást rejt magában, amelyre érdemes lett volna reflektálni. Magam a fenti Eckhart-

olvasatom nyomán utalnék Angelus Silesiusra, akinek rózsa-epigrammája a „virágok virágjában” a jelen lévő – és ezért tisztán önmagáért való, önfeléd – létezőt pillantja meg:

Miért a rózsa? Csak. Virágzik, mert virágzik,  
Nem kérde, hogy van-e s hogy látszik, vagy nem látszik.

(Angelus Silesius: *Kerübi vándor*, ford. Tatár Sándor)

A rózsa létezése, jelenti ki a barokk költő, miért nélküli. A vers fölötti felirat ezt a kiteltelt nyomatékosítja is: *Ohn warum* („miért nélkül”). Az eredeti német szöveg – a magyar fordítástól eltérően – nem is teszi fel a kérdést, hogy miért a rózsa, hanem egyszerűen leszögezi: *Die Ros ist ohn warum. Sie blühet, weil sie blühet*. Azaz: „A rózsa miért nélküli. Virágzik, mert virágzik.” Angelus Silesius kimondatlanul is afelé vezet bennünket, hogy bizonyos értelemben az emberi életnek is olyannak kellene lennie, mint amilyen a rózsáé. A rózsa, akárcsak a lilium, az önmagáért való – ok- és célképzettől mentes – tiszta létezőt mutatja be, egy olyan miért nélküli létet jelenít meg, amelyet a létező kizárólag Istenben nyer el.

E kiegészítő kritikai kitérével, amelyre a *Kívül* kapcsán majd visszatérek, érdemes hangsúlyozni azt, ami egyébként korántsem meglepő: hogy Géczy János leginkább a reneszánszban van otthon, e korszak rózsatörténetében érzi magát igazán elemében. A leginkább a reneszánszról szóló kötet ragadhatja magával az olvasót, amikor a szerző Tiziano, Bronzino vagy éppen Arcimboldo festményein mutat rá a sajátos ikonográfiai mozzanatok mellett azokra a botanikai jellegzetességekre, amelyeket csak a tudós szeme vehet észre. (Nyilván izlés kérdése is, hogy az én olvasói örömet zavarták a didaktikusan magyarázó képaláírások. A laikus olvasók szélesebb körének megszólítása persze ezt indokolhatja, de még így sem tartom szerencsés megoldásnak.)

A 2016-ban megjelent újabb kötetek inkább csak „fejezetek”. Hangsúlyosan lemondanak az áttekintő bemutatásról, ami a reneszánszt követően

valóban lehetetlen vállalkozás lenne. Az egyik kötet a rózsa XVII–XVIII. századi történetének néhány mozzanatát tárgyalja: a botanikai, tudománytörténeti áttekintéshez kapcsolja az európai képzőművészet remekait és a magyar nyelvű irodalomból összegyűjtött anyagot. Annyiban hasonló módon jár el a Pannon Egyetem kis sorozatában megjelent kötet is, hogy inkább példákat említ, sőt – a korábbi gyakorlattal szakítva – szinte elemez: Goethe *Fausztjának* zárójelenetét, Vörösmarty eposzait és Saint-Exupéry *Kis herceget*.

*Kívül*. Vajon összekapcsolható-e Géczy János tudósi és költői munkássága? Vajon alkot-e valahol közös, vagy legalábbis egymás felé nyitó diskurzust a tudomány és az irodalom? A szociológiai regényeit itt nyilvánvalóan félre kell tennünk, viszont érdekes perspektívát kínál a 2015-ben megjelent *Kívül*.

A költői narratíva fő helyszíne egy régi ház elhagyott kertje. Miért a kert? Mit jelent a XXI. századi ember számára a kert? Zsigereinkben van-e még, lévén a kert – ahogy a szerző más kontextusban kijelentette – „antropológiai tér”? Vajon reprezentál-e még valamilyen utópikus dimenziót, valamint a transzcendencia *paruzsiájából*, amikor Isten a mózesi történet szerint egykor Ádámmal kézen fogva sétált az Éden kertjében? A kert – nem annyira pusztuló életterünként, mint inkább projekciónként – mintha visszavonhatatlanul arra lenne hivatott, hogy érzékelhetővé, sőt tapinthatóvá, szagolhatóvá, hallhatóvá tegye ezt az egykori jelenlétet, miközben a globális metropoliszok digitális világában egyre kevesebbet jelent, sőt szinte semmit sem ér már a dolgok érzéki jelenléte, a hangoké, az illatoké, a színeké, a megérintható, pulzáló életé. Nem így a *Kívül* kisvárosi kertjében, mely bár romos, elvadult, pusztulófélben van benne minden, mégis minden egy egykori jelenlétet sugall: „a gránátalmabokor hajlékony ágain mumifikálódott termések himbálóznak”, „ág hegyén ringatózó töppedt alma – fekete, posztószerű penészrétege elborítja az árnyékos felét” (*Kívül*, 66. old.). Magas fái „halottként mozdu-

latlanok”, akár egy temetőkeretet is szegélyezhetnének, amelyre a kimúlt kutya kertbeli sírgödre és felszínre bukkanó csontja is utal. E pusztulásban is buján tenyészik itt minden, a bambuszok fallikusan merednek az ég felé.

Ők azok, akik egyszersmind az elbeszéléshez a kiindulópontot is kínálják: „Aztán úgy adódik, hogy – a bambuszokra figyelve, a történet részére kiinduló pontot találva, ahogy tenyérrel támaszkodom a párkányra, és a homlokomat feltapasztom az ablakra, meresztem a szememet, hatoljon tekintetem át az égre törő növényi együttes előtt elheverő, makulátlan, mégis veszélyesnek érzékelt téren...” (Uo. 27. old.)

A bambuszoknak a történetet elindító és az egész szövegen végigvonuló vezérmotívuma egyaránt emblematizálja az internetpornón felnőtt férfi szexualitását, és ezen horizontális világ komplementereként azt a vertikálitást is, mely a nádfejek az üres ég felé mutatnak. Az elvadult rózsák is az erotikus szimbolizációt követik: az elbeszélő ide irányítja a tekintetünket: „balra a diófát megmászó, testhez álló kúszórózsa...” (Uo. 26. old.). Erősz és Thanatosz kertje ez, egyfelől ősi, eredendő, de ugyanakkor egy belső, szellemi-lelki pusztulás tája is. Egy Isten nélküli világ kertje, egy olyan világé, amelynek elbeszélője, ismerve az ürességet, Nietzsche nyomán kijelenti, hogy nincs Isten. Az én-elbeszélő tehát a *Kívül*ben folyamatosan biztosítani akarja az olvasót arról, hogy narrációja radikálisan Isten, sőt ember nélküli. Hiszen ha Isten halott, akkor az ember is az. Ez a nietzschei *dictum* azonban itt inkább előfeltevés vagy axióma, mintsem a világban felmutatott valóság. Ezt csak tételesen leszögezi az elbeszélő, de nem hallja, látja, szagolja. Mintha már nem is lehetne ma Magyarországon elbeszélő prózát írni anélkül, hogy ne ilyesféle doktrínákból induljon ki a szerző. Ez a kiüresítés látszólag nosztalgia és vágy nélküli, de olykor melankolikus is, egy *poeta doctus* melankóliája. Számomra ezek a melankolikus hangzatok, ezek a – sokszor csak képek, a szavak ritmikájában, ellenpontjaiban felvillanó – *negativitások* teszik ezt a művet fájdalmasan és mellbevágóan

reálissá, ellentétben az *űrességre* való, olykor talán kimódolt vagy trendszerű ráhangoltságokkal.

Már a rózsakönyvekben is kísértett az interpretáció kényszerével a tézis: A nő, akinek virága a rózsza, egyszerre a prostituált, a cenzúrázatlan férfiszexualitás pusztá tárgya, és ugyanakkor az örök Mária is, a szűziesre, a tisztára, a kecsesre, a szépre, az elérhetetlenül tökéletesre irányuló emberi vágy utópikus ikonja. Vagyis végül a nő mint olyan a maga valóságában sem a tudományos kaleidoszkópban, sem pedig az elbeszélésben *nincs jelen*. Ha értelmes a kritikánk címében kiemelt utalás, miszerint Géczy e lírai prózája a misztika egy sajátos kifordítása – amelyet megkülönböztetnének azoktól a költői gondolkodásformáktól, amelyeknek horizontján sem bukkan fel ez a dimenzió, akkor ezt a kifordítást vagy kiüresítést az *unio mystica* minden megtapasztalható formája tagadásának is nevezhetném: a *solus ipse* a *kettes szám* elementáris tagadása, annak a kettőnek, amely misztikusan végül is *egynek* bizonyul. A *Kívül* tehát egy olyan par excellence *solus ipse* világ, amely egy muzeológusé, rovartanászé, aki egyben a történet én-elbeszélője, és akinek életerébe a burjánzó növényeken és a halott vagy haldokló kutyán kívül a másik csak legfeljebb szexuális obszesszió *tárgy*ként férhet bele. Az elbeszélő és hős végezetül egy faajtóval diskurál, amely mintegy az Alvilág kapujaként egy inferioritásba vezet le, ahol immár csak az élet árnyai lakoznak. Csak a paradoxon kedvéért említem meg, hogy Dante *Divina Commediájának* pokla tele van étellel, talán éppen ezt keresi Géczy János hőse is, ő, aki mindig mindenben „kívül” marad. Talán erre is vonatkozik a cím: KÍVÜL.

## Saad József szerk.: Hortobágy örökségei

KÉNYSZERMUNKATÁBOROK ÉS LAKÓIK NYOMÁBAN

*Argumentum, Bp., 2015. 310 old., 4200 Ft*

A Saad József és Nagy Mária tanulmányaiból álló kötet feltárja az 1950 és 1953 között működő hortobágyi (hajdúsági és nagykunsgági) kényszermunkatáborok világát, áttekinti a kitelepítések előzményeit (előképeit) és a vidéki társadalmakra gyakorolt hatását. A szerzők nemcsak a mára leromlott és a környezetükbe beleolvadó táborok maradványait azonosították s írták le a fogságban töltött minden napokat, hanem a saját közösségükből kiemelt, osztályellenségnek bélyegzett „telepes” családok sorsát és a különböző generációkhoz tartozó családtagok életútját is nyomon követték.

A „telepesek” *ebben* az elbeszélésben – hiszen a második világháború alatti és utáni deportálás, etnikai tisztogatás, erőszakos áttelepítés, lakosságcsere és társadalomszerkezet-váltó mobilizálás tömegével tette a civil lakosságot különböző státuszú „telepesé” – az 1950-es évek elején létesített 12 zárt kényszermunkatábor rendőri felügyelet alatt álló lakói, mintegy 2500 család (több mint 7000 fő), akiket a hatalom a Hortobágyra száműzött. (Földrajzi értelemben ennél tágabb területre, mivel az 1951-ben Budapestről kitelepített családoknak alföldi és észak-magyarországi településeken jelöltek ki kényszerlakhelyet.)

A zárt táborok kiépítésének célja a proletarizálás és a kollektivizálás felgyorsítása volt, de háttérben egy geopolitikai doktrínaváltás (a jugoszláv és szovjet kommunista párt szakítása) is állt, amely a háborús mozgósításra, a hadigazdálkodásra való felkészülést helyezte a középpontba. A kitelepítettek végső soron a hatalom társadalomátalakító törekvéseinek útjában álló társadalmi csoportokból (a régi elit és középosztály, a birtokos parasztság, az egyház, a déli-délnyuga-

ti határsávban élők) kerültek ki, ám a végrehajtott szervek meglehetősen tágran értelmezték a politikai hatalomgyakorlók által megalkotott címkéket (kulák, klerikális reakció stb.). Eközben a „telepes” kategóriájának mibenléte mindvégig homályos volt mind a hatóságok előtt, mind a rendelkezések szövegében, holott ez szabta meg a zárt táborokban élők mindennapjait, szabaddulási és életeselyeit. A tulajdonuktól megfosztott, kitelepített családok tagjait, akik „már régóta *valóságos* proletárként éltek alföldi táboraikban, [...] még mindig *virtuális* kulákként tartották nyilván [...] egykori otthonaikban” (268. old. – kiemelés az eredetiben).

A hortobágyi táborok ugyanúgy „fehér foltnak” számítanak a térképen, mint a kitelepítés a történeti örökségek sorában. A nyomkövetés metaforája jól érzékelteti a kutatás műfaját – „történeti és szociológiai tényfeltárás” (7. old.) – és megismerési érdekét. A kutatók rekonstruálták a kényszermunkatáborok és lakóik mindennapjait és a szabadulás után útjukat a kinti világban. Az elemzések nemcsak a kitelepített családok sorsát mutatják be, hanem a tágabb társadalomtörténeti és -elméleti kontextusba ágyazva értelmezik a hortobágyi „telepes»-kísérletet” (13. old.) mint természet- és társadalomátalakító programot a túlhajtott modernizálás és proletarizálás máig ható következményeivel (a vidéki társadalmak homogenizálódásával, a paraszttalanodással) együtt.

A *nyomkövetés* módszertani repertoárja a hátrahagyott tárgyi mementók (morfológiai tények) azonosításától az aprólékos levéltári adatgyűjtésen és adatmentésen (digitális adatbázis építése), a dokumentumok és visszaemlékezések elemzésén keresztül az *oral history* típusú interjúk készítéséig és a kérdőíves adatfelvételig terjed. Az adatforrások sokfélesége és ütköztetése dinamizálja a nézőpontokat, a más nyelven íródott, gyakran gyökeresen eltérő valóságokat regisztráló történeti források elemzése pedig új utakat nyit az értelmezésben.

A tyukod-porcsalmi tszcs lázadását feldolgozó írás például ugyanolyan nyelvi, kulturális szakadékot, az egymással a vallatósobákon kívül nem érintkező életvilágok találkozását tár-

ja élénk, mint amire Ginzburg a boszorkányperek vizsgálatakor felfigyelt (Carlo Ginzburg: *Ejszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése.* Európa, Bp., 2003.); hiszen az első, saját hiedelmeken alapuló vallomások és az erőszakkal kikényszerített, az inkvizítorok által jóváhagyott (konceptiós) változatok között alig volt kapcsolat, más-más mitikus nyelven íródtak. A porcsalmi esetben az ávós jelentésekből és a kényszermunkatáborokat megjárók visszaemlékezéseiből is kiolvasható az ideologikus és a köznapitapasztalatokhoz kötött nyelvhasználat különbsége csakúgy, mint az, hogy milyen veszélyeket rejtett mindkét fél számára a nyílt hadiállapot. (A beszámolókat tanúsága szerint még Péter Gábor sem volt teljesen biztonságban, ugyanis a tömegben valaki őt is fenébe rúgta.) A karhatalom ugyanakkor ezt az esetet használta fel ürügyként a kitelepítések megszervezésére, melyek valódi célja a helyi társadalmak „lefejezése” és a szolidaritás, a közösségi ellenállás ellehetetlenítése volt. A hatalom mindenhatóságát kívánták demonstrálni, miközben a porcsalmi események kimenetelében és értelmezésében az erőszakos társadalomátalakítást alátámasztó ideológia „hitelessége” forgott kockán: a tiltakozók között hiába voltak agrárproletárok, lévén ők a hivatalos ideológia „érintheletlenjei” (114. old.), az elhurcoltakat előbb vagy utóbb kuláknak kellett minősíteni. A zaklatott jelentések és az áldozatok visszaemlékezései rávilágítanak a kategóriák képlékenységére, és megmutatják a harcban álló felek igyekezetét, hogy az eseményeket a saját világukat (ideológiájukat) megszilárdító nyelven, a saját kategóriáikban rögzítsék. Ugyanolyan fontos volt, hogy az ellenállók kulákoknak minősüljenek, mint az, hogy a másik oldalon a listázottak valamilyen kikerüljenek e kategóriából, és a lehető legnagyobb mozgásteret vívják ki maguknak, például azzal, hogy a kényszernek engedve, de a hatalmat megelőzve a leglazább szövetkezési formába tömörülnek.

A kitelepítések utólagos értelmezésében az egykori táborlakók a „miért pont én?” kérdésével küzdenek. Viszsaemlékezésük szinte minden esetben személyes konfliktusokat, ha-

ragosokat idéz fel vagy határozott ellenálláshoz köti a kiválasztásukat (többnyire kulákká bélyegzésüket). Eközben a történeti források, a megfigyelési jegyzőkönyvek gumifogalmakkal operálnak (osztályellenség, kulák stb.), panelekből építkező, sebtében összetakolt szövegeket és ellenőrizetlen, egymásnak ellentmondó információk tömegét tartalmaznak. Nemeszser névelírás okozta egy-egy család tragédiáját – jól jelezve, hogy a hatalom számára nem az egyes egyének, hanem az osztályellenségként azonosított kategóriák voltak fontosak. Az osztályozó fogalmak meglehetősen rugalmas használatát állandósította az otthon maradtak félelmét. Az utasítások végrehajtói az összeírásokkal és kitelepítésekkel viszont végeredményben ideológiailag meghatározott kvótákat teljesítettek. Így nem meglepő, hogy míg a kiválasztás szempontjai viszonylag merevek voltak (a régi gazdasági és politikai elit tagjai és a potenciális középosztályi egzisztenciák, az önálló gazdálkodók és kereskedők), a gyakorlatban a „dolgozó munkás”, a proletarizálódott paraszt, a falusi kocsmáros („kupeckedő, spekuláló kulák” – 141. old.) vagy az üldözöttest túlélő zsidó gyáros ugyanúgy a Hortobágyra kerülhetett családostul, mint az egykori csendőr vagy katonatiszt és a hozzátartozói. A kitelepítettek középosztályi pozíciója vagy efelé törekvésük fenyegette a proletarizált társadalom politikai vízióját; a házaikra, földjeikre, gyáraikra vagy vagyónukra pedig szemet vetett a megszilárduló új (helyi) hatalom.

Az ideológiavezérelt nyelvhasználat kategóriateremtő erejére utal a tábori nyilvántartásokban szereplő „telepes” kifejezés, amely nem volt büntetőjogi kategória, viszont a hortobágyi *rabok* máig így élnek a környékbeliek emlékezetében. Ezt az eufemikus kifejezést az egykori táborlakók elutasítják, s magukról mint internáltakról, deportáltakról, törvényen kívül helyezett rabokról beszélnek. Az instrumentális, manipulatív nyelvhasználatra bőven találunk példát a tábor életében: az örök visszaéléseik, kegyetlenkedéseik közepette „népnevelő” céllal gyakran ismételték: „Majd itt megtanítjuk magukat dolgozni” (141. old.) – mintha nem lenne (lett vol-

na) nyilvánvaló, hogy a paraszti munkaethoszt magukkal hozó „kulákok” azért kerültek az elszigetelt tanyákra és majorokba, hogy ott a földet termővé tegyék, szívós munkájukkal legyőzzék a természetet. Az alávetettségüket lassanként a rabok is megtanulták: a tábori folklór máig őrzi azt a történetet, amelyben az egyik, a Hortobágyra született kisgyerek első szava az volt: „Jelen!”

A többféle forrás használata és a nézőpontváltások kulcsfontosságúak a tábori élet értelmezésében, hiszen miközben *kívülről* az örök és a rabok között egyértelműnek tűnik a különbség, a táborok *belső* rétegzettsége jóval finomabb, s olykor a határok sem voltak egyértelműek. Ironikus módon éppen a külvilágtól elzárt táborokba vezényelt örök panaszkodtak „munkahelyi ártalmakról” (147. old.), azaz elzártaságról, frusztrációról – miközben a kényszermunkatáborok sosem voltak teljesen zártak. A munkavégzés a fiatal és a középgeneráció előtt megnyitotta a tábor kapuit, a bezártságtól leginkább a gyerekekre vigyázó öregek szenvedtek. A táji adottságok és a szórt településformák lazították a táborélet ellenőrzöttségén és a rabok kiszolgáltatottságán, teret adtak az egyéni boldogulás, a szerzés és az érvényesülés különböző formáinak is. Eközben a félszabad kinti világban az ott ragadt, „államosított, majd rabgazdasági juhásszá degradálódott” (58. old.) egykori számadó juhász a tanyája foglyává vált.

A táborokban napról napra megtapasztalhatóvá vált az az ambivalens helyzet, hogy a régi urak és a középosztályi létre törekvő önálló gazdálkodók felett a proletárdiktatúra fiatal, tudatlan, többnyire agrárproletár származású képviselői uralkodtak. A társadalmi helyzetek különbségéből adódó feszültség, a táborok elszigeteltsége és relatív nyitottsága sajátos, tábori abszurdként is értelmezhető határátlépéseket, határhelyzeteket teremtett a mindennapokban. Többször előfordult, hogy az állami gazdaságok élére kerülő, a gazdasági, ügyviteli feladatok ellátására alkalmazatlan új vezetés a számvitelt rabmunkaként a kitelepítettekre bízta. Az örök a legtöbbször megkaparintották az élelmiszercsomagokat, amelyeket

az otthon maradt családtagok küldtek a táborokba, és az is előfordult, hogy az elkobzott falatokat a környező piacokon értékesítették. Emlékezetes határátlépő játék a táborokban teljhatalmú örök és a kiszolgáltatott telepések ruhacseréje, amit fényképek is megörökítenek; vagy az az ör, aki úgy „gondoskodott” a leváltásáról, hogy szándékosan megsebesítette magát, mert annyira megindította saját lelkiismerete és a táborlakók – ezúttal engedélyezett – karácsonya.

A határhelyzetek az egyes táborok eltérő miliójét és lakóik gyorsan változó mozgásterét is megvilágítják: voltak viszonylag tűrhető kisvilágok, ahol éppen egy-egy engedélyesebb előjáró leváltása vagy az örök szeszélyei fokozták a kockázatokat, és voltak halállal végződő brutális fenyegetések és túlkapásaik miatt hírhedt szadista parancsnokok is. A hétköznapi határátlépés, például a kijárási táborokból, több szempontból is a túlélés kulcsa volt. Lehetőséget adott az egyébként tiltott élelmiszer-beszerezésre, azaz a környékbeli állami gazdaságok dolgozóival folytatott csereberére, a külvilággal való érintkezésre és a családi kapcsolatok fenntartására (levelezés, csomagküldés, titkos találkozók), amit a tanyákon élő „szabad” szomszédság szervezett meg.

A rablét elviselhetősége a táborok belső tagoltságától, az ott beinduló társas folyamatoktól is függött. Nehezebb volt a szolidaritás szálait kialakítani egy állandóan költöző (költöztetett) vagy éppen nagyon elszigetelt, nehezen megközelíthető táborban, és ott, ahol a rabok társadalma meglehetősen heterogén volt. Az egykori urakból (katonatisztekéből, arisztokratákból, gyárosokból) és sokszor a kulák kategóriáját alulról sem érintő kisparaszti egzisztenciákból álló sorsközösségekben néha csak az egyéni túlélést, boldogulást szem előtt tartó stratégiák aktiválódtak, a besűgés, a „kápósodási hajlam” (231. old.), a lopás; néha viszont szolidaritás alakult ki az egykori urak és parasztek között, és többé-kevésbé önszabályozó közösségek jöttek létre. Ezek a dacszövetségek nemcsak viszonylagos biztonságot nyújtottak, hanem a kényszerű „priccsszomszédság” (55. old.) betekintést engedett más társadalmi csoportok (az adott

körülmények között mégoly korlátozott) életvitelébe, és az önfejlesztés lehetőségét is felvillantotta.

A táborok mikrovilága különféle túlélési készségeket fejlesztett ki a telepések generációiban. A szabadulás után mindenkinek az volt a fő kérdés, hogy a rablétet, ám egyúttal az „akolmeleg kisvilágokat” (231. old.) elhagyva miként tudnak beilleszkedni a kinti világ diktatórikus valóságába. Azaz milyen élet vár „a halál után” (167. old.) azokra, akik egykoron saját közösségükben „voltak valakik” (164. old.), és semmit nem tudtak arról, hogyan tört meg, alakult át a régi közösség a kitelepítések, kollektivizálások során. Az új élet vagy a visszatérés lehetősége nemcsak a folyamatos államvédelmi megfigyelés és az elszennvedett trauma miatt volt kérdéses: többeknek soha nem sikerült visszatérniük saját településükre. Mind a korábbi elit pozíció fenntartása, mind az önálló gazdálkodás folytatása ellehetetlenült, a túlnyomó többség előtt az alkalmazotti lét többé-kevésbé rögzös útjai nyíltak meg. Az egykori kitelepítettek számára lassanként világossá vált, hogy a diktatúra fékezését szolgáló „szocialista törvényességet” (15. old.) ugyanazok az inherens, szeszélyesen szisztematikus esetlegességek jellemzik, mint amelyek egykor osztályellenség mivoltukat meghatározták, következésképpen a jövőjük is nehezen kiszámítható. A kinti világban hamar rájöttek, hogy „a rendeleteket be is lehet tartani, meg nem is. A [lakhelyéről] kitiltottnak vissza is lehet költözni, meg nem is.” (182. old.) A kitelepítettek sorsfordulójának, karrierjének nyomába eredő kérdőíves adatfelvétel azt mutatja, hogy az X-es besorolás ellenére sem volt teljesen lehetetlen érettségit, sőt diplomát szerezni – ami a vizsgált népességben a fiatalabbak közül harminc-négynek sikerült –, igaz, többnyire az alternatív képzési formákban.

Az egyéni életutakat követve kirajzolódnak az egyes generációk és társadalmi csoportok visszailleszkedési esélyei, ám az aprólékos, kvantitatív és kvalitatív adatgyűjtés még nagyobb érdeme, hogy a társadalmi csoportokon vagy kohorszokon belüli szórást, voltaképpen az egyéni pszichés

teherbírást és a családi habitusban rögzült reagálási módok változatos formáit tárja fel. Ezek viszont éppen az egyéniesült vonások folytán nehezen általánosíthatók. Akadt olyan kitelepített gazda, akit a téveszesítéskor „újra meg kellett verni”, hogy nehezen visszaszerzett tehenéről lemondjon, de három családfele a nyomásgyakorlás ellenére is önálló gazdálkodó maradt. A lehetőségek beszűkülése ellenére az idősebb családfők sokszor ragaszkodtak a korábban a megélhetést jelentő igavonó állatok visszaszerzéséhez, de akadt olyan fiatal is, aki belátva a gazdálkodói lét folytatásának lehetetlenségét, egy másik, a családtörténetből ismert vészmegoldást választott, és amerikai nagypapa példáját követve az Egyesült Államokba emigrált. Volt, aki egy másik településre kerülve ugyanott folytatta az iparosmunkát, ahol abbahagyta; más szabadulót egy auschwitzitől segített a talpra állásban. Egyes családokat helyrehozhatatlanul szétszakított a kitelepítés, másokat egész életükben gyötörték az elszennvedett, elhallgatásra ítélt sérelmek. Különösen emlékezetes annak a családnak a története, amelynek tagjai a szabadulásuk napján egyetlen vagyonukat, egy zsirosbödönt magukkal hurcolva üldözték egymást villamosmegállókon át, mert az első felszálláskor a nagymama lemaradt, majd a helyzettől megzavarodva szálltak fel és le, egymást keresve. A sorsokat képekbe sűrítő emlékek másik végpontján egy család a szabadulás örömeire egy cukrászdában krémesezett.

A kérdőívek segítségével rekonstruált családtörténetek egyaránt tartalmaznak sikeres visszailleszkedést, esetleg rekonverziót, és sikertelen karrierutakat, kisiklott életeket. Az elemzések azt jelzik, hogy a fiatalabbaknak és az egykori elit tagjainak jobb esélyei voltak a boldogulásra, és könnyebben tudtak alkalmazkodni, ám a reagálási módok mögött ott vannak az elszennvedett traumára adott egyéni reakciók, a feldolgozás lehetősége vagy elmaradása. A részletesen feltárt történetek bőven utalnak ugyan traumatünetekre (felbomló családok, a táborokban „elvadult” gyerekek, stabilitásképtelenség, „örökös rettegés” [183. old.], a rendszer okolása,

„sérelemi csőtlátás”, elidegenedés, hallgatás, az emlékezőkényszer és felejtéskényszer paradoxonja, amit a nyilvános emlékeztetialom még inkább kiélez), ám a szerzők alapvetően más értelmezési keretet használnak. Az informatív, ám az elemzési keretbe nehezen illeszthető emlékek és család-történetek jobbra a fejezetekben elhelyezett keretes írásokban kapnak helyet. Ezzel a szerkesztési eljárással egyszerre jelenik meg az egyének, a családok szenvedéstörténete és az a tágabb kontextust részletesen elemző társadalomtörténeti tabló, amelyről leolvashatók a hortobágyi kitelepítés okai, szovjet előképe és a nagyjából párhuzamosan zajló jugoszláv megváltásulása is.

A kötet bevezetője is azt hangsúlyozza, hogy a hortobágyi kitelepítés csak az egyik „vékony szál” (15. old.) a magyar társadalom XX. századi történetében, egy fejezet a tulajdonhoz fűződő viszonyok átrendezésében, ám a politikátörténeti fordulatok egymásra torlódott hatásai is értelmezhetők. Nagy Mária és Saád József elemzései rámutatnak arra a politikai kurzusváltások közepette sem elhanyagolható strukturális folytonosságra, amely a társadalom radikális megváltoztatásának víziójához kötődik, amit a középosztályi egzisztenciák jogfosztásától és kismizmizésétől reméltek. Amikor a kisajátítás és az elűzetés a második világháború után megismétlődött, a Hortobágyra hurcoltakban is felöltött, hogy nem is olyan rég a zsidókkal is ez történt. Eközben „a zsidók deportálására kijelölt begyűjtő helyek, internáló táborok – ezúttal a »fasiszta maradványok« begyűjtése végett – teljes kapacitással működtek” (26. old.).

Míg a nyugati társadalmakban a második világháborút fokozatos normalizálódás, újjáépítés és egyensúlyozó tőkeallokáció követte, Keleten a (polgár)háborús helyzet állandósulásának veszélye és a totális mozgósítás tetézte a tőkeelvonást. Az eltérő társadalomfejlődési utak azonosítása és a strukturális folytonosság felismerése fontos, a fogalomhasználatot is érintő reflexióra ösztönözte a szerzőket. (A fogalmi tisztánlátást segíti a kötet végén található fogalomtár és a szövegbeli előre- és visszautalások sokasága.)

Valószínűleg a konceptuális következetesség miatt áll trauma helyett sokszor a háborús *anómia* vagy a „háború utáni háborúközeli állapot” (24. old.) fogalma, amely a megrázkódtatások rendkívüliségére, egyszersmind egymásutániságára is felhívja a figyelmet. Az *anómia* leginkább a jobbiztonság megszűnésére, a tulajdon szentségének, valamint az egyén sérthetlenségének semmibe vételére utal, ám ez a fogalom némiképp eltakarja a ható trauma tüneteit. Az egymást váltó totalitárius rendszerek, „az egymásra torlódott életvilágok” (uo.) azonban éppen egymásutániságuk és az erőszakot, kényszereket tömegesen alkalmazó és újratermelő mivoltuk miatt nemcsak a kollektív trauma perspektívájából elemezhetők; a nézőpontváltást és a fogalmi keret megváltoztatását a kelet-európai történelmi kontextus és eltérő társadalomfejlődési út is indokolhatja.

A szerzők egy máig ható, explicit traumával szembesítik az olvasót, de nem traumatörténetet írnak (vö. Jeffrey C. Alexander et al [eds.]: *Cultural trauma and collective identity*. University of California Press, Berkeley, 2004.): a tettesek és az áldozatok, valamint a kitelepítettek sérelmeinek és szenvedésének primer leírása helyett/mellett elemzik, értelmezik és más traumatikus események (holokauszt, lakosságcserék, a mezőgazdaság erőszakos kollektivizálása, totalitárius rezsimek működése) kontextusába helyezik a hortobágyi kitelepítést; ezzel beágyazzák a kelet-európai társadalmak XX. századi történetébe, egyszersmind tompítva unikalitását. Azaz nem „traumát írnak” (Dominick LaCapra: *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.), avagy – Ricoeur terminológiájával – nem pusztán „történetet csinálnak” az eseményhez kötődő szenvedések egyediségének hangsúlyozásával, hanem a traumát egyediségéből kihámozva társadalomtörténeti kontextusában értelmezik, azaz „történelmet csinálnak” (233. old.). Ez a sajátos értelmezői attitűd és tényfeltáró igyekezet anélkül magyaráz, hogy a trauma megélésének pillanatképeit, az emlékekből feltárható élményszerűségét mellőzné – ami viszont csak az egyedi traumatörténe-

tek és történetmorzsák leválasztásává tartható fenn.

A rekonstrukció módszere akkor is kilép a traumaelméleti keretből, amikor az egykori táborok helyén az egymásra rétegződött tereket értelmezi. A terepbejárás, a dokumentálás, valamint a morfológiai tények (maradványok) bemutatását részletgazdag térképek, fényképek segítik. Megismerhetővé válik az embernek alávetett táj erőszakos átalakítása; ugyanis a tájrombolás is a Hortobágy öröksége: a lassanként mesterségesen „visszavadított táj” (238. old.) ugyanúgy őrzi a proletarizálás gigantikus kísérletének nyomait, mint a kitelepített családok vagy a hortobágyi „menedéktelepüléseken” (240. old.) ragadt, munka nélkül tengődő régi munkások sorsa.

Az elméletileg igényes és empirikusan gazdag tanulmányokat olvasva az olvasóban felmerül az általános, elméleti szinten nehezen megválaszolható kérdés, hogy egyesek miért tudtak a szűk mozgásterben is boldogulni, és mások miért váltak sorsüldözötté, már-már önsorsrontóvá. Miért cipelik egyes családok generációkon keresztül reménytelenül helyüket keresve a zsirosbödönt, és honnan a cukrászdai fellépéshez és a nagyvonalú ünnepléshez kellő belső erő?

■■■■■■■■■■ NÉMETH KRISZTINA

## A holokauszt Békés megyei történeteiből

A MAGYAR NEMZETI LEVÉLTÁR 2014. JÚNIUS 12-I, GYULAI KONFERENCIÁJÁN ELHANGZOTT ELŐADÁSOK

Szerk. Erdész Ádám, Kovács Tamás  
*Magyar Nemzeti Levéltár Békés Megyei Levéltára, Gyula, 2014. 132 old.*

Mindenki tudja, hogy a tudományban a könyvek terjedelme a kifejtett gondolatok jelentőségét vagy a téma fontosságát illetően nem perdöntő, még csak nem is jelzésértékű. *A holokauszt Békés megyei történeteiből* című vékonyka kötet olvasása során fellépő hiányérzetem okozta, hogy azt gon-



doljam: a füzetszerű könyv és a komoly tartalom között nemcsak jótékony feszültség, hanem valamilyen diszkrépancia is van.

\*

E konferenciakötet hét tanulmánya nem a „Békés megyei holokausztról” szól, nem is „a holokauszt Békés megyei története”, hanem – mint a címe is jelzi – elbeszél valamit valahogyan a holokauszt Békés megyei történetéből. Eközben tényeket állapít meg, elemez, és egyben a holokauszt Békés megyei áldozataira emlékezik.

Kovács Tamás írása, a *Szavak ereje* szándéka szerint a magyar antiszemitizmus változatait mutatja be a XX. század első felében. Erdemben a magyar zsidóság történetét vázolja fel 1867-től 1945-ig, s a rendelkezésére álló terjedelemben arányos áttekintést ad a szóban forgó évek országos fejleményeiről, bár a Békés megyei történeteket nem különösebben, sőt tulajdonképpen egyáltalán nem részletezi. Ám nem ez a legnagyobb gond vele. Inkább az, hogy nem az antiszemitizmus *változatairól* szól. Nem foglalja sem az antiszemitizmus vallási (egyházi), kulturális és politikai formáival, sem pedig – eltekintve egy-egy futó utalástól – különböző intenzitású változataival (a zsidóellenes érzésektől a gyűlöleten át a tettegességig). Noha alkalmasint használ olyan kategóriákat („kódolt” és „nyílt”, „elvi” és „vad”, „meggyőződéses”, „lármás” és „erős” antiszemitizmus), amelyek azt jelzik, hogy több metszetben is jól ismeri az antiszemitizmus változatait, ezeket nem részletezi, nem elemzi és nem is operacionalizálja – így aztán könnyen megfedelkezhet sok minderről. Nem kizárt, hogy ez a szakmai probléma sok olvasóban az írás hi-telességét is megkérdőjelezi. A megemlékező jellegében vitathatatlanul őszinte szándékú tanulmány így kissé problematikus. Egyes megállapításai miatt a szerzőnek akár arra is számí-tania kell – különösen, ha nézeteit nem egy „eldugott kis vidéki kiadványban”, hanem egy szélesebb közönséget elérő fórumon teszi közzé –, hogy viták keresztüztüzebe kerül. Azt írja például, hogy a budapesti zsidóság sorsa azért alakult másképp, mint a vidékie-

ké, mert „Horthy – hangsúlyozottan a nemzetközi nyomásnak engedve – leállította a deportálásokat” (26. old.). Ezt a szakirodalomban sokan vitatják – például a katonai helyzet változására hivatkozva (lásd Randolph L. Braham: *A népirtás politikája. A holokauszt Magyarországon*. Park, Bp., 2015. 2. köt., 1000. old.), vagy Horthy korábbi megnyilatkozásaira, például Teleki Pálhoz írott 1940. október 14-i levelének alábbi passzusára utalva: „...minthogy a kormányzat egyik legfontosabb feladatának az életstandard emelését tartom, tehát gazdagodnunk kell, lehetetlen a zsidókat, kiknek minden a kezükben volt, egy-két év leforgása alatt kikapcsolni, és hozzá nem értő, leginkább értéktelen, nagyszájú elemekkel helyettesíteni, mert tönkre megyünk. Ehhez leg-alább egy emberöltő kell.” (Szinay Miklós – Szűcs László [szerk.]: *Horthy Miklós titkos iratai*. Kossuth, Bp., 1962. 260–261. old.)

Bódán Zsolt a *Békés* című gyulai napilap antiszemitizmusát vizsgálja az 1930 évek végén, eljátszadozva a lap címének többes jelentésével is. Következéseit részletes szöveg- és tartalom-elemzésekre alapozza. A bőségesen dokumentált, számos sajtóhivatkozást felvonultató, átfogó tanulmányból megtudhatjuk, hogy a zsidókérdés, ha más-más hangsúllyal is, de az említett években mindvégig jelen volt a lap hasábjain. A leghangsúlyosabb a háborút közvetlenül megelőző kb. fél évben volt, amikor tartalmát egyértelműen nyilas elkötelezettség jellemezte. A tartalom és a stílus 1938 első felében még visszafogottabb („békés” antiszemitizmus), az év végéhez közeledve azonban mind mondandója, mind nyelvezete durva, uszító, nyíltan antiszemita lett. Magam is hasonló eredményre jutottam Mezőberény napilapjának, az *Alföldi függetlenség*nek a vizsgálatában (Gulyás Éva: *A közigazgatás és a holokauszt Magyarországon* [1944]. *Acta Humana*, 2014. 2. szám, 51–68. old.).

A holokauszt gyermekáldozatainak sorsát idézi fel források alapján Erdész Ádám *Gyermekkor a holokauszt idején* című írásában. A fennmaradt adatok alapján Gyulán 64 gyermekáldozatról tudunk, a róluk összegyűjtött információkat a szerző adatbázisszerűen

közi. Fő célja azonban az, hogy „vé-gigkövesse azt az utat, amelyet a gyerekek az otthon biztonságának elvesztésétől a deportálás utolsó stációjáig bejártak” (55. old.) – lényegében két Békés megyei holokauszt-túlélő életrajzi írásaira támaszkodva. Az egyik a mezőberényi származású, Ausztráliában élő Szegő György pszichiáter önéletrajzi regénye (*Két ima egy Istenhez*. Múlt és Jövő, Bp., 1999.), a másik a békéscsabai Hirsch Gábor személyes emlékekre és önálló kutatásokra alapozott könyve, a *Békéscsaba – Auschwitz-Birkenau retúr* (Tevan Alapítvány, Bp., 2013.; a német kiadás már korábban megjelent: *Als 14-jähriger durch Auschwitz-Birkenau*. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2011.).

K. Cseh Edit szerint Gáli Géza tüdőszanatóriumi főorvos és családja a „csaknem teljesen asszimilálódott”, „keresztény vallásra áttért, zsidónak született” (77. old.) családok jellegzetes történetét mutatja (*Egy katolikus a holokausztban*). A népes család tagjai nem hagyták el az országot – olvashatjuk –, mert „bíztak a magyar haza őket megvédő hozzáállásában” (uo.). A tényfeltáró, narratív jellegű írásban előfordulnak a legjobb esetben is különös, elhamarkodottnak, ha ugyan nem félérthetőnek mondható megfogalmazások. Például: „az utókor számára nehezen felfogható, hogy 1944 kora nyarán, amikor a háború végkifejlete a józanul gondolkodók számára már egyértelmű volt, nemzeti érzelmű, elkötelezettségű, a társadalom számára értéket teremtő zsidó állampolgárok százezreit, köztük több tízezer keresztény vallásút, kényszerített deportáló vagonokba a magyar közigazgatás, többé-kevésbé tudva azt, hogy mi vár rájuk a célállomáson” (85. old.). Az itt alkalmazott nyelvi szerkezetek, jelzők és határozók – „a társadalom számára értéket teremtő”, „nemzeti elkötelezettségű” zsidó állampolgárok, s főleg a célokkal csak „többé-kevésbé” tisztában lévő közigazgatás – kikerülhetetlenül a relativizálás benyomását keltik.

Megbízható tárgyilagossággal és hi-telességgel számol be Sáfár Gyula a Békés megyei zsidó vagyion 1944-es történetéről (*Ne kívánd felebarátod há-zát*) – a lehetőségekhez képest –, gaz-

dagnak mondható helytörténeti szakirodalomra támaszkodva. A „zsidónak minősítettek kifosztását” a holokausztrészének tekintve ismerteti ennek jogi hátterét a zsidótörvényektől a kormányrendeleteken át a polgármesteri intézkedésekig. Kitér a kormány politikájára is (például arra, hogy a kormány a szociális problémákat a zsidó birtokok „keresztényesítésével” akarta enyhíteni). Megállapítja, hogy a zsidóság megfosztása tulajdonától már a német megszállás előtt megkezdődött (87. old.), mégis arra a következtetésre jut, hogy bár „voltak fokozatok a zsidó vagyon elvételében, a zsidótörvények következtében megindultak a támadások a zsidó magántulajdon ellen, de a zsidóság teljes kifosztására a német megszállás után került sor”. Az elvett vagyon részbeni elosztása aztán – teszi hozzá – „sok esetben szociális köntösben jelent meg” (97–98. old.).

Soós Viktor Attila írása Apor Vilmosról szólva kiemeli, hogy az „üldözöttek megmentőjeként” is ismert vértanú már gyulai káplánként, majd plébánosként is sokat tett az üldözöttekért, „már plébánosként is jó kapcsolatot ápolt az izraelita testvérekkel” (100. old.), és – mint a szerző a youtube-on megtekinthető felvételen kifejti, Apor „nagyon-nagyon fontosnak tartotta azt, hogy Gyulán különböző nemzetiségű, különböző világnézetű emberekkel egyfajta közös gondolkodást, együttműködést alakítson ki, [s] különböző felekezetűekkel is megtalálta a hangot”. (*Holokausztr konferencia Gyulán*. [www.youtube.com/watch?v=Ik\\_kv77\\_kKA](http://www.youtube.com/watch?v=Ik_kv77_kKA).) Ha pusztán ezért is helye van egy ilyen kötetben – hát jó; bár ez inkább a korabeli és a mai társadalomról árulkodik, a „Békés megyei holokausztról” nem sokat mond.

A deportálás elkövetőinek a népbírói perekben alkalmazott védekezési stratégiáit mutatja be Czégé Petra (*Utasítottak*). Levéltári iratok és szakirodalmi hivatkozások alapján összegző áttekintést nyújt az 1945 és 1948 közötti eljárásokról. A gyulai népbírói iratanyaga alapján Korossy Albert (polgármester, vármegyei jegyző és pénzügyi tanácsnok), Marsall Ferenc (járásí főszolgabíró), Horváth Béla (főszolgabíró), Prókai János (csendőr alhadnagy), valamint Palotai Lajos

(csendőr hadnagy, majd gettóparancsnok) perét vizsgálja, ezután megállapítja: „úgy tűnik, hogy nem történt meg a vádlottak részéről a [tetteikkel való] erkölcsi szembenézés” (130. old.). Ebben a kötetben nagy értéket képviselnek a szerző szabatosan és lényegbe vágóan megfogalmazott kérdései: „Miből fakadhatott az, hogy ilyen rövid idő alatt véghez lehetett vinni ezt az igen komoly logisztikai munkát igénylő feladatot? S mi lehetett az oka annak, hogy az igazgatási apparátus egy, az alapvető erkölcsi parancsokat felülíró rendelkezéssorozat végrehajtásakor is ilyen zökkenőmentesen működött?” (129. old.) Válaszával egyetérthetünk: az ok, legalábbis részben, a több mint két évtizeden át tartó antiszemita közbeszéd, melylyel a hétköznapi ember és a hivatalnok napról napra találkozott.

\*

A konferenciáról még 2014-ben hírt adott a Gyulai Városi Televízió (*Holokausztr konferencia Gyulán*. Youtube video, [https://www.youtube.com/watch?v=Ik\\_kv77\\_kKA](https://www.youtube.com/watch?v=Ik_kv77_kKA)). Szinte érthetetlen, hogy a holokausztr-irodalom szempontjából szakmailag is igényes két tanulmányról, Sáfár Gyula és Czégé Petra munkájáról csak egy futó utalás szintjén esik szó benne, az általam legszínvonalasabbnak tartott írást, Bódán Zsolt elemzését pedig meg sem említették. Ezt nem lehet mással magyarázni, mint a szerkesztőség azzal kapcsolatos „érzékenységgel”, hogy a régi antiszemizmusból esetleg vezetnek szálak a maihoz.

## Harmat József: Roma holokausztr a Grábler-tónál

**SZÉKESFEHÉRVÁRI ÉS VÁRPALOTAI  
CIGÁNYOK TÖMEGES KIVÉGZÉSE  
VÁRPALOTÁN 1945-BEN**

*Magyar Nemzeti Levéltár Veszprém Megyei Levéltára – Várpalota Város Önkormányzata, Várpalota–Veszprém, 2015. 424 old.*

Harmat József forráskiadványa a nyilas hatalomátvétel utáni világ borzalmainak mélyére vezeti az olvasót, bemutatva a magyarországi cigány népiirtás legtöbb áldozatot szedő tömegmészárlását, valamint előzményeit és utóéletét. Emléket állít a Grábler-tavi akácsonál kivégzett közel százhusz székesfehérvári és várpalotai cigány áldozatnak, nőknek, férfiaknak, gyermekeknek. A hosszas bevezető tanulmány a székesfehérvári és várpalotai cigányság korabeli viszonyait is bemutatva összegzi a magyarországi cigánysággal szemben a XX. század első felében érvényesített, döntően rendészeti és közegészségügyi intézkedéseket, rendeleteket. A közölt forrásokon, korabeli sajtócikkekben és interjúkon keresztül bemutatja a tömeges kivégzéshez vezető út valamennyi stációját és végrehajtásának mikéntjét, szinte percről percre ismertette az események sorozatát.

A kiadvány kiemelkedő erénye, hogy nem szorítkozik a cigánysággal kapcsolatos források közlésére, hanem tágabb keretbe illeszti a vizsgált eseményt. Mélyrehatóan tárgyalja mind a bevezető tanulmányban, mind a forrásközlésekben a nyilasok székesfehérvári és várpalotai ámokfutását, mely nem pusztán a cigány lakosságra sújtott le.

A bevezető tanulmányon, a közel száz levéltári forráson, korabeli sajtócikken és interjúon túl sokrétű függelék (kronológia, a cigány áldozatok és túlélők névjegyzéke, életrajzi adattár) segíti az eligazodást a kötetben, az adott korszakban és a Grábler-tavi tömeggyilkosság megértését.

A számos helyi lapból kiragadott cikkek sorával Harmat érzékletesen

szemlélteti az 1944-es évek botrányos cigányságellenes kirohanásait. Székesfehérváron a magyar cigányok a város belterületén elszórtan, míg az oláh cigányok a város szélén, cigánytelepen éltek. Várpalotán mindkét csoport a település peremén, a cigánysonron lakott, a magyar cigányok házbán, az oláh cigányok putriban. Minden napi betevőjüket sokan vándoriparos munkákból, napszámából, zenélésből biztosították, azonban az sem számított ritkaságnak, hogy a székesfehérvári téglagyárban, illetve cementgyárban rakodtak, vagy a várpalotai bányák mélyére ereszkedtek le. A cigányok egy részének volt állandó, vagy legalábbis időszakos munkája az adott településen, az Új Fehérvár és a *Fejérmegyei Napló* mégis egyfolytában a cigányságot ostromozta, kissé sem riadva vissza az internálótábor gondolatától: „Cigány jellemvonások: bünyözés és munkaundor.” „Traktust nekik! A cigánygettőt átmenetileg éppen olyan örömmel fogadnánk, mint a zsidók kitelepítését.” „Ők is olyan vándorlók és alattomosak, mint a zsidók.” „A cigánykérdés radikális eszköze az internálás és pedig külön a férfiakat és nőket és azután munkára való nevelés.” (Idézve: 60–63. old.)

A székesfehérvári és a várpalotai cigányok kivégzését a csendőr őrsparancsnok először megtagadta a nyilasoknak, mondván, „mi nem végrehajtó, hanem ellenőrző szerv vagyunk”, továbbá követelte, hogy a felettes szervek foglalják írásba a parancsot. Az őrsparancsok végül írásban kapta meg az ukázt a Nemzeti Számonkérő Különítménytől, egyes tanúvallomások az utasítás kiadásában a Gestapónak és a nyilas főispánnak is szerepet tulajdonítottak. A visszaemlékezések szerint közkezen forgott egy belügyminisztériumi rendelet, amely előírta a cigányok összegyűjtését és „zárt táborba” toloncolását, a kivégzés elrendelését azonban a nyilasok azzal indokolták, hogy a székesfehérvári és a várpalotai cigányok a szovjet csapatok bevonulásakor fosztogattak, raboltak és együttműködtek az oroszokkal. A Grábler-tavi mészárlás szoros előzménye több cigányember agyonlövése volt a Mátyás-vár tövében, akikre „így jár minden hazáruló” feliratú papírt akasztottak.

Egy szemtanú vallomása fontos adalékokkal szolgál a vád hitelességének kérdéséhez: „Én mint katonaember nem hittem a szóbeszédnek, mert azal is tisztában voltam, hogy Fehérváron mennyit raboltak a németek, meg a nyilasok, azok a mocskok. Meg mit rabolt volna az a sok szerencsétlen cigányasszony, meg a gyerekek? Mert abból volt a legtöbb a csoportban.” (284. old.)

1945 februárjában több tucat csendőr váratlanul körülfogta a székesfehérvári cigánytelepet, és az ott élő cigány lakosokat ékszereiktől és pénzüktől megfosztva a vajda házába toloncolta. Rövidesen Pintér József nyilas főispán is begördült „luxus-taxijával” a telepre, ahol meglepődését fejezte ki azon, hogy a cigányokat még nem mészárolták le. A vajda házában élelem és víz nélkül, összezsúfolva vártak a cigánytelep lakói, már így is elviselhetetlen rettegésüket csak fokozták a nyilas főispán és a csendőrök szitkozódó megjegyzései. A vajda kérlelte Pintér Józsefet, hogy legyen tekintettel a szoptatós anyákra és gyermekekre, továbbá esedezett, hogy ne végeztesse ki őket, inkább vitesse őket munkatáborba. Szavai elutasításra lettek: „dögöljete meg, úgy is agyonlesztek löve, bűdös cigányok” – válaszolta Pintér József. A főispán egykori napszámosa is a fogvatartottak között volt, aki szintén próbált közbenjárni az életükért, amire a főispán annyit vetett oda egy égő ruhahalmazra mutatva: „Ti is így fogtok elégni.” (140. old.) Közben a sóstói katonaemelőben a csendőrök a sebtében összefogdosott civil lakossággal már ásattak a cigányoknak a sírgödöröt. A fagyott föld ellenállt az ásóknak, lassítva a munkát, így a cigányok kivégzését elnapolták. A döntésben az is közrejátszott, hogy közeledtek a szovjet katonák, mind közelebről zengett a Sztálin-orgona, így a csendőrök magukra hagyták a cigányokat a vajda házában, lelkiükre kötve, hogy „senki se merjen mozdulni a házból, mert reggel eljönnek értünk”. Ekkor néhányuk elhagyta a cigánytelepet. Mire visszaértek, a csendőrök az ottmaradtakat teherautóval Várpalotára szállították, azzal áztatva őket, hogy egy gazdaságba mennek dolgozni, azonban a mész már ki volt készítve a hely-

színen. Ezt követően a Grábler-tavi mészárlás puskatussal kísért eseményei felgyorsultak, utolsó mozzanatát az egyik túlélő, aki több lövést is kapott, a következőképpen foglalta össze: „Az embereket reggel hajtották oda gödröt ásni. Őket már nem engedték fel a mélyből, sortüzet kaptak. Mikor mi odamentünk, a férfiak már mind halva voltak. És akkor minket lőttek, az asszonyokat meg a gyerekeket. Én akkor voltam állapotos, júliusban babáztam volna le. Kaptam nyolc lövést, karba, a lábamba, az oldalamba, ide is, meg a combomba is. Nyolc helyre. [...] Én éltem túl meg egy kislány.” (268. old.) A csendőrök sortüzeit követően közel 120 cigány halott terült el a gödör mélyén, akiket – túlélők után kutatva – karbidlámpával világítottak meg, mivel már besötétedett. Egy kisgyermek, átvészelve a lövéseket, a szüleit szólongatta, mire az egyik csendőr nyomban agyonlőtte. A két túlélő meg sem mert moccanni, ennek köszönhetőék, hogy életben maradtak, valamint annak, hogy a csendőrök csak azért nem dobtak kézigránátot a gödörbe, mert nem volt náluk.

A második világháború végét követően a nyilas főispánt és a kivégzőosztag tagjait, akik nem menekültek el Nyugatra a számonkérés elől, a népbíróság elítélte, kit halálbüntetéssel, kit fegyházzal büntetve. A sajtó több éven keresztül napirenden tartotta a kérdést, egyhangúan elítélve a történeteket: „Fehérvár szomorú szenczációja tovább nő s egyre döbbenetesebb hátteret fest a nyilas múlt mögé, amely ezeket végeztetett ki szempillantás nélkül a kegyetlenségnek olyan vad állatiasságával, ami a földről a legbűzősebb sárba, piszokba húzta le az embert s méltatlanná tette az emberi névre.” (203. old.)

A népbírósági perek után a Grábler-tavi mészárlás már-már kezdett feledésbe merülni. A szocialista korszakban, az 1960-as évek elején a tömegsír közvetlen közelében vidámparkot építettek, több mint tíz évvel később pedig a megyei vezetés megtagadta az emlékműállításra hivatkozva, hogy a közvélemény nem tartotta ártatlannak a kivégzetteket. A rendszerváltást követően horgásztavat létesítettek a tett helyszínén, néhanap-

ján néprajzosok érdeklődtek a történetek iránt, végül több elszánt kísérlet után 2006-ban kopjafát állítottak az elhunytak emlékére, melyen a kivégzés dátumát elírták. Közel hetven évnek kellett elteltie ahhoz, hogy méltó emlékművet állítsanak az áldozatoknak, és megjelenjen a borzalmakról hírt adó kiadvány.

HAJNÁCZKY TAMÁS

## Gelencsér Gábor: Forgatott könyvek

A MAGYAR FILM ÉS AZ IRODALOM  
KAPCSOLATA 1945 ÉS 1995 KÖZÖTT

*Kijárat – Kosztolányi Dezső Kávéház  
Kulturális Alapítvány, Bp., 2015., 586  
old., 6900 Ft*

Gelencsér nagy lélegzetű, részletes összefoglalójához fogható monográfia a magyar film és az irodalom viszonyáról nem készült még Magyarországon. A kötet pusztán létével rámutat arra, mennyire összefonódott a magyar irodalom és a magyar film története a vizsgált időszakban, miközben ezen összefonódás jellegét és változásait vizsgálja. A témában tájékoztatlanabb olvasót meglepheti az adaptációk magas száma; olyan filmekről is kiderül, hogy irodalmi műveken alapultak, amelyekről ezt korábban nem feltételezte volna. Gelencsér az előszóban megállapítja, hogy a tárgyalt fél évszázad nagyjából nyolcszáz magyar filmjének mintegy egyharmada adaptáció. Közülük kétszáz kerül szóba a könyvben. (Érdekes lenne egy éves statisztika az egyes években elkészült filmes adaptációkról, abból a hosszú távú mennyiségi trendek is ki-rajzolódna.)

A kötet átlátható, logikus szerkezetű, akárcsak a szerző korábbi művei. Az első nagy egység történeti áttekintést nyújt, a második rész tanulmányai pedig egyes kiemelt művekre koncentrálnak. Az 1945 és 95 közötti történet hét kisebb egységre bomlik – a korszakolást a szerző Kovács András Bálinttól vette át. A felosztás összhangban áll a kötet alapvető gondolatával, amely a következő: 1945 után „tovább él a magyar irodalom

öröklött vátesztudata”, viszont innen-től kezdve a korábban szinte kizárólag a szórakoztatásra koncentráló film hasonló szerepkörbe kerül – ezért válik számára formailag és funkcionálisan is meghatározó mintává az irodalom. Később, a hatvanas évek modernizmusától, a szerzőiség elterjedésével a filmművészet levetkőzi az irodalmias formát; ugyanakkor megtartja a kulturális funkciót, hogy a hetvenes–nyolcvanas években aztán ismét visszatérjen az addigra már kulturális funkcióját elvesztő irodalom formáihoz. Elsősorban ezen változások mentén történik meg a korszak belső határainak meghatározása, a köztudatban általában kiemelten kezelt jelentős történelmi fordulópontok (mint mondjuk 1956 vagy 1989/1990) kevésbé dominánsak. A nagy számú adaptáció azért játszik például különösen fontos szerepet az első, 1945–48 közötti korszakban (az ekkor elkészült kilenc filmből öt alapul irodalmi művön), mert a világháború radikális cezúrája után az irodalomhoz való visszanyúlás a korábbi, pusztán szórakoztató formákra való hagyatkozásnál jóval erősebb folytatható hagyományt képvisel. Az így készült filmek tartalmilag újszerűek, formailag viszont még a korábbi időszak jellemzőit hordozzák. Ezzel szemben a nyolcvanas évek első felének jelentős adaptációi már nem vállalnak kulturális funkciót, a film és az irodalom kapcsolata a formai kölcsönhatásra korlátozódik, s ebből izgalmas kísérletek is születnek. Gelencsér részletesen feltárja és leírja a különböző korszakok változásainak jellegét a mindenkori társadalmi, (kultur)politikai helyzetben – már csak azért is, mert a diktatórikus viszonyok között eleve hatalmi szóval döntenek arról, egyáltalán mely művek készülhetnek el vagy kerülhetnek a közönség elé. Mindez valószínűleg az 1948 és 1954 közötti időszakban, a szocialista realizmus korszakában a legszembetűnőbb, amikor a filmre leginkább mint agitációs propagandaeszközre tekintettek, elsődleges jelentőséget tulajdonítva a politikai tartalomnak, miközben a művészi funkció erőteljesen háttérbe szorult.

A szerző tartja magát az előző tanulmánykötetében kialakított szerkezethez, és az egyes fejezeteket most is

általános, összefoglaló jellegű szövegek vezetik be. Gelencsér ezekben vázolja fel általánosságban az említett társadalmi és politikai jellemzőket, mielőtt rátérne az egyes művekre. Ez a szerkezet jól olvashatóvá, kézikönyvként forgathatóvá teszi a kötetet, amit az is megkönnyít, hogy a legfontosabb szerzők nevét, a művek címét külön kiemeli a margón. Vissza-visszatérő név például Fábry Zoltáné vagy Makk Károlyé (akiknek életműve több korszakon is átnyúlik, és ennek megfelelően változik adaptációs stílusuk is), vagy éppen Várkonyi Zoltáné; de rajtuk kívül is szinte valamennyi jelentős filmrendező előkerül.

A kötet második felét kitevő kilenc „esettanulmány” célja a film és irodalom 1945–1995 közötti történetének reprezentációja, egy-egy íróhoz, rendezőhöz, motívumhoz vagy formai eljáráshoz kapcsolódva; gyakorlatilag az első részben felvázolt gondolatfutamok alátámasztása konkrét példával. Így például a Móricz- és Mándy- (szűkebb keresztmetszetben a Déry-) adaptációk vizsgálata bizonyítja, hogy a rendezők a különböző korszakokban mennyire eltérően, más-más módon dolgozták fel ugyanazt az alanyagot. Akad tanulmány a képviselői írói karakter reprezentációjáról (Galambos Lajos és Galgóczi Erzsébet), a Balázs Béla Stúdióinak az adaptáció területén is megmutató neoavantgárd törekvéseiről (Erdély Miklós: *Verzió*), illetve Gothár Péter posztmodern Esterházy-megfilmesítéseiről, szembeállítva Bodor Ádám *A részleg* című művéből készült késő modernista munkájával. A kötetet Tarr Béla Krasznahorkai-adaptációinak vizsgálata zárja.

## Andrea Timár: A Modern Coleridge

CULTIVATION, ADDICTION, HABITS

*Palgrave Macmillan, 2015. 180 old.,  
\$ 90*

Tudomásom szerint Timár Andrea műve az első könyv magyar szerző tollából, amely teljes egészében Coleridge-ről szól, és egyben az első angol nyelvű könyv Coleridge-ről, melyet magyar szerző jegyez. Persze gondolhatjuk, hogy teljesen esetleges, hogy a szerző magyar: a mű a Coleridge-kritika egy újabb darabja, egy nemzetközi szerzőgárda által létrehozott, régóta stabilan produktív iparág friss terméke, és olvasóközönsége ilyenként fogja megítélni. Mivel azonban feltételezhető, hogy a Coleridge-szakirodalom más darabjainál ez a könyv szélesebb ismertségre tesz szert itthon, bemutatásakor érdemes arról is szólni, ahogyan a mű a hazai tudományos közegbe illeszkedik. Annál is inkább, mert Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), az angol romantikus költő, kritikus és filozófus, az európai irodalom- és szellemtörténetben kanonizált helyéhez, jelentőségéhez képest Magyarországon viszonylag kevésbé ismert szerző. No persze mint a „klasszikusok” közé sorolható költő és gondolkodó, Coleridge nagyon is benne van az irodalmi köztudatban, ám munkásságának jellege és sokrétősége már annál kevésbé ismert a nem specialista magyar olvasó, vagy akár irodalmár számára. Éppen ezért lehet a hazai olvasók számára fontos az a Coleridge-kép, amellyel ez a könyv bővíti a tudásunkat róla.

A könyv főcíme – „Egy modern Coleridge” – legfeljebb csak a határozatlan névelő használata, nem pedig a cím állítása miatt hangozhat itthon furcsán. A hazai olvasóközönség számára – bár nem néztem utána, de erős a gyanúm – Coleridge „modernsége” önmagában talán nem is feltétlenül kérdés. Aszerint, ami a magyar irodalmi köztudatban él róla, Coleridge nemcsak költő, hanem fontos kriti-

kus is, akinek munkássága sok tekintetben megelőlegezte a modern irodalomkritika és irodalomelmélet sok felismerését. Talán az egyetlen magyar nyelvű könyv, amely legalábbis felében Coleridge-ről szól, Szcenci Miklós *Valóságűség és képzelet* című műve (Akadémiai, Bp., 1975.). Szcenci Coleridge képzeletfelfogására koncentrált, és mint a német idealizmussal rokon esztéta-filozófust írta le, aki a romantika számára meghatározónak tekintett olyan fogalmaknak, mint képzelet, kreativitás, géniusz, adta meg filozófiailag kidolgozott alapjait, vagyis kulcsszerepe volt a klasszicista esztétika átalakításában, a modernség előkészítésében. Péter Ágnes *Roppant szivárvány* című könyve (Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 1996.) szintén mélyreható Coleridge-elemzéseket tartalmaz, elsősorban Coleridge nyelvfilozófiájáról, melyben többek között az olvasható, hogy Coleridge előre diszkreditált később Heidegger által megfogalmazott gondolatokat (73. old.). Vagyis a hazai olvasó számára Coleridge modernsége magától értetődő lehet – ezért meglepheti a könyv alcíme: mert amellet, hogy korát megelőző kritikus, Coleridge számunkra elsősorban mégiscsak lánglelkű romantikus költő – mi köze az alcím „kultiváció”, „addikció” és „szokások” fogalmaihoz? Az „addikció” kifejezés persze nem idegen tőle, hiszen a legközismertebb toposz Coleridge-ről talán az, hogy ópiumfüggő volt. Ám a könyv az addikciót mint Coleridge munkásságában fontos szóképet, fogalmat, mint történetileg szituált és történeti jelentőségű elméleti diskurzust tárgyalja, nem a kábítószer-fogyasztás örömeiről és bánatairól, vagy azoknak Coleridge költészetével való összefüggéseiről szól. Vagyis nagyon máshogy modern ez a Coleridge, mint ahogyan az a hazai irodalmi köztudatban él.

És nemcsak máshogy modern, hanem más is ez a Coleridge: a könyv ugyanis a hazai köztudatban sokkal kevésbé létező Coleridge-ra koncentrált, a politikai, vallási, filozófiai és neveléstani művek szerzőjére, a konzervatív gondolkodóra, aki az egyén, az egyház és az állam összefüggő jólétéről elmélkedik, és akinek elméleti írá-

sai nagyban hozzájárultak ahhoz, ahogyan talán máig értéket tulajdonítunk a modern értelemben vett „kulturának”. Azon a tényen túl, hogy a romantikus költő-forradalmár-filozófus helyett egy kultúrkritikus prózaírórt ismerhetünk meg, a Coleridge gondolkodásának kontextusairól való hazai ismereteket is árnyalja ez a könyv. Szcenci Miklós és Péter Ágnes is a platonizmust és a német idealizmust látja a legfontosabb gondolati keretnek Coleridge értelmezéséhez, és ennek nagyon jó okai és masszív hagyománya is van. A könyvben újra és újra előkerül az, ahogyan Coleridge a brit empirizmus hagyományából táplálkozik, a szokásokról szóló rész például meggyőzően érvel amellett, ahogy Coleridge minden hirdetett platonizmusa és empirizmusellenessége ellenére Arisztotelész és Locke nyomdokaiban jár. Coleridge szellemi közegeként sokkal több szó esik Burke-ről vagy Adam Smithről, mint mondjuk Schellingről – persze nem azért, mintha Coleridge idealizmusa érvénytelen volna, hanem a választott téma miatt; ettől azonban még nem kevésbé örömteli, hogy a hazai ismereteket Coleridge-ről a könyv ily módon is árnyalja, sőt az életműnek itthon jobbára ismeretlen aspektusait mutatja be.

Mindez azonban csak „kellemes mellékhatás”; a kötetnek nem célja, hogy dialógusba elegyedjen a hazai Coleridge-recepcióval, nem is reflektál rá, hiszen célközönsége – az angol romantika és a Coleridge-életmű kutatói, valamint az európai modernitás kultúraelméleti iránt érdeklődő humán tudósok – számára ez ismeretlen terület. Egy jól kitapintható elméleti hagyományba illeszkedik, amely többek között az esztétika, a nemzet és a modern kultúra összefüggéseit vizsgálja, elsősorban az ideológiakritika és a dekonstrukció módszereivel és belátásai mentén. A humántudományok ma uralkodó szellemében tökéletes természetességgel ötvözi az irodalomkritikát és a kultúrtörténetet, „diskurzusokat” elemez, és történetük nyomába ered. Coleridge modernségét itt tehát úgy kell értenünk, hogy a könyv – és persze állítása szerint Coleridge elméleti írásainak egy fontos része – a „modernitásról” mint olyanról szó-

ló diskurzushoz kapcsolódik. A kötet arra törekszik (elsősorban Walter Benjamin vonatkozó elemzéseire támaszkodva), hogy megmutassa, ahogyan a modernitásfogalom megképződésének történeti szálai Coleridge munkásságáig is visszanyúlnak.

Ezt a vizsgáldást egy némiképp váratlan, ám a könyv fényében már nagyon is indokoltan ható kritikai manőver alapozza meg: összekapcsol három fogalmat, amelyekkel a Coleridge-filológia külön-külön már foglalkozott ugyan, de összefüggésüket eddig nem vizsgálták.

Először is: a „kultiváció” egyrészt a „kultúra” modern, a XIX. században kialakult fogalmának egyik sarkköve, másrészt Coleridge számára is központi fogalom, akit a XIX. század első éveitől egészen haláláig intenzíven foglalkoztatott a nevelés kérdése és politikai szerepe.

Másodszor: noha az „addikció” diskurzusa csak XX. és XXI. századi elméletírók műveiben kap nevet, és válik a modernitás számos velejáróját leíró fogalommal – elsősorban a szabad akarat és annak korlátozását illető kérdések kapcsán –, a könyv meggyőzően mutatja ki ennek a diskurzusnak a jelenlétét Coleridge írásaiban. Az addikció fogalma tehát itt nem annyira a kábítószerfüggésre utal, mint a leküzdhetetlen automatizmusok, a repetitív kényszerek, a mechanikus ismétlődés emblematikus voltára egy kultúrtörténeti pillanatban. A Coleridge-filológia, amikor addikcióval foglalkozik, elsősorban persze Coleridge kábítószerfüggését vizsgálja, annak aspektusait használja az életmű egyes elemeinek megértésére, például a büntudatnak vagy a külső erőttől való megszállottságnak az életműben megjelenő mozzanataiban. Ám Coleridge korában a „kábítószerfüggés” mai értelemben vett fogalma még jobbára ismeretlen volt, és a könyv arra hívja fel a figyelmet, hogy Coleridge harca az ópiumfüggéssel nem azonos azokkal a gondolatokkal és fogalmakkal – bár persze sokszor metszi őket –, amelyek írásaiban az „addikció” modern diskurzusa előfutárainak tekinthetők. A könyv egyik innovatív eleme az, ahogy az „addikció” témáját „eltéríti” Coleridge kábítószerfüggésétől, és ehelyett

az addikció fogalmának a modernitás szempontjából lényeges diskurzusát elemzi Coleridge műveiben.

Harmadszor pedig, a „szokás” fogalmának is vannak olyan aspektusai, amelyek bekerültek a Coleridge-filológia látókörébe, elsősorban azon keresztül, hogy milyen fontos szerepe van Burke konzervativizmusában, vagy – ettől nem függetlenül – Wordsworth etikai gondolkodásában (s Coleridge mindkettejük műveivel dialogizált); ezzel együtt Coleridge neve elsősorban egy olyan poétikával társul, amely szembeszögül a szokásoknak és a konvencióknak a kreativitást gátló erejével. A könyv azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a szokásnak pozitív szerepe is van Coleridge gondolkodásában, mert – paradox módon – képes automatikussá tenni a szabad akarat működését. A könyv három része alapos, értő és eredeti elemzést kínál e három fogalomnak Coleridge munkásságában, és rámutat arra, ahogyan ezek szorosan összetartoznak, illetve arra, ahogyan összetartozásukon keresztül ráláthatunk Coleridge poétikai, politikai és neveléstani gondolatainak összefüggéseire.

Mindennek fényében a könyv szövevényes gondolatmenetet épít fel, amelyet részleteiben itt nem is próbálok felvázolni. Nagy vonalakban azonban Timár Andrea legfőbb állításai a következők. Mivel Coleridge-nak talán a képzelőerőről alkotott elméletei a legismertebbek (és teték a kor fontos kritikus-filozófusává), a könyv egyik legfontosabb állítása talán az, hogy a „képzelőerő” fogalmának helyét Coleridge életművében fokozatosan átveszi a „nevelés” fogalma: számára az „edukáció” az „imagináció” politikailag releváns megjelenési formája a nemzet és az állam életében. Elsősorban ezzel az észrevétellel csatlakozik a könyv ahhoz a gondolatmenethez, vagy akár kritikai hagyományhoz, amely szerint a nemzetek elképzelt közösségei (az *imagi-nation* kifejezésben sűrűsödő gondolat Benedict Anderson művei nyomán terjedt el), s Coleridge számára a képzelőerő a szubjektum és a nemzet létrejöttének is alapja. A könyv meggyőzően mutatja be, ahogyan a „kultiváció” fogalma, vagyis Coleridge neveléséről szóló elmél-

kedése épp ebben a folyamatban kap kulcsszerepet. Mi több, a kultiváció nemcsak átveszi a képzelőerő szerepét Coleridge gondolkodásában, hanem, minthogy a két fogalom egymásra épül, összetartozásuk azt is megvilágítja, ahogyan Coleridge politikai és pedagógiai elgondolásai soha nem válnak el teljesen irodalomkritikai vagy esztétikai elméleteitől. Már csak azért sem, mert a kritikai hagyomány számára, melybe a könyv illeszkedik, az „esztétika” – egy néha egyenesen gyanús és leleplezendő, de legalábbis átvilágítandó és ideológiai szempontból megértendő kultúrtörténeti konstrukció – nemcsak a testtől vagy a történelemtől szakít(hat)ja el a szubjektumot, de például az érdeknélküliség vagy az önmagáértvalóság felértékelésén keresztül fontos eszközzé válik a modern szubjektum és a modern nemzet- és kultúrafogalom megalapozásában, valamint az egyén és a társadalom vagy az emberi nem viszonyának meghatározásában. A könyv főbb tájékozódási pontjai ebben a tekintetben (és nem csak ebben) elsősorban Marc Redfield és Thomas Pfau munkái, akik élen jártak abban, hogy az „esztétikát” ne csak mint valami „félvezető” ideológiai konstrukciót leplezzék le, hanem ideológiai voltának elemzésével jellemezzék a modernitás megképződésének egyes szellemtörténeti folyamatait. Az imagináció és a kultiváció viszonya Timár Andrea könyvében sem csak egy gondolati elmozdulást jelent, hanem Coleridge kritikai gondolkodásának egy olyan vonását, amely a modernitás fogalmának megértéséhez segít hozzá, illetve amelynek jelentőségét leginkább a modernitás kritikai diskurzusa felől ragadhatjuk meg.

Coleridge-nél a kultiváció célja, röviden, hogy előhívja a mindenki bennünk ott szunnyadó emberséget, vagyis azt, ami az állatoktól vagy a gépektől megkülönböztet minket, s ennek az emberségnek az alapja a szabad akarat. Az addikció épp ennek a bennünk rejlő emberi képességnek a kibontakozását veszélyezteti, amennyiben olyan vágy, amelynek a ráció, az ítélőerő és a szabad akarat felfüggesztésével teszünk eleget, mozgásba hozza a szintén bennünk rejlő stimulálhatóságot, hogy emberi mivoltunkat, szabad aka-

ratunkat a mechanikus ismétlődés börtönébe szorítsa. Az addikció így nemcsak a nevelés, de a nemzetépítés céljait is veszélyezteti, és kultúrtörténeti megnyilvánulásai így Coleridge szerint esztétikai-politikai-pedagógiai elgondolásait fenyegetik. Merthogy az addikció itt egy történelmileg specifikus jelenségként kerül elő – a kritika általában a modernitással, a mechanikus reprodukálhatóság korával hozza összefüggésbe, de a könyv rámutat, hogy Coleridge számára ez a jelenség már felismerhető volt: ezt olvashatjuk ki mindabból, ahogyan például a nyomtatás elterjedéséről, az embeerek elméjét elárasztó regényekről, újságokról, hírekről és az egyéb, hasonló stimulációk iránti fokozódó vágyról, illetve amit e vágyak mechanikus és repetitív kielégítéséről ír. Az addikció Coleridge számára civilizációs betegség, a civilizáció excesszusa, tehát veszedelmes, megakasztja a kultiváció folyamatát, lehetetlenné teszi emberi mivoltunk kibontakozását, valamint annak a nemzetnek és államnak a megalkotását, amelyben az egyén szabad akaratából rendeli magát alá a Törvénynek (vagyis válik szubjektummá úgy is, mint aki kiteljesíti emberségét a benne szunnyadó szabad akarat kibontakoztatásával, illetve a szónak a „szubjekció” értelmében is, mint aki szabad akaratából alárendeli magát az államnak). A szabad akarat alapuló szubjektumformálás és a szubjekció ellentmondását Coleridge úgy oldja fel, hogy szerinte nem pusztán az akaratot és az ítélőerőt felfüggesztő szokás-automatizmus létezik, hanem a szeretet által kialakított szokás is (a szeretet keresztény eszménye, ahogyan a könyv többször rámutat, sok módon színezi át Coleridge kanti örökségét), amely elfeledkezik saját szokás voltáról, és a szabad akarat egyfajta illúziójaként végső soron lehetővé teszi, hogy az egyén emberi mivoltának kiteljesedése közben is minél hatékonyabban tudja alávetni magát a Törvénynek.

Ha mindebből valaki hiányolná Coleridge-ot, a költőt, annak sem kell aggódnia. A könyv egyik különös erénye, hogy nem feledkezik meg Coleridge verseiről sem – hogyan is tehetné, ha állításainak része, hogy a kultiváció esztétikai erő, amelynek

Coleridge-i értelmezése tehát a költői életműtől sem lehet független. Sokak számára ez lesz a könyv legérdekesebb, legvonzóbb eleme, ugyanis az elméleti felépítmény nemcsak önmagában érdekes, de arra is lehetőséget ad, hogy Timár Andrea untig ismert klasszikus versekről is újszerű, és egyben teljesen meggyőző olvasatokat adjon. Coleridge legfontosabb, legismertebb versei – a *Rege a vén tengerészről*, a *Christabel*, a *Csüggédés: óda*, az *Aol* hárfá vagy a *Kubla kán* – sorra előkerülnek. Majd mindegyik fejezetben és mindegyik témakör kibontásakor reflektál a könyv arra, milyen összefüggéseket ismerhetünk fel a fent vázolt gondolatrendszer és a költői művek között. Mi több, a versek olvasata nem valamiféle toldalék az elméleti fejtegetésekhez, hanem az érvelés szerves része. Így például az 5. fejezetben arról olvashatunk, hogy Coleridge nem fordul el a hagyománytól és a Benjamin által „profetikusként” nevezett időfelfogástól, mint tette a modernitás, amikor az egyén- és a nemzetformálás során többek között feltalálta a *Bildungsromant*. Az a bibliaolvasási és -értelmezési gyakorlat azonban, amelyet Coleridge többek között a regényolvasással szegsz szembe, maga is a modernitás nemzetteremtésével azonos performatív gesztus, amely nem támaszkodik a hagyományra, hanem konstituálja azt (77. old.); majd a 6. fejezetben a *Kubla kán* elemzése mutatja meg azt, ahogyan Kubla beszédaktusa („*In Xanadu did Kubla Khan a pleasure dome decree*”) hozza létre a birodalmát, állama nem a múltból organikusan fakadó valami, hanem önmagán és a performativitáson alapuló konstrukció (101. old.). Coleridge így a könyv szerint némiképp önmaga jobb belátása ellenére modern, hisz ez a modernitás mechanizmussai révén létrejövő állam (és nemzet és egyén) számára rémálom. Mégis, a versek olvasatai rendre azt mutatják meg, ahogyan Coleridge konzervatív, vallásos kultúr- és nevelésemelletei megbicsaklanak azon, ahogyan a költői művekben megjelennek. A *Kubla kán*hoz később hozzáírt előszó, csakúgy, mint a vén tengerész regéjéhez később hozzáírt glosszák például egyaránt arra szolgálnak, érvel a könyv,

hogy visszavegyék, tompítsák a versek szubverzív erejét, mellyel Coleridge saját „esztétiko-politiko-pedagógiai” elméleteit kezdik ki. A *Rege a vén tengerészről* elemzése pedig egyenesen egy, a modernitás figuratív reprezentációra hagyatkozó politikai és etikai manővereitől eltérő etika lehetőségét mutatja fel, amely azoknak a hangját is meghallja, akiket az esztétikai távolságtartás reprezentálhatatlanná tett. Am, szól a fejezet konklúziója, Coleridge kései konzervatív politikai írásaiiban ez a lehetőség már nem kap hangot (52. old.).

Még ha Timár Andrea elemzései végig meggyőzők is, ebben az esetben mégis az lehet az ember érzése, hogy ez az érvelésmód régről ismerős. Nem a dekonstruktívna is nevezhető módszerre gondolok (az nagyon is helyénvaló ebben a kritikai kontextusban), hanem arra, amit mindez a versek és a teória viszonyáról sugall. Egy olyan előfeltevés jelenik meg itt, amelyet többek között talán épp Coleridge-tól örököltünk, és amely talán maga is része annak a kultúrafogalomnak, amelyet a könyv Coleridge munkásságában elemez. Azzal az állítással ugyanis, hogy Coleridge versei kikezdi Coleridge, a teoretikus törekvéseit, mintha belül maradnánk azon a toposzon, hogy a költészet (akár mint az igazság valami öntudatlan feltárulása, akár mint az általános emberi megszese hangzó megnyilatkozása) jobban tudja a dolgokat, mint a teória. Vajon az az implikáció, hogy a filozófus Coleridge-nak szinte meg kell védenie magát saját verseinek sugallataitól, vagyis hogy a konzervatív filozófus állításai megroggyannak költői megszólalásai alatt, nem arra az előfeltevésre támaszkodik-e, hogy a művészet inherensen liberális? És hogy ráadásul itt és csak itt nyilvánul meg egy olyan etika, amely kikeveredik az esztétikai ideológia és a modern kultúrafogalom csapdáiból? Vagy, más oldalról közelítve, mintha a könyvnek ez a szála arra utalna, hogy Coleridge, a költő és Coleridge, a teoretikus mégsem ugyanaz az elme, és hogy az életműben a hangsúly eltolódása a költészettől a filozófia felé mégiscsak, ahogy Coleridge maga is nemegyszer panaszkodott, valamiféle hanyatlás. Vagyis, röviden, vajon nem

arra az előfeltevésre épül-e az, amit a könyv a versek és az elmélet viszonyáról mond, hogy a költészet igazabb, mint a filozófia? (És ha tekintetbe vesszük azt is, hogy az esztétika ideológiakritikai diskurzusa, amelyre a könyv támaszkodik, épp egy liberálisnak nevezhető művészet- és kultúrafelfogással szemben fejezett ki többek között etikai aggályokat, vajon a művészet és teória viszonyának ezen implicit megítélése nem azt sugallja-e, hogy a könyv érvelésének olyan előfeltevés is része marad, amelyet a modernitás és a modern kultúrafogalom genealógiájának éppen hogy láthatóvá kellene tennie?)

Sietek hozzátenni: a könyv célja nem az, hogy értékítéletet alkosson, eljárása mindenhol elemző és nem ítélező, nem száll síkra valamilyen politikai vagy morális meggyőződés mellett. Saját orientációját ebben a politikai értékítéletekkel mégis gyakran átítatott kritikai kontextusban nem is könnyű kitapintani. Talán ebben és más tekintetben is könnyebb dolga lett volna az olvasónak, ha a szerző jobban kibontja annak a kritikai gondolkodásnak az elemeit, amelyre támaszkodik. Például a „kanti” jelző vagy az „esztétizálás” fogalma olyan gyakorisággal fordul elő minden további magyarázat nélkül, ami sokak számára megnehezítheti a könyv olvasását. No persze minden tudományos szakmunka sajátja, hogy az olvasók csak sok előzetes ismerettel felvértezve élvezhetik (nem véletlenül írt olyan sokat Thomas Pfau – teszem hozzá, az érthetlenség határait súroló tömörséggel – a specializálódásról és a professzionalizálódásról mint a modernitás tudásszerkezetének ismérveiről); és az is világos, hogy a könyv egy bizonyos kritikai nyelv és gondolkodás kontextusába illeszkedik, és így felesleges szócséplésnek hathat mindent az elejétől elmagyarázni. Mindezt belátva is megkockáztatom azonban, hogy nem megy a tudományosság rovására egy kicsit több didaxis, mint amivel itt találkozunk. Talán főként azért, mert a könyv néhol bizonytalanságot mutat abban, hogyan fogalmazza meg viszonyát az önmaga által adresszált kritikai diskurzushoz, például amikor nem egy ízben azt fejtegeti, hogyan tér el az ebben a diskurzusban elfogadott vé-

leményektől, ám azután mégis rájuk építi érveit.

Mindez azonban mit sem vesz el a könyv gondolati gazdagságából, melynek az is jele, hogy a saját állításain kívül eső spekulációra is alkalmat ad. Számomra különösen érdekes eredményei vannak itt például annak a felfogásnak, amely szerint a szimpátiára alapozott etikában a figuráció válik morális normává, és így a szimpátia elmélete eltávolodik a dolgok dologszerűségétől, metaforizálja őket, „esztétikai” távolságot helyez a fájdalom, az erőszak, a halál valóságos, literális volta és a figuráció révén az ezek szublimációjaként megjelenő nevelődés közé. A *Rege a vén tengerészről* című vers például azért ássa alá Coleridge elméleti megfontolásait, mondja Timár Andrea, mert olyan együttérzést mozgósít, amelynek nincs szüksége a tapasztalat metaforikus helyettesítésére. Mindez annak az angol romantikus költészet szakirodalmában sokat hangoztatott gondolatnak a fényében érdekes számomra, hogy szemben Wordsworthszel, Coleridge soha nem tekintett el a nyelv inherensen figurális voltától, és ennek fényében kritikusan nézte a Wordsworth által keresett „természet nyelvét”, sőt, Coleridge számára a természet is megmaradt mindig figurálisnak. Vagyis, van a kritikának egy olyan szála, amely Wordsworth azon illúzióival szemben, hogy a közvetetlen tapasztalat megszólaltatható a természet nyelvén, Coleridge-ot úgy állítja elének, mint aki tisztában van ennek illuzórikusságával. Erre a gondolatra a könyv válasza, hogy igen, Coleridge számára a moralitás, a kultiváció és a nemzetformálás nincs meg figuráció nélkül, ám ez (szemben az említett kritikai nézetekkel) nem annak köszönhető, hogy Coleridge megelőlegezi a modern gondolkodás számos belátását, hanem konzervatív etikájának a megjelenése. Vagyis ezen a ponton az e költőket más aspektusokból ismerő olvasó számára a könyv radikálisan átír olyan kritikai véleményeket is, amelyekkel nem is foglalkozik, mert kívül esnek a témáján. Az ilyen gondolatébresztő összefüggések lehetőségét csak igazán jó könyvek kínálják.

Azon túl, hogy sok humántudós és a korszakkal foglalkozó irodalmár,

eszméletörténész találhat benne, érdeklődésének megfelelően, gondolatébresztő állításokat, azért is ajánlom ezt a könyvet, mert megbízható útmutatást ad, elegánsan kalauzol Coleridge gondolkodásnak dzsungelében, a gyakorlat az érthetlenségig nehéz, sokszor konfúz életmű labirintusában. Mi több, igazi gondolati építményt, komplex és szofisztikált gondolatmenetet épít fel. Timár Andrea meggyőzi az olvasót, hogy gondolati építménye nem önmagáért való, hogy komplexitása nem csapongás, hanem kontrollált gondolati gazdagság, melynek egyes elemei és egésze is releváns tudást kínál. Elképzelhető persze, hogy egyes téglaí meginognak majd a további vizsgálódás során, no de ez is az ilyen munkák sajátja, és semmit sem vesz el a könyv erényeiből, melyekkel nemcsak gazdagítja a Coleridge-ról való tudásunkat, de együttgondolkodásra, továbbgondolásra is serkent a saját szaktudományán belül és azon kívül is.

**KOMÁROMY ZSOLT**

## Király V. István: Death and History

*Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2015. Theodora Cosman illusztrációival, 180 old., € 64,90*

„...csak mert halandóan lakozik, azért lakozik [...] történetien – tehát a létében, új létdimenzióként magát a történelmet is létrehozva szabadságában az ember.” (63. old)

Király V. István, a neves kolozsvári filozófus új kötete immár a tizenegyedik önálló monográfiájának a sorában, és több szempontból is fontos helyet foglal el az életműben. A szerző egész gondolkodói teljesítményét mozgásba hozó áttekintés hosszú évek kutatásait rendszerezi történelemontológiai és politikafilozófiai kérdések köré, amelyek történeti sorsunk jelenét érintik.

A kötetben a kérdező ember létkérdései nyílnak meg. Bár műfaji utalás nincs rá, a könyv egészét leginkább úgy lehet értelmezni, mint kanti értelemben vett *Prolegomenát* egy egészen újfajta „történelemfilozófiához”,



avagy a szerző szavaival: egy történelemontológia lehetőségéhez, amely Király István eddigi életművét alaposan átgondolt és kiérlelt gondolatok egységes keretébe foglalja. Az életmű korábbi textusainak továbbgondolásaként készült, mégsem utószó, ami befejezne vagy lezárna egy korszakot, hanem elmélyítés: ez a *prolegomena* nem kezdőknek szóló bevezetés, hanem olyan tudományos fejtegetés, áttekintés és rendszerezés, amely – Kant szavaival: „nem tanulók, hanem jövőendő tanárok használatára” készült, akik már tapasztaltak, jól ismerik az addig (mindenekelőtt az észkritika által) bejárt filozófiai utat (Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához*. Ford. John Éva, Tengelyi László. Atlantisz, Bp., 1999. 7. old.). A *prolegomena* műfaja felettébb munkaigényes, ugyanakkor a tudóstól elvárható szerénység jeleként művelt gondolatforma, hiszen utólag nyújt értelmezést, áttekinthető „tervet”, egyfajta „vázlatot”. Kanti változatát analitikus (a már ismert tematikát új módon megvilágító) kifejtésmód jellemzi.

A diskurzus ezen módjának a filozófiában nem csupán külsődleges, propedeutikai jelentősége van, mivel a szóban forgó dologhoz tartozik, a „tárgy” hozzáférhetővé tételének mértékadó módja. Király István kötete – noha ő maga csak két fejezetcímbe szerepelteti e terminust – ebben a fent körvonalazott értelemben nevezhető *prolegomenának*.

A négy fő fejezetet és a függelék-et az elmúlt tizenöt év (1999–2014) kutatómunkájának eredményeiből válogatott írások alkotják, összesen 12. Többségük megjelent már hazai vagy nemzetközi fórumokon (magyar, román és angol nyelvű folyóiratokban vagy gyűjteményes kötetekben), ugyanakkor az itt elrendezett és átdolgozott (kiegészítésekkel és rövidítésekkel is ellátott) formában, frissített szakirodalmi dokumentáció kíséretében, először látnak napvilágot. A szerző három korábbi nagyszabású műve, amelyhez szervesen kapcsolódnak: a *Filozófia és itt-lét* (1999), a *Halandóan lakozik* (2007) és a *Kérdés-pontok* (2008). A középpontban álló témák – történetiség, történelem, élet, halál, idő (a nem-múló múlt és a jövő),

szabadság, titok és terrorizmus – koncentrikus körökben haladva egyre mélyülő összefüggést alkotnak a címben rejlő alapgondolat körül. A kötet, egészét tekintve, rákérdez a globalizáció korában megváltozott léhelyzetre, arra, ami velünk történik, belül kerülve e történelem és belegendolva abba a horizontba, amely a szavak mindennapi használata során elgondolatlan marad, de nem az állítás, a válaszadás, hanem a kérdezés, keresés, gondolkodásra ösztönzés módján. A valódi megértés és az igazsághoz kötődő nyitottság/nyitás szerkezetileg kérdészerű e szövegekben, oly módon van jelen, hogy fölkaivaró kérdéseket, filozófiailag még ki nem aknázott tapasztalati mezőket hoz közelebb hozzánk. Ezen az úton a tét voltaképpen „mi magunk vagyunk”, a saját emberségünk megértése vagy elvételése.

A kötet nem lebecsülendő erénye, hogy nem a hagyományos történelemfilozófiák horizontján mozog, hanem alapjaikra kérdez rá. Azt tematizálja, amit a történeti kutatások inkább csak előfeltételeznek, vagy önmaguk révén képviselnek. Lényegében *minden* történeti kutatás a halállal foglalkozik, amennyiben a tárgyat múltbeli történések és halottak alkotják. A halál a történelem „konstansának” számít, bár ennek az alapvető összefüggésnek az ontológiai jelentősége rendszerint rejtve marad. Halál és történelem lényegi összetartozását az 1960–1970-es években neves francia történészek kezdték tematizálni – többek közt Philippe Ariès, Michel Vovelle, Louis-Vincent Thomas és Pierre Chaunu. Itt most elsősorban nem a halál valamiféle történettudományi „problematizálásáról” van szó vagy arról, hogy a halálnak is van történelme. A halál megértésének és kutatásának kitüntetettsége abból ered, hogy nélküle nem gondolható el, egzisztenciálisan és ontológiailag miképp tartozik hozzánk a történelem és a történetiség. A szerző alapkérdése, legfontosabb *interrogativuma*, hogy miért van egyáltalán történelmünk. Mitől vagyunk mi, emberek történeti lények? Egyáltalán mit jelent a történelem alapjaig és eredetig lehatolni? Az első fejezet (*Human Finitude and History – Prolegomena to the Possibility of a „Philosophy of History” and Ontology of History*) Thomas Hobbes

*Leviathánját* és Heidegger fiatalkori munkáit (többek között a *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációkat* és a *Lét és időt*) vizsgálva és e két egymástól távolinak tűnő hagyomány újratárlkozásának lehetőségét felmutatva, végső soron a történelem „kezdetéről” és „végéről” gondolkodik. Míg Hobbes számára a halálfelelem a történelem (a háborúk és a béke) dinamizáló tényezője (az állam, a jog, az erkölcs területén), Heideggernél a halálhoz (időbeli végességünkhöz) viszonyuló emberi lét történeti létünk és ezáltal történelmünk rejtett alapja. E két gondolkodó holdudvarában körvonalazódó gondolat, hogy halandóságunk és annak tudata nélkül végső soron „nem létezne sem történelem, sem jövő, sem remény” (7. old.). Miért? Mert „halhatatlan létezőkkel” valójában nem történhet semmi, így értelemszerűen nem lehet sem történelmünk (múltjuk vagy jövőjük), sem sorsuk. A filozófia elsősorban felismerteti, hogy a meghalás transzcendenciáját és méltóságát továbbra sem ismerjük. A halhatatlanság metafizikái valójában nem kérdeznak rá létünk valódi tétjére, ami nem más, mint hogy az ember lényegében csak a halálhoz viszonyuló létevel (a halál valamilyen tudatával) válik „halandóvá” s ezzel igazán történeti létezővé. Ha nem vagyunk történetiek, akkor persze kitalálhatunk különböző halhatatlanság-metafizikákat, s áttolhatjuk a kérdést az episztemológiába... De ez nem megoldás. Valójában nem megoldandó, hanem feloldandó probléma előtt állunk. Heidegger elsődleges gondolja is inkább az, *hogyan* vagyunk történetiek? Hogyan lehet autentikusan és nem autentikusan történetinek lenni? Már Kant világossá tette, hogy „Isten”, „halhatatlanság”, „szabadság” olyan fogalmak, amelyek túl vannak a tapasztalás körén, nem tárgyai érzéki szemléletünknek, legfeljebb elvont eszmét alkotunk róluk, amely „regulatív” számunkra, tehát iránymutatás erkölcsiségünknek. Ha valaki e posztulátumokat – a történeti megismerés módján – tapasztalatilag akarja bizonyítani, s ilyen követeléssel állna elő, akkor azt mondhatjuk, nem értette meg, miről van szó. E menekülni utvonalak helyett a döntő kérdés inkább az, vajon megértettük-e, hogy

mit jelent a halandóságunk, ami történetivé tesz bennünket? A „halhatatlanság hitéhez” nem kellene előbb halandóvá válnunk? „Ahhoz tehát hogy megérthessük a reményt, a halált kell előbb [...] megértenünk.” (Király V. István: *Halandóan lakozik szabadságában az ember*. Kalligram, Pozsony, 2007. 307. old.)

Király István arra is rámutat, hogy bármilyen furcsán hangozzék is, a biológiai születésünk még nem teremt „halandó” emberi ittlétet, s ezáltal történetivé sem tesz bennünket. Tévédés azt gondolni, hogy eleve „halandók” vagy „halhatatlanok” volnánk. Egyik sem vagyunk. Ez az emberi lét – szabadság nélküli – passzív felfogása volna. Halandó emberi létem, amit keresek, nincs kezdettől fogva, kezdetben valójában még nem önmagam (*Selbst*) vagyok, ha ebből a lelkiismeret hangja kiszólít, meghallom a hívását, és követem, akkor fogok rálelni halandó önmagamra. Ez a kérdés-irány a terapeutikus filozofálás (a vizsgáztatás) elleni ellenvetésként fogható fel. Király István célja, hogy végre kikerüljünk a történelemmegragadás eddigi, elégtelen sémáiból, amelyeket Karl Löwith szerint a teológiai „sémától” való megszabadulás sorsszerű képtelensége jellemez. Arra mutat rá, hogy a „terror korában”, a globalizáció diskurzusa közepette a halhatatlanság képzeete többé nem orvosság (*pharmakon*), hanem méreg (úgyisintén *pharmakon*). A halál nem pusztá perspektívavesztés, nem pusztá elmúlás vagy az élet egyszerű félbeszakadása, ami kudarc, orvosolhatatlan műhiba volna, hanem az, ami „képes látást adni az életnek” (15. old., vö. Martin Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. Existencia*, 6–7 [1996–97], 17. old.). Halandóságunk tudata az, ami emberibb életet tesz lehetővé, ellenben a letagadása – miként a történelemben oly sokszor láthattuk – illúziókat, utópiákat szül, világégekhez vezet(het).

A második fejezet („*Had-been-ness*” and *Past – History and Memory*) a történelem és emlékezet kérdéseit a múlthoz való (problematikus) viszonyunk felől szemléli egy Heideggerrel folytatott, alkalmazott filozófiai-hermeneutikai dialógus keretében. Tévédés, hogy a pszichológiai és irodal-

mi technikákat, a történettudományi módszereket, sőt Szent Ágoston *Valomásainak* időanalízisét alapul véve a XX. században Husserl, Heidegger és Sartre egyaránt elvételi a múlt megértését. Nézőpontjuk többé nem nyújt elégséges alapot a közelmúlt legsúlyosabb kérdéseinek megválaszolásához. Ma – a XX. századi világégek, az auschwitz borzalmak, az embertelenség tapasztalata után – az esetlegességek vagy a „terrorizmus korában” a kérdések megújulására és a múlttól való felfogás módunk átértelmezésére van szükség. A múlt inkább elrejtőzik, mintsem megmutatkozna számunkra. Valami lényegesen nem tudunk róla és arról, hogyan viszonyuljunk hozzá. A dolog mélyén elsősorban mégsem ismeretelméleti, hanem egzisztenciális-ontológiai tematika rejlik: mind ez idáig nem sikerült megszabadulni attól, hogy az emlékezet segítségével a múlt „megjelenítésére” és az időbeli távolság leküzdésére törekedjünk. Így viszont a múlt legmélyén soha nem a létre, hanem csak az időre kérdezzünk rá, méghozzá egy olyan szemlélet keretein belül, amelyet Derrida a jelenvaló lét metafizikájának (*metaphysique de la présence*) nevezett.

A múltat nem tudjuk megérteni, ha nem vonjuk bele a hozzá tartozó sajátos nemlét, a „már nincs” és a „sohasem” problémáit, azaz a Semmi elgondolását. A Semmi felől válhat ugyanis láthatóvá, mit jelent az, hogy a múltat még Istennek sem áll hatalmában meg nem történné tenni vagy megmásítani. A fejezet a *Lét és idő* 58. §-ában kibontakozó heideggeri „bűnfenomén” időbeliségének exozicációjával nyit rálátást a jelenkor kétféle múltfogalmára: a Voltságra (*Had-been-ness*) és a Múltra (*Past*). Király szerint ahhoz, hogy valóban múlttá váljon az, ami volt, nem elegendő a pusztá emlékezés, az elmúlté emlegetése, ismerete, megjelenítése; a Voltat Múlttá kell tenni – ontológiai szempontból minden más lehetőség tévút. A Múlt viszont közvetlenül nem adott, nem lehet egyszerűen kontemplálni, mivel ami volt, nem válik automatikusan Múlttá, és nem is múlik el magától. A múlt megmentése az „elmúlás”, a múlttá tétel által következhet be. Ez óriási feladat, amihez egyáltalán a múlttá tétel lehető-

ségét kell meglátnunk, máskülönben a jelenünkön is az uralkodik, de nem egyszerűen úgy, hogy a múltunk még tart, hanem úgy, hogy valami különös módon nem múlik el, kísért. A pszichoanalízis kritikai revíziójának egyik alappillére, hogy a nem múltó múlt, amit a szerző pusztá Voltságnak (*Had-been-ness*) nevez, egyenesen kísérteties vagy veszélyes „múltként” uralkodik fölöttünk.

A harmadik fejezetben (*The Future, or, Questioning Dwell the Mortal Man*), továbbra is Heideggerrel dialógusban, az időhöz és a jövőhöz való viszony olyan lényegi vonatkozásai kerülnek előtérbe, mint például a jövőtől való menekülés (ami nem más, mint a halál előli menekülés), a várakozás, az önmagaelőzés, az előrefutás, a tervezés, a remény és az előrejelzés. A szerző néhány utalás erejéig felvillantja a jelenlegi kutatások három irányát:

1. a társadalomtudományokhoz tartozó jövőkutatást (futurológia);

2. a vágy (kívánság, deziderátum, *conatus* mint törekvés) filozófiai jelentőségét, melynek újrafelfedezését pszichológiai és etikai szerepe felismerésével a francia fenomenológia kezdeményezte;

3. valamint a vallás jövőre irányuló üdvtörténeti-eszkatologikus horizontját, amely a halhatatlanság felől igyekszik elgondolni az emberi létet.

Mindeközben körvonalazódik a saját szerzői perspektíva, amely nem elégszik meg az említett kutatások eredményeivel. A jövő hermeneutikai-történelmi alapfogalommá válik, amennyiben nem tényekre, adottság-módokra vagy evidenciákra, bizonyosságokra utal, hanem a mi létehetőségünként, sőt egyenesen „feladatként” tárul föl előttünk, s ennyiben nem érthető meg a halál, a kérdés és a szabadság lehetőségdimenziói nélkül. A szerző alaptézise, hogy az értelem elsősorban mindig a jövővel kapcsolatos, még a hagyományból eredő értelem is a jövőre tekintettel nyeri el tartalmasságát. Ezért „az értelemvesztés mindig jövővesztés, miként a jövővesztéshez is mindig értelemvesztés társul. S ezzel együtt, vagy pontosan ezáltal, ilyenkor állandón létehetőségek vesznek el” (136. sk. old. 4. j.). A jövő lényegét mint létünk legvégző lehetőségét – összegezve a vége-

ket és a határokat – „egyedül a filozófia nyitja meg és mutatja fel” (137. old.), nem a tudomány (amely megállapításokat tesz), nem a technika (amely megtöri a tereket), nem a politika (amely létesít és használ), nem a művészet (amely hangol), s nem is a vallás (amely vigasztal).

E konzekvenciák továbbgondolásaként a negyedik fejezet (*The Foundation of Philosophy and Atheism in Heidegger's Early Works*) azt bontja ki, hogy „halál és történelem” összefüggése miként érinti magának a filozófiának az „alapjait”, „önnön aktualizálásának” problémakörét. E fejtegetések kiindulópontja az ifjú Heidegger rendkívüli professzúra betöltésére két helyre is benyújtott, pályázati anyagként készült – Göttingenben elutasított, a Marburgi Egyetemen viszont Paul Natorp és Nicolai Hartmann pozitív bírálatának köszönhetően elfogadott – 1922-es *Arisztotelész-bevezetése* (az ún. „Natorp-tudósítás”), amelyet Gadamer „Heidegger ifjúkori »teológiai« műve”-nek nevezett (Hans-Georg Gadamer: Heideggers »theologische« Jugendschrift. *Dilthey Jahrbuch*, 6 [1989], 228–234. old.). E korai meditáció folytatásaként olvasható *Az alap lényegéről* szóló 1929-es esszé, amely az alap problémáján keresztül még eredendőbbben és átfogóbban tárja fel a világ, a transzcendencia és a szabadság kérdését. A filozófia „alapvetésének” feladatát már a fiatal Heidegger sem valamiféle őstudomány (*original or primordial science, Urwissenschaft*) kidolgozásaként fogta fel, hanem a filozofálás faktikus, történeti-egzisztenciális eredetébe és értelmébe való visszatérésként, bennelétként. Megalapozni – ebben az értelemben – annyi, mint rákérdezni arra, miért van egyáltalán filozófia, és mi lehet filozófiai tevékenységünk értelme. Király István a heideggeri válasz teljes radikalitását láthatóvá teszi: a filozófiának, miként az etikának, a deontológiának, a jogi rendszereknek vagy bármely tudományos kutatásnak az alapját és eredetét is *halandó* létünk jelenti. E tevékenységeknek csupán *halandók* számára van értelmük, ezért fájdalmas mulasztás, hogy a görög-keresztény tradíció a halhatatlanság metafizikai felől keresi öntertelmezése lehetőségéit; így a halál bizonyosságával

soha nem szembesül, a halált a meghalás nélkül gondolja el. Heidegger célja a specifikusan keresztényi-felekezeti tartalmak kizárásával mégsem a vallástalanítás, hanem az élet alapstruktúrájának mélyebb hermeneutikája. Érdemes itt kiemelni, hogy Heidegger mind a *Phänomenologie des religiösen Lebens* címmel megjelent 1920/21-es korai előadás-sorozatában, mind az 1922-es *Arisztotelész-bevezetésében* mintának tekinti az őskeresztény élettapasztalat Pál apostolnál körvonalazódó eszkatológiai időfelfogását, a kairológiai időtapsztalatot (lásd a galatákhöz és a Thessalonikabeliekhez írott I. és II. levelet), s ebből bontja ki a halállal való szembesülés legradikálisabb formáját is. Adolf von Harnacktól átvéve „a keresztény teológia végzetes hellenizálódásának tételét” (Hans-Georg Gadamer: Heideggers Wege. In: *Gesammelte Werke* 3. J. C. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1987. 313. old.) Heidegger azért bírálja a teológiát (a katolicizmus rendszerét), mert az őskeresztény élettapasztalat ellentétjének látja, amelyben háttérbe szorul a hívő lét igazi tartalma. E teológiai kritika fényében a filozófia akkor férhet hozzá kérdéseinek forrásvidékéhez, ha felszabadul a teológia nyomása alól, vagyis ha „*alapvetően ateista*” (Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 18. old., idézve: 155. old.). Ez nem tartalmi, hanem „elvi”, módszertani jellegű ateizmus, ahol e szó minden szokásos jelentésétől elvonatkoztatathatunk.

Így aztán az *a-theos* nem istentagadót jelent, nincs köze a hitelenséghez, hanem konstruktív mozzanat, olyan gondolkodói beállítódás, amely által az egzisztencia nyitott marad, elkerülheti a víziókat, az ideológiai bezáródást valamely mozgalom vagy szemlélet világába (például a materializmuséba). A filozófia így értett „a-teizmusa” annyiban „kézemelés Istenre”, hogy a *Deus absconditus* (Ézs 45,15) gondolatkörré emlékeztető módon nélkülözi Istent. Isten nélkülözésére ráhangolódni azonban nem több és nem kevesebb, mint nyitottnak lenni, s ezzel lehetővé tenni, hogy a transzcendenst ne akarjuk eltárgyasítani, antropologizálni, hanem hagyjuk meg a transzcendenciáját: a világból való visszahúzódsát,

rejtőzködését és alapvető kommunikatívatlanságát. Ennek megfelelően a filozófus az, aki Szókratészhez hasonlóan nem fojtja el a halandó létünkben eredő legfontosabb kérdéseinket és a keresést, mivel kezdettől fogva tudatában van saját tudatlanságának. Míg halandóságunk tudata megmutatja a dolgok súlyát, látást ad a jelennek és a múltnak, addig a halhatatlanság képzeleti fölerősítik az élet hanyatlástendenciáit, eredményük egy veszélyes metafizikai megnyugtatás: pusztán álmodozó rajongáshoz (*Schwärmerei*) vagy vágyszerű gondolkodáshoz vezet.

Ehhez kapcsolódik zárásaképpen egy kiegészítő fejtegetés (*Appendix. Life – Death – Secret – Terrorism*) Európa jövőjéről és a terrorizmus égetően aktuális kérdéséről. Aligha véletlen, hogy a Giovanna Borradorinak adott interjúban Jürgen Habermas és Jacques Derrida 2001. szeptember 11. után arra figyelmeztetett, hogy a terrorizmus elleni háború „ismeretlen ellenség ellen folyik”, tehát valójában nem tudjuk, mivel állunk szemben (160. old.; Giovanna Borradori [ed.]: *Philosophy in the Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. University of Chicago Press, Chicago, 2004.). Mindez – a kötet gondolatmenete alapján – (burkoltan) azt is szemlélteti, mennyire képtelen és felkészületlen még a kortárs filozófia (is) arra, hogy valóban filozófiailag szembesüljön jelenünk és jövőnk effajta gondjaival, miközben folyamatosan ún. társadalom- és politikakritikát gyakorol. Vajon a terrorizmus rejtélyének felvázolásához és „megértéséhez” elegendő-e a vallási, nemzeti vagy politikai fanatizmus elemzése? A terrorizmus a halál és az élők feletti uralom olyan sajátos formájaként jelenik meg, amely egyedül a halál instrumentalizáló letagadása közepette működik. Továbbá a terror és az iszonyat tapasztalatának lényege, hogy a titok légkörében és horizontján (az azonosításra való tekintet ellenében) szerveződik. Király István arra figyelmeztet, hogy „az emberek ritkábban robbantanak – gyilkolnak – egymást és saját magukat, ha értenék, hogy egyszeri életük véges, más szóval: folytathatatlan és megismételhetetlen, ha nem tagadnák le a halált, a halálukat” (171. old.). Érdemes tehát

eltöprengeni azon, hogy a háborúk, az erőszak és „a terrorizmus elleni »harcnak is a halál letagadása elleni »harcá« kellene kiszélesülnie [...], olyanná, melyet nem is elsősorban a titkos mezőkön, hanem a történelem mélyében és méhében kellene megvívunk”, az emberi gondolkodás átformálódásával (171. old.). A halál letagadása azonban nem új keletű, hiszen belőle ered a már régtől ismert és igazán soha meg nem haladott *contemptus mundi* beállítódása is: a világ megvetése, illetve a „világ” gyűlölete, amit halandóként sohasem engedhetnénk meg magunknak (138. old.).

Alkotói és élettörténeti szempontból nem lényegtelen, hogy e tanulmányban találkozunk össze Király István kutatásainak két alapvető témája: a titok és a halál, amelyek már az 1980-as évek elején készült korai írásaiban is megjelentek (A titokról. In: *A Babel tornyán*. Kriterion, Bukarest, 1983. 181–190. old.; A titok és kategoriális szerkezete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30 [1986], 76–85. old.). Elemzései rámutatnak, hogy elkülönítendő egymástól

1. a titok fenomenológiai megközelítése a lét elrejtettsége és el-nem-rejtettsége felől;

2. a titok kategoriális szerkezetének elemzése a metafizikai és vallásos tradíció meghalásra képtelenségének botránya felől, valamint

3. a titok mint a társadalomfilozófia és történelem egyik lehetséges kulcsfogalma, amennyiben kimutatható, hogy nem csupán extrém esetekben jelenik meg, hanem a társadalmak működési mechanizmusainak alapvető szervező eleme.

Érthető okokból mind a három titoknak döntő jelentősége van Király halál- és történelemtapasztalati vizsgálódásaiban.

■ **LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN**