

# XII

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



ADORJÁNI ZSOLT  
BÁLINT PÉTER  
BÓDY-MÁRKUS ROZÁLIA  
CODÁU ANNAMÁRIA  
BILLY COLLINS  
CSEHY ZOLTÁN  
DEMETER M. ATTILA  
EGYED PÉTER  
FAZAKAS LÁSZLÓ  
GÁL ANDREA  
GERÉBY GYÖRGY  
GÓZON ÁKOS  
HEIDI. GYÖRGY  
LÁSZLÓ SZABOLCS  
MOGYORÓDI EMESE  
STEIGER KORNÉL  
TAMÁS ÁBEL  
THEOGNISZ  
VERESS KÁROLY

# 2

ÓKORI GONDOLKODÓK

III. FOLYAM  
**2015.**  
FEBRUÁR

# XXK

## KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXVI/2. • 2015. FEBRUÁR

### TARTALOM

THEOGNISZ • Kürnoszhoz ( <i>versek – Csehy Zoltán fordításai</i> )	3
MOGYORÓDI EMESE • A preszókratikus filozófia mint életmód	7
ADORJÁNI ZSOLT • Pindarosz filozófiája?	16
EGYED PÉTER • A filozófia mint önismereti tudomány	23
VERESS KÁROLY • Ismétlés és emlékezés	30
CSEHY ZOLTÁN • Szerenád, barlang, poétika. Platón és Arisztotelész a modern és a kortárs zenében – nyomok és futamok	37
BILLY COLLINS • Arisztotelész ( <i>vers – Kórizs Imre fordítása</i> )	44
TAMÁS ÁBEL • Variációk a kulturális identitásra: Catullus, carm. 39	46
STEIGER KORNÉL • Marcus Aurelius. A traumatizált lélek és a terapeuta	55
GERÉBY GYÖRGY • A görög filozófus és az élet	62
HEIDL GYÖRGY • Praetextatus és Paulina, a halhatatlan szerelmesek	71
DEMETER M. ATTILA • A szabadság eszménye a republikánus gondolati tradícióban	76
<b>■ TOLL</b>	
KÁNTOR LAJOS • Lehet, mert kell	86
<b>■ HISTÓRIA</b>	
FAZAKAS LÁSZLÓ • A kolozsvári Nemzeti Kaszinó szervezeti működése a két világháború között	87
<b>■ MŰ ÉS VILÁGA</b>	
GÁL ANDREA • Útban Utópia felé: államelméletek fikcionalizálása	98





BÁLINT PÉTER • A feltételszabás és renovatio  
fenomenológiája a népmesében .....104

■ **TÉKA**

LÁSZLÓ SZABOLCS • Kocsmatárcák szerint az élet (*Sasszé*) .....113

CODĂU ANNAMÁRIA • Furcsa főzetek .....115

BÓDY-MÁRKUS ROZÁLIA • Metszészvonalak .....116

GÓZON ÁKOS • Értelmiségi hálózat .....121

BENKŐ JÓZSEF • Isten elhozza az időt... .....124

■ **ABSTRACTS** .....126

■ **KÉP**

SIKLÓDY FERENC



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Susținem  
**CLUJ-NAPOCA 2021**  
Capitală Culturală Europeană  
oraș candidat

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Elnök: KÁNTOR LAJOS ■ Tiszteletbeli elnök: DEGENFELD SÁNDOR

Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem) ■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF

(főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), RIGÁN LÓRÁND

(filozófia, a Korunk-Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT ■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, EGYED PÉTER, ILIA MIHÁLY, POMOGÁTS BÉLA, POSZLER GYÖRGY,

ROMSICS IGNÁC, TETTAMANTI BÉLA, ZALÁN TIBOR

■ A megjelenéshez támogatást nyújt a bukaresti Művelődési Minisztérium, a Bethlen Gábor Alap,

a Kolozsvári Városi Tanács, a Kolozs Megyei Tanács, a Nemzeti Kulturális Alap, a Romániai Magyar Demokrata Szövetség és a Communitas Alapítvány, az Új Budapest Filmstúdió.

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; Fax: 0264-375-093 ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: [www.korunk.org](http://www.korunk.org); e-mail: [korunk@gmail.com](mailto:korunk@gmail.com); [korunk@korunk.org](mailto:korunk@korunk.org)

■ Nyomda: ALUTUS, Csikszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egy évi előfizetés 50, fél évi előfizetés díja 26 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi; a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 0036-709-429-332, illetve e-mailen: [erno.toth.deb@gmail.com](mailto:erno.toth.deb@gmail.com).

■ Proiect realizat cu sprijinul Primăriei – Consiliului Local Cluj-Napoca

Proiectul susține candidatura orașului Cluj-Napoca la titlul de Capitală Culturală Europeană 2021.

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk (400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.;

Cod fiscal 5149284) ■ ISSN: 1222-8338

THEOGNISZ

## Pecsét

Kürnosz, e megformált soraimra pecsétet ütök most,  
 egy titkos tolvaj el sose csenheti ezt,  
 és a nemes tartalmat rosszra cserélni se lesz mód,  
 „lám, Theognisz, Megaré sarja dalolta el ezt!” –  
 zengik majd, s hírem szárnyal be-betöltve a földet.  
 Minden polgárnak tetszeni mégse fogok.  
 Ez, Polüpaisz fia, nem csoda: Zeusz sem tetszhet örökkön,  
 néha esőt küld, és néha nem adja meg azt.

## Szívből kedvellek, Kürnosz

Szívből kedvellek, Kürnosz, s lelkedre kötöm most  
 azt, mire még ifjan megtanítottak a jók:  
 józan légy, s ne keress ocsmány vagy becstelen úton  
 semmi kiváltságot, megbecsülést, se vagyont.  
 Véd az eszedbe, fiú: a silányokkal ne közösködj,  
 mindig csak nemesek férfikörében időzz!  
 Inni vagy enni velük járj, és köztük lakomázz csak,  
 s hadd kedveljen meg köztük a legnemesebb!  
 Mert nemeset nemes oktat, jót jó! Ámha silányhoz  
 társulsz, meglátod, elhagy a józan eszed.  
 Véd a fejedbe, forogj nemesek közt! S emlegeted majd,  
 mennyire bölcsen szólt rég e baráti tanács!

## Kürnosz, vemhes a város!

Kürnosz, vemhes a város! Megszüli, félek, a férfit,  
 s ostoba dölyfünket vas keze megtöri majd.  
 Bölcsék a polgárok, még megvan a józan eszük, de  
 hajlik a romlásra már az egész vezetés.  
 Mert a nemesség, Kürnosz, várost meg sose rontott,  
 csak ha a sok senkit megbabonázta a góg,  
 korrumpált lesz a polgárság, pénz- és hatalomvágy  
 szülte jog által nyer rendre előnyt a galád,  
 hát ne reméld, hogy a várost tartós béke uralja  
 később is, mivel itt álca a nagy nyugalom,

merthogy az alja hiénákat mardossa a pénzvágy,  
illan a közvagyon, és csődbe jut úgyszólván a nép.  
Lázadozást, testvérmészárlást szülnek ezek, sőt:  
zsarnokuralmat. Bár megmenekülne e nép!

## Senki se késztet rá, Kürnosz

Senki se késztet rá, Kürnosz, hogy a becstelennel  
paktálj. Mert mire jó, hogyha galád a barát?  
Meg soha nem szabadíthat bajtól és a nyomortól,  
s persze megosztani sem fogja, akármije van.  
Becstelennel kár jót tenni, ne várj köszönetre!  
Míntha magot vetnél tengeri ár közepén!  
Gazdag termést nem hoz a tengerhabba vetett mag,  
hálát vagy hasznot tetteidért ne remélj!  
Önző lelkű mind a galád, hajszálnyi elég, hogy  
máris semmissé váljon a „szent” kötelék.  
Bezzeg a jók, ha csapást szenvednek, tűrik a rosszat,  
s ont a kegyért hálát, megbecsülést a jövő.

## Kürnosz, a város a régi maradt

Kürnosz, a város a régi maradt, de a népe mivé vált!  
Kik soha sem tudták, hogy mi a jog, mi a rend,  
ágyékuk táját még kecskegubába takarták,  
s távoli környéken éltek, akár a vadak,  
most nemesek lettek, Polüpaisz fia. És a nemesség  
hitvány váz. Meddig tűrjem el ezt a csapást?  
Átverik egymás mind, gyilkos gúnyt űzve kacagnak,  
gőzük sincs, mi a jó, s hogy mi az elvetemült.  
Hát ne keress szívbéli barátot a környezetükben,  
Kürnosz, bármi előnyt hozhat e torz kötelék,  
színelég légy nyájas hozzájuk, s játszd a barátot,  
ámde komoly dolgot senkire bízni ne merj!  
Meglátod magad is, hitvány lelkük mire képes,  
egy sem akad köztük, kit bizalom heve fűt,  
mert kenyérük csak a csel s a csalás meg az ármány.  
Semmi remény: őket senki se mentheti meg.

Nem lelsz egykönnyen, Polüpaisz fia, tiszta barátira,  
kit húnek tarthatsz, bármit is érlel a sorsa,  
és aki oldaladon küzd meg közös érdekekért, és  
sorsa a sorsod lesz baj vagy öröm közepén.  
Forgasd fel vagy járd be a földet, s annyira sem lelsz,  
hogy valamennyiüket egy ladik el ne vigye,  
ritka, kinek szemeit s ajakát beragyogja az erkölcs,  
ritka, ki pénzért sem adja a bűnre magát.

\*

Nem tehet arról, Kürnosz, senki, mit érlel a sorsa,  
isteneink adják azt, ami kár, mi haszon.  
Senki se sejtí előre, ha bármibe fog, hova juthat,  
célít ér, vagy netalán várja a vég, a bukás.  
Gyakran jól sült el, mit gaztettnek tituláltunk,  
s gyakran a jóakarát szülte a rettenetet.  
Nem nyerhet soha el mindent, mire vágyik az ember,  
mert tehetetlen, hisz gátja kegyetlen: a sors.  
Ábrándot táplálunk, nincsen semmi sajátunk:  
sorsunk isteneink kedve szerint alakul.

\*

Kürnosz, a hitványhoz sose légy meghitt bizalommal,  
hogyha komoly célok vonzanak és nemesek,  
Kürnosz, fáradságot nem kímélve szövetkezz  
mindig a jókkal, s járj csak rögs útjaikon!

\*

Szép szóval hitegetni ne merj, másé a te szíved  
s lelked! Hogyha szeretsz, s megvan a jóakarát,  
testestül-lelkestül imádj, vagy húzd el a csíkot,  
vagy gyűlölj nyíltan, s jöjjön az összecsapás!  
Két észjáráshoz nem elég egy nyelv. Bizony, inkább  
ellenség az ilyen, Kürnosz, aligha barát!

\*

Szemtől szembe ki téged, Kürnosz, rendre magasztal,  
s hogyha jelen nem vagy, már szapul is gonoszul,  
ócska barát az, hűtlen, s nemtelen emberi fajzat,  
mézédes szava van, ámde a lelke galád.  
Nékem olyan társ kell, aki méltányolja mogorva  
alkatomat, ha muszáj, s ismeri jellememet:  
szinte a testvérem legyen. Ezt vésd hát az eszedbe,  
s boldogan emlegeted majd a tanácsaimat!

\*

Becstelen emberrel ne szövetkezz, hű sose lenne,  
tartósan kikerüld, mint a csalárd kikötőt!

\*

Kürnosz, nincs nehezebb annál, hogy a maszkokon átláss,  
éberségednél nincsen előbbre való!

\*

Nagy hivatalt, Polüpaisz fia, és kincset ne is áhíts,  
emberi dolgokban játszi Szerencse az úr.

\*

Nincsen apádnál s édesanyádnál jobb a világon,  
Kürnosz, tiszteletük rejti a szent javakat.

\*

Egy idegent, egy esdő rászorulót aki rászéd,  
Kürnoszom, az sohasem bújhat el Isten elől.

\*

Inkább kis vagyondod gyöngyörgesd, s élj becsülettel,  
és a galád módon gyűlt vagyonért ne lihegj!  
Mert a nemességben van a tiszta vagyon ragyogása,  
s Kürnosz, a jó polgár színigaz és nemes is.

\*

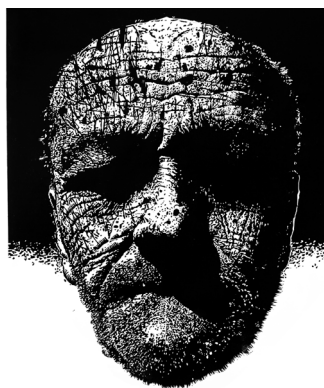
Kürnosz, a rossz embernek is adhat pénzt a szerencse,  
ám az erényekből nem kap akárki fia!

**Csehy Zoltán fordításai**

MOGYORÓDI EMESE

# A PRESZÓKRATIKUS FILOZÓFIA MINT ÉLETMÓD

**P**ierre Hadot, a néhány éve elhunyt, jelentős görög filozófiatörténész hangsúlyosan képviselt gondolata, hogy a görögök számára a filozófia (*philosophia*: 'a bölcsesség szeretete') nem valamiféle öncélú elméleti rendszer volt, hanem útmutató arra nézve, hogy miként éljünk, ha boldog életet kívánunk élni és békességgel meghalni. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a görög filozófia alapvetően gyakorlati vagy etikai irányultságú – ha modern terminológiával élhetünk, azt kell mondanunk, inkább egzisztenciális.<sup>1</sup> Hadot lenyűgöző mélységgel és meggyőzően mutatta be a görög filozófia kiemelkedő gondolkodóinak életművében a „lélekgyakorlatként” felfogott filozófia dimenzióit Szókratésztól Platónon és Arisztotelészen át Epiktétoszig és Plótinoszig. Érdeklődése azonban nem terjedt ki a Szókratészt megelőző filozófusokra, aminek bizonyos koncepcionális okai voltak. Úgy vélte, a filozófia e felfogása először Szókratésznél jelent meg, a Szókratészt megelőző filozófusok alapvetően természetfilozófiai irányultságúak voltak; tevékenységüket nem is *philosophiának*, hanem *historiának* ('tudományos kutatás') tartották, és elsődleges tárgyának a *phüsziszt* ('természet') tekintették.<sup>2</sup> Úgy gondolom azonban, Hadot ezen a ponton nem járt el elég körültekintően, és annak ellenére, hogy alapvető belátásai épp bizonyos a görög filozófiára vonatkozó előítéleteinket szándékoztak megkérdőjelezni, a Szókratészt megelőző gondolkodók megítélésében maga is foglya maradt ezeknek az előítéleteknek. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert ha Hadot felfogását ezen a ponton felülvizsgáljuk, akkor az éppenséggel erősíti legfőbb



...nem inkább az a helyzet, hogy másféle fogalmuk volt róla, hogy miben is áll a tudomány, s hogy mi a célja a tudományos megismerésnek?



tézisét. Úgy vélem, Hadot tézise a preszókratikus filozófiákra is vonatkoztatható, ha nem is univerzálisan, mégis jellemzőbb módon, mint általában gondoljuk, vagy amint azt maga Hadot is gondolta. Tanulmányomban ennek vázlatos kimutatására vállalkozom.

Az említett előítéletek azzal állnak összefüggésben, hogy a preszókratikusokat a modern konszenzus egyöntetűen az európai tudományos gondolkodásmód előfutáraitként üdvözli. A modern recepció kiemeli, hogy a korai görög gondolkodók a világ történéseinek magyarázatában szakítanak a mitikus, teocentrikus megközelítéssel, felfedezik, hogy ezeket a történéseket nem kiszámíthatatlan isteni erők, hanem emberi értelemmel felfogható, immanens törvényszerűségek irányítják. Ennek megfelelően magyarázataik elfogadását sem az (isteni) autoritásra vagy a hitre alapozzák, hanem a tapasztalati tényekre, az ésszerűségre és az érvekre, amelyek ma éppolyan alapvető szerepet játszanak a tudományos elméletek plauzibilitásának megítélésében, mint náluk játszottak. Az első filozófusok – Thalészról Démokritoszig – természetfilozófusok<sup>3</sup> voltak, akiket a természet kiszámítható rendje nyűgözött le, és akik annak immanens, a természetfölöttire való utalás nélkül megérthető törvényeit kutatták. A tudományközpontú narratíva mentén értelmezett preszókratikus filozófia csúcsteljesítménye nem más, mint az atomista filozófia, mely a világ alkotóelemeiként oszthatatlan anyagi partikulákat feltételez, és megszabadul mindenféle transzcendens oksági magyarázattól. Ezzel megelőlegezi a modern tudományosság két alapvető belátását: a világ anyagi összetevőkből épül fel, amelyeket személytelen (objektív) természettörvények, nem pedig kiszámíthatatlan és irracionális isteni erők irányítanak.

E narratíva értelmében a görög filozófia preszókratikus korszakát követően jelentős változások következtek be Szókratész tevékenységével. A változás lényegét Cicero filozófiatörténeti közhelye foglalja össze, aki szerint Szókratész „lehozta a filozófiát az égből a földre” (*Tusculumi beszélgetések* V.4), azaz természetfilozófia helyett etikai és politikai kérdésekkel kezdett foglalkozni, a filozófiai tevékenységet pedig olyan életmódként fogta fel, mely nem csupán az emberi szellemi tevékenységek egyike, hanem úgyszólván ember voltunk definitív jellemzője: „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet” (*Szókratész védőbeszéde* 38a). „Vizsgálódás” alatt Szókratész a jó és a rossz, illetve az erények vizsgálatát érti, így a filozófia elsődleges (és egyetlen releváns) tárgya számára az etika, melynek azonban egzisztenciális tétje van, a filozofálás maga pedig ennek a vizsgálódásnak szentelt életmód. Szókratész filozófiafelfogását Hadot is éppen ebből a szempontból tartja fordulópontnak.

Észre kell vennünk azonban, hogy a preszókratikus filozófia tudományközpontú narratívájához nehezen illeszthető egy kiemelkedő gondolkodó, illetve az általa inspirált irányzat, mely a 6. század közepe vagy vége felé tett szert jelentőségre: Püthagoraszról és a püthagoreusokról van szó.<sup>4</sup> E szellemi irányzatnak voltak természetfilozófiai tanításai, ugyanakkor azonban nem ez volt számukra a legfontosabb, hanem vallásos irányultságuk, pontosabban az, hogy miként éljenek úgy (bizonyos tabukat, illetve erkölcsi előírásokat betartva), hogy azzal túlvilági sorsukat kedvező irányban befolyásolják. Vagyis a püthagoreusok tanításaiban már jóval Szókratészt és a szofistákat megelőzően megjelenik az egzisztenciális irányultság, mégpedig a természetfilozófia *mellett*. Minthogy azonban ez a vallásos mozgalom a tudományközpontú megközelítés értelmében tekinthető úgy mint a racionalizáció felé tartó átmeneti jelenség, a narratíva fenntarthatónak tűnik.

Ha azonban készek vagyunk a narratíva bizonyos kimondatlan előfeltevéseit kritikailag felülvizsgálni, felvethető, hogy a püthagoreusok valláserkölcsei, egzisztenciális irányultsága a korai görög filozófiában talán nem is a kivétel, hanem valójában a norma, vagy legalábbis korántsem oly egyedülálló. E narratíva ugyanis nemcsak ki-

rekeszt – vagy kevésbé jelentősnek tekint – egyes gondolkodókat a preszókratikus filozófia történetéből, hanem másoknál is háttérbe szorít bizonyos tanításokat. Xenophanésznál például az istenvilág demitologizációját, természetfilozófiai kutatásainak empirikus irányultságát és a homéroszi-hésziodoszi istenekre vonatkozó kritikáját emeli ki, és úgyszólván szemet huny afölött, hogy ez nem vezet a vallásos hit mint olyan kritikájához, ellenkezőleg, egy minden addiginál hatalmasabb, univerzális Isten bevezetéséhez és éppenséggel az istenség iránti tisztelet elmélyítéséhez.<sup>5</sup> Hérakleitosz esetében a *Logoszra* mint egyfajta racionális világtörvényre és az elemek szabályosságokat mutató kozmikus változásaira teszi a hangsúlyt, és kisebb jelentőséget tulajdonít például annak, hogy Hérakleitosz kozmoszra vonatkozó belátásaiban alapvető szerepet játszik a delphoi bölcsességet („ismerd meg önmagadat”) idéző önreflexió („Elkezdttem keresni önmagamat” DK 22 B101) és az a sugallat, hogy ez a „kutatás” egyfelől etikai dimenziókat implikál, másfelől egyfajta keretfeltételül szolgál a kozmosz rendjének megismeréséhez (vö. DK 22 B1, B2, B50, B114, B116, B118). A deduktív érvelés úttörőjeként üdvözölt Parmenidész esetében elvitatja a reveláció motívumának jelentőségét, holott Parmenidész tankölteményének bevezetőjével (DK 28 B1) erősen azt sugallja, hogy az embernek isteni segítségre van szüksége a valóság teljes megismeréséhez, igencsak hasonlóan a hagyományos hitvilághoz, melynek értelmében az ember esendő lény, tudása pedig véges. Parmenidész tanítványa, Empedoklész esetében igyekszik háttérbe szorítani a *Tisztulások* (*Katharmoi*) egyértelműen mélyen vallásos jelentőségét, például azáltal, hogy tankölteménye természetfilozófiai részét tekinti Empedoklész kielélt álláspontjának, a vallásos irányultságú *Tisztulásokat* pedig ifjabb kori „eltévelyedésnek”, melyet később felülvizsgált.

Ha mindezt figyelembe vesszük, felmerül a kérdés, vajon a preszókratikus gondolkodók művének teológiai, vallási, illetve valláserkölcsei aspektusai kielégítő módon magyarázhatóak-e azzal, hogy a tudományos szemléletmód kezdetleges (vagy „naiv”) megjelenéséről van szó, a racionalizáció részlegességéről. Nem inkább az a helyzet, hogy másféle fogalmuk volt róla, hogy miben is áll a tudomány, s hogy mi a célja a tudományos megismerésnek? Mit jelentett hát a preszókratikusok számára a filozófia, és mi volt számukra a kozmosz kutatásának célja?

Sokan rámutattak, hogy a preszókratikus filozófusok jellemzően nem alkalmazták magukra a *philoszophosz* kifejezést – inkább a „bölc” (*szophosz*) elnevezés körül kell keresnünk önértelmezésüket, ami azonban a korban nem jelentett többet annál, mint hogy átlag feletti tudással (*szophosz*: 'tudó, tudós') rendelkeztek valamire vonatkozóan – ami lehetett gyakorlati tudás vagy tudomány is, mint például Thalészé, aki egy hadjárat során elterelt egy folyót, megjósolt egy napfogyatkozást, és megmérte a piramisok magasságát.<sup>6</sup> De akkor vajon hogyan fogták fel saját tevékenységüket? Mi különbözteti meg tudásukat a mesteremberektől, akiket a korban hasonlóképp „tudóknak” (*szophoi*) tekintettek?

A kutatók felvetették, hogy a preszókratikus filozófusok felfogása tevékenységük mibenlétére vonatkozóan nem annyiban állítható szembe a filozófia későbbi, platóni-arisztotelészi fogalmával, hogy azt természetfilozófiaként fogták volna fel, hanem annyiban, hogy míg az előbbieket bölcsessége „performatív”, addig a 4. században a filozófia *theória* ('szemlélődés', 'szemlélet') lesz, és határozottan szembeállítódik mind a gyakorlattal (*praxisz*), mind az alkotással (*poiészisz*), amint azt Arisztotelész – bizonyos mértékig platóni előzményekre támaszkodva – explicit módon megfogalmazza (*Metafizika* 981b, 982b, *Nikomakhoszi etika* 139b–1141b).<sup>7</sup> Ez a felfogás közvetlenül igazolná a preszókratikus filozófia gyakorlati (etikai, politikai) relevanciáját – ám azon az áron, hogy egy sorba állítja őket a legendás „hét bölcscsel”. A kozmosz egészének kutatása azonban nyilvánvalóan megkülönbözteti a legkorábbi filozófusok tevékenységét a hét bölcsetől, elméletalkotási igényük jóval túlmutat e bölcse-

kén. Másrészt az etikai vagy politikai relevancia önmagában nem meríti ki a filozófia szókratészi fogalmát, nem érinti annak egzisztenciális, sőt egyenesen spirituális dimenzióit.<sup>8</sup> A kérdés tehát az, találhatóak-e efféle dimenziók a preszókratikus filozófiában, és hogyan kapcsolódnak a természetfilozófiához.

Habár Platón – Arisztotelészhez hasonlóan – nem filozófiatörténeti igényvel említi preszókratikus elődeit, vagyis nem az a célja, hogy tanításait az utókor számára a hitelesség igényével közvetítse, nem véletlen, hogy a *Theaitétosz*-ban, ahol a tudás vagy tudomány (*episztemé*) mibenlétét vizsgálhatja Szókratésszel és beszélgetőpartnereivel, Thalész említ azon férfiak iskolapéldájaként, akik a hétköznapi élet ügyeit semmibe véve tekintetüket a mindenségre függesztik, így aztán nevetségessé válnak azok előtt, akik mit sem sejtjenek efféle elméleti magasságokról (*Theaitétosz* 173c–177b).<sup>9</sup> Platón világossá teszi, hogy a filozófia mint *theória* elszakad a tapasztalati világtól, sőt elszakad mindenféle gyakorlati alkalmazástól is, mivel az egyedi és mulandó helyett az általános és örök megismerésére irányul (173e–174a, 174b, 175a, 175c, 176c). Mire jó akkor ez a tudás Platón szemében, vagy mi a célja? S vajon eltorzítja-e ezzel az értelmezéssel preszókratikus elődei filozófiára vonatkozó felfogását?

A *theóreo* (a tevékenységet jelölő ige), *theórosz* (a tevékenységet végző személy), *theória* (a tevékenységet jelölő főnév) szócsaládot etimológiailag sokáig a *theosz* ('isten') főnévvel hozták összefüggésbe, mivel a legkorábbi jelentésrétegek olyan tevékenységekre – illetve ilyen tevékenységet végző személyekre – utalnak, amelyek istenekkel kapcsolatosak ('szent küldöttség valamilyen szentélybe, jósdába vagy pánhellén ünnepségre', 'résztétel/résztevő ilyen küldöttségben', 'zarándoklat'), és azt feltételezték, hogy a 'néz, szemlél' (színházban, valamilyen ünnepségen vagy külföldi felfedezőkörúton) jelentés csak később fejlődik ki a *theaomai* ('néz, szemlél') ige fonetikus hasonlósága hatására. Újabb kutatások szerint azonban mind a *theóreo*, mind a *theaomai* a proto-indoeurópai „néz, szemlél” jelentésű igetől (*dheyH<sub>2</sub>-*) származik, mely valamilyen vallásos jelentőségű tárgyra vonatkozott, majd később az ilyen „látványosság” megtekintésére irányuló utazásra is ('zarándoklat'). Szekuláris jelentéseit ('felfedezőkörút', 'vizsgálódás') később vette fel, vagy azok független fejlemények.<sup>10</sup>

Platón a *theóriát* – miként Arisztotelész is – a 'csodálkozással' vagy 'csodálattal' (*thaumaszia*) hozza összefüggésbe, mely hagyományosan maga is gyakran vonatkozik valamiféle isteni, természetfölötti, szokatlan vagy szent látványra. Míg azonban Arisztotelésznel ez azt az állapotot jelenti, mely a megmagyarázhatatlan égi jelenségek okaival kapcsolatos emberi tudatlanságot kíséri, melytől a filozófiai tudás megszabadít (*Metafizika* 982b), Platónnál emellett (vö. *Theaitétosz* 155b–d) van egy eltérő aspektusa is. Diotima híres beszédében, melyben „a szerelem tudományára” (*A lakoma* 201d) okítja Szókratészt, Szókratész először tudatlanságában csodálkozik (205b, 206b), ám Diotima megnyugtatja, nem kell megmaradnia ebben az állapotban, mert válaszokat fog kapni (206b). Diotima oktatása a „szerelem lépcsőfokainak” (211c) ismertetésében végződik, mely a valódi filozófiai megismerés, a Szépség (a szép ideájának) szemléletéhez (210d, 212a) vezető út bemutatása. A Szép ideájának szemlélete „valami csodálatos természetű szépség” (*ti thaumaszton tén phüszin kalon*) megpillantása, mely nem fogható semmiféle földi szépséghez, de minden szépség forrása azáltal, hogy a szép dolgok részesülnek benne (210e–211b). Erősz – melyről az előzőekben kiderült, hogy nem más, mint a halhatatlanság vágya (208e) – e Szépség szemlélésének és a vele való egyesülésnek (*theómenói kai szüonotosz autói* 212a2) a vágya. Platón számára ez a filozófia legvégső célja.<sup>11</sup> Ez a fajta csodálkozás nem a tudatlanság szülte zavar, hanem a végső belátás tárgya iránt érzett csodálat, elragadtatás, tisztelet.<sup>12</sup> A csodálkozás tehát Platónnál egyfelől a filozófia ere-

dete vagy kezdete, miként Arisztotelésznél, de másfelől a csúcspontja is, mely nem egyszerűen a tudásvágy kielégítésével, hanem a szemlélőnek a szemlélthez, „az istenihez való hasonulásával” (*Theaitétosz* 176b, *Törvények* 721b), azaz a halhatatlanság elérésével is jár (*A lakoma* 212a–b).

Platón filozófiaértelmezésének e misztikus oldalát minden bizonnyal a püthagoreus filozófia inspirálta.<sup>13</sup> A püthagoreusok ugyanis a hagyományos, homéroszi-hésziodoszi vallással szemben jelentős változásokat hoztak a görögség hitvilágában. A hagyományos eszkatológia értelmében halála után minden ember a Hadészba kerül, ahol öntudat és érzékelés nélküli „puszta lebegő árny” csupán (vö. *Odüsszeia* 11, 473–492), így az istenek közé nem kerülhet halandó lény. A püthagoreusok hitvilága radikálisan szakít ezekkel az elképzelésekkel: a beavatottak számára bizonyos vallásos rítusok, gyakorlatok és tabuk elvégzése, illetve betartása révén – melyeknek célja a test és a lélek megtisztítása – a reinkarnációs ciklusból való megszabadulást ígéri, halhatatlan életet a Boldogok Szigetén.<sup>14</sup> Ez a szigorú életmód egy bizonyos világképen, szó szerint *világlátáson* alapult, a kozmosz egy olyan vízióján, mely racionalitást kölcsönzött a „püthagoreus életmód” (*Állam* 600b) számára, és igazolta azt.<sup>15</sup> A legkorábbi püthagoreus kozmológiáról csupán kevés és közvetett adatunk van, néhány, számunkra lényeges tanításuk azonban valószínűsíthető.

Kiemelt kozmológiai elgondolásuk, hogy a természeti világ egésze *koszmosz* (rend, elrendezettség, dísz), mégpedig ellentétes princípiumok (a „határ” és a „határtalan”) harmonikus összerendezettségére vagy összekötöttségére (*harmonie*: ’összekapcsolódás, összekötetés’).<sup>16</sup> A „határ” rendet visz a „határtalan” káoszába. E kozmológia lényeges újdonsága, hogy a kozmikus rendezettség e két princípiumát, illetve a velük összefüggésben álló további duális elveket moralizálják:<sup>17</sup> a „határ” és az általa reprezentált kozmikus princípiumok jók, az ellentétesek rosszak.<sup>18</sup> Ez az értékpolaritás szolgál alapul a cselekvés, viselkedés vagy emberi törekvés számára.<sup>19</sup> Az ember különleges helyet foglal el a kozmoszban, amennyiben nem egyszerűen része annak, hanem mikrokozmoszként reprodukálja struktúráját. Ez azt jelenti, hogy ugyanúgy dualitás jellemzi, mint a makrokozmoszt, ez a dualitás pedig a két alapprincípium (a határ és a határtalan, a fény és a sötétség, a jó és a rossz) benne dúló harcaként nyilvánul meg.<sup>20</sup> Az emberi lélek, illetve elme egy lényegű az isteni, a jó princípiummal,<sup>21</sup> azonban valamiféle, közelebből nehezen meghatározható ősbűn következtében<sup>22</sup> büntetésből testbe vettetett, így kell lerónia büntetését több reinkarnációs cikluson keresztül. Ez a ciklus azonban megszakítható, az embernek lehetősége van rá, hogy végleg kiszabadulhasson belőle, és visszakerülhessen az istenek közé.<sup>23</sup> Az isteni lét elérését a 6. századtól kezdődően egyéb misztériumvallások is hirdették (az orphikusok, Dionüszosz követői, a bakkhászok és az eleusziszi misztériumvallás), a püthagoreizmust azonban jelentős módon megkülönbözteti tőlük, hogy a megszabadulás útjaként a *gondolkodás* megtisztítását követik.<sup>24</sup> Ezt segítették elő a tanítványok számára megfogalmazott ún. *akuszmák* (’hallott dolgok’), amelyek a mester (Püthagorasz) maximaszerű útmutatóiként azt a célt szolgálták, hogy megvilágítsák a természet rendjét, megállapítsák azokat a legmagasabb értékeket, amelyek felé törekedniük kell, és emlékeztessék őket rá, mit kell tenniük, hogy világnézetükkel harmóniában éljenek, a tisztaság elérése érdekében.<sup>25</sup> A gondolkodás megtisztítása a püthagoreizmusban nem más, mint *theória*: a természetben megnyilvánuló, de azzal nem azonos intelligibilis rend szemlélete.<sup>26</sup> A kontempláció azonban nem arról szól, amit modernizálva gondolhatnánk róla, ti. hogy meg kell *érteni* a világ rendjét ahhoz, hogy az ember harmóniában élhessen vele – a püthagoreus *theória* ennél misztikusabb folyamat. Azon a görög nyelv bizonyos fordulataiban is tetten érhető<sup>27</sup> hiten alapul, hogy a szemlélő a szemlélt kontemplálásával hasonul hozzá, mégpedig egész lényével, jellemével és cselekedeteivel egyetemben.<sup>28</sup> Ha az

inkarnálódott emberi lét kiszakadás az eredendő egységből és testbe, az ellentétektől uralt fizikumba vetettség, akkor az egységbe való visszatérés útja az egység, a Szeretetet „műveinek” növelése önmagunkban az egység kontemplálása, ennél fogva a hozzá való hasonulás révén.<sup>29</sup> Ez egyfajta öntranszformáció, az egész személyiség átalakulása nem mássá, mint istenné.<sup>30</sup>

A filozófia mint egzisztenciális jelentőségű *theória* Platónnál részletesen kidolgozott eszméje tehát már világosan megjelent a püthagoreizmusban is. Az is látható, hogy a *theória* művelése a püthagoreus filozófiában nem áll ellentétben vagy feszültségben a természetfilozófiai vizsgálódásokkal, ellenkezőleg, szorosan összekapcsolódik vele. Az ember boldogulása alapvetően függ a *koszmosz* rendjének felfogásától és hozzá való illeszkedésétől (*harmonie*). A (természet)tudomány-központú narratíva, mely szerint tudomány és vallás (vagy etika) kizárják egymást, ennek megfelelően pedig a korai görög filozófusokat a természetfilozófia ilyen értelemben vett úttörőiként kell üdvözölnünk, nem tartható.

De vajon mennyiben volt a püthagoreusok világképe – egyfajta szabályt megerősítő – kivétel a korai görög filozófiában? Ha a filozófia mint életmód a nyilvánvaló eszkatologikus orientáció vagy az *akuszmák*hoz hasonló maximák hiánya miatt nem is érhető tetten olyan egyértelműen más, a püthagoreusok által nem befolyásolt korai görög filozófusoknál, ez nem jelenti, hogy világképük szellemiségében ne volnának rokoníthatóak. Ha azt vizsgáljuk, mit is jelenthetett a korai görög filozófusok számára a „természet” vagy a „természet törvény”, nem az a kérdés, vajon emberi ésszel felfoghatónak vagy kiszámíthatóaknak tartották-e ezeket a törvényeket (szemben a mitikus gondolkodás irracionális, isteni kauzalitásának kiszámíthatatlanságával), hanem hogy miféle „teret” is jelentett számukra a természet világa, és hogyan viszonyultak hozzá. Ezen a ponton érdemes utalnunk Eliade bizonyos megállapításaira az archaikus kozmológiai vallás jellegzetességeire vonatkozóan *A szent és a profán* című művéből.

Eliade a hagyományos társadalmakra jellemző szakralizált világkép legfőbb jellemzőjeként emeli ki a tér inhomogeneitását: azt a minden reflexiót megelőző őselményt, hogy „létezik [...] egyfajta szent, vagyis »erővel feltöltött«, jelentőségteli tér, és léteznek más, nem szent terek, következésképpen nincs struktúra és szilárdság nélküli, egyszóval »formátlan« tértartomány”.<sup>31</sup> A szilárd „középpontként” vagy „világtengelyként” (*axis mundi*) funkcionáló szent tér konstituálja vagy teremti a „világot”, mivel rituális tájékozódási pontként szolgál „a profán tér inhomogeneitásának és viszonylagosságának »káoszában«”.<sup>32</sup> Ilyen funkciót tölthet be a küszöb, „a menynek kapuja”, a szent karó, létra, oszlop vagy fa, a kozmikus hegy, a „föld köldöke”.<sup>33</sup> A hagyományos társadalmak embere arra törekszik, hogy kapcsolatban álljon a szent térrel, melyet a hatalom, hatóerő, az élet és a termékenység forrásával azonosít, ami „azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes – nem pedig illuzórikus – világban kíván állni”.<sup>34</sup> „A profán tapasztalás ezzel szemben ragaszkodik a tér homogenitáshoz és viszonylagosságához. Ebben a térben lehetetlen az igazi tájékozódás, mert a »szilárd pont« ontológiailag már nem egyértelműen megalapozott: a mindenkor esetleges feltételek szerint jelentkezik és tűnik el. Tulajdonképpen tehát már nincs is »világ«, csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek, végtelenül sok, többé vagy kevésbé semleges »hely« formátlan tömege, amelyek között az ember az ipari társadalomban zajló élet kötelezettségeitől hajtva ide-oda mozog.”<sup>35</sup>

Eliade kiemeli, hogy a szent terület alapvetően kozmológiai jelentőségű, mert „határokat szab, és így létrehozza a világrendet, *megalapítja a világot*”.<sup>36</sup> A hagyományos társadalmak embere nemcsak arra törekszik, hogy a „középpontban”, közelség-

ben éljen a szenttel,<sup>37</sup> hanem arra is, hogy a tér felszentelésével a teremtés „mikrokozmosz méreteiben történő megismétlését”<sup>38</sup> végezze el, rituális módon kozmoszá, lakható renddé alakítsa világát.<sup>39</sup> Az archaikus ember ily módon „részt vesz a világ teremtésében, saját világa létrehozásában, a növények és állatok életének biztosításában”, azáltal, hogy rituális aktusokkal időszakonként visszatér „az eredet szent idejéhez”, amit Eliade „kozmosz síkon történő felelősségvállalásként”<sup>40</sup> értelmez.

Hogyan viszonyul ennek fényében az archaikus ember a természethez? Eliade szerint téves lenne ezt a világgépet „naturizmusként” vagy „természetvallásként” értelmezni, mivel a „természeti” itt sohasem *pusztán* természeti: „A kozmosz, mint egész, az egyszerre *valóságos, eleven és szent* organizmus: a lét és a szentség modalitásai nyilvánulnak meg benne. Az ontophánia egybeesik a hierophániával. [...] A vallásos ember számára a »természetfeletti« elválaszthatatlanul összekapcsolódik a »természettel«, hiszen a természetben mindig valami olyasmi fejeződik ki, ami túlhalad rajta.”<sup>41</sup> A tudományközpontú narratíva éppen ettől a világgéptől való elszakadásként értelmezi a preszókratikusok művét.

Észre kell vennünk azonban, hogy számos korai gondolkodó kozmoszról alkotott képe az Eliade által jellemzett vallásos világgéphez hasonló felfogásról tanúskodik. A püthagoreusoknál világosan megtalálható a tér inhomogeneitását implikáló „szent középpont”, mégpedig éppen abban a funkcióban, amelyet Eliade tulajdonít neki: struktúrát és rendet visz a formátlanság káoszába.<sup>42</sup> Az *axis mundi*ként felfogható, az Alvilágot és az eget összekötő „küszöb” képe felbukkan Parmenidész tankölteményének mitikus bevezetőjében (DK 28 B1.12), mely küszöbön túl egy istennő revelálja a parmenidészi ifjúnak az igazságot (B1.22–32). A szent és a profán tér elválasztottságát implikálja Empedoklész kozmikus ciklusának két szélsőséges pontja is, a „Szeretet uralmának” állapota, szembeállítva a „Gyűlölet uralmával”, ahol a négy elem egymástól teljesen elkülönül<sup>43</sup> – az előbbihez kapcsolódik ugyanis a „szent értelem”, az utóbbit pedig éppen az jellemzi, amit Eliade a profán tér kapcsán kiemelt: ott „csupán egy széttört univerzum töredékei léteznek”. Ezeket az elgondolásokat persze tekinthetjük a püthagoreizmus hatásának, melynek vallásos jellege rokonítja azokat a mitikus világgéppel. De elgondolkodtató, hogy a legkorábbi fennmaradt kozmogóniai rendszerben, Anaximandrosznál is van középpont, mégpedig a föld (KRS 123, 124). Feltehető, hogy Anaximandroszt ebben a rendkívüli mértékben újítónak számító gondolatában teoretikus (*a priori*, geometriai) okok motiválták,<sup>44</sup> azonban nem hagyható figyelmen kívül, hogy a kozmosz keletkezésére vonatkozó elméletében biológiai analógiákat alkalmaz (DK 12 A10, KRS 121). A kozmosz és a kozmikus rend eredetét tekintve az élőlényekhez hasonló, nem élettelen entitások mechanikus interakciójának eredménye. Tanítványánál, Anaximenésznél találjuk a görög kultúrában először a mikrokozmosz (az ember) és a makrokozmosz (az univerzum) analógiáját, mégpedig hasonlóképp azzal az implikációval, hogy a kozmosz eleven organizmus (DK 13 B1, KRS 160).<sup>45</sup> Ez a hülozoista felfogás már a milétozsi iskola kezdeményezőjénél, Thalésznél tetten érhető, akinél a „víz” éppúgy nem pusztán élettelen anyag, mint Anaximenésznél a „levegő”.<sup>46</sup> Mindez határozottan azt támasztja alá, hogy a „természet” a püthagoreizmustól nem befolyásolt, legkorábbi görög filozófusoknál sem *pusztán* „természeti”, hanem olyasmi, ami isteni és élő.<sup>47</sup> Még a hérakleitoszi *Logosz* is – mely funkcióját tekintve közel kerül ahhoz, hogy megfeleltessük a világot reguláló törvénynek – „beszél” (DK 22 B50). Az „egyetlen bölcs dolog” (*to szophon*), mely, akárcsak a „tűz”, a *Logosznak* valamilyen aspektusa, egyszerre immanens és transzcendens, valami „természeti” (mint az elemek egyikeként funkcionáló tűz: DK 22 B31a, B76) és egyúttal „természetfeletti”, melynek kozmikus irányító funkciója van (DK 22 B30, B64, B66). Eliade archaikus gondolko-

dásra vonatkozó téziseinek megfelelően a „természetben” tehát e gondolkodók számára is világosan „olyasmi fejeződik ki, ami túlhalad rajta”.

Milyen viszonyulást implikál ez a szemlélet a kozmoszhoz? Arra érdemes rámutatnunk, hogy a természet élőlényként, és ami talán még fontosabb, az emberi hatókört alapvetően meghaladó *rendként* való felfogása a modern szemlélettől lényegesen eltérő emberi viszonyulást jelez. A kozmosz megismerése nem azt a célt szolgálja, hogy az ember minél hatékonyabban formálhassa, alakíthassa és uralhassa, ellenkezőleg: nem a természetnek kell alkalmazkodnia az emberi célokhoz vagy akarathoz, hanem az embernek kell *önmagát* úgy alakítania, hogy beilleszkedjen a természet rendjébe, hogy azzal harmóniában (összekötöttségben) éljen. A természet szemlélése (*theória*) tehát nem egy olyan „elmélet”, amely arra szolgál, hogy gyakorlati alkalmazása révén az ember eredményesen manipulálhassa a kozmoszt, hanem az ember *gondolkodás- és létmódja* a kozmoszban, mely magát az embert alakítja át. E felfogás háttérében felfedezhetjük az archaikus gondolkodásmódnak azt az alapvető vonását, amit Frankfort és munkatársai az ókori Egyiptomban, Mezopotámiában és zsidóságnál is kimutattak, és „műthopoiétikusnak” neveztek.<sup>48</sup> Eszerint a természet nem valamiféle élettelen tárgy, hanem „személy”, akihez az ember nem a személytelen „az”, hanem a személyes „Te” módusában viszonyul. Ez a viszonyulás nem a távolságtartó intellektus viszonya, és nem az aktivitás jellemzi, hanem befogadó, és reciprocitás jellemzi.<sup>49</sup> Ezért az embernek, ha emberként kíván viselkedni, és jót akar magának, úgy kell viszonyulnia hozzá, akárcsak ilyen esetben más emberekhez: a kölcsönös tisztelet és megbecsülés, valamint a kooperáció módján. Ez rendkívüli felelősséget ró az emberre: amennyiben kooperál vele, hozzájárulhat a világrend fenntartásához. Amennyiben azonban ezt elmulasztja vagy megtagadja, a világrend ugyan még fennmarad, ő azonban „kiesik” belőle: számkivetett, magányos és élettelen marad, az „életnek” a pusztá létfenntartást meghaladó, az isteni teljességet és öröklétet jelentő értelmében. A preszókratikusok az atomista filozófia megjelenéséig jellemzően ennek a világgépnek a szellemében viszonyulnak a „világhoz” (világrendhez, kozmoszhoz). Az atomizmus nem ennek a világgépnek integráns folytatója és csúcsa, hanem radikális szakítás vele, mely azt reprezentálja, amit Eliade a „profán tapasztalás” jellemzőjének tart: nem létezik „világ”, „csupán egy széttört univerzum töredékei”. A modernitás ebben az értelemben az atomistákkal kezdődik.

#### ■ JEGYZETEK

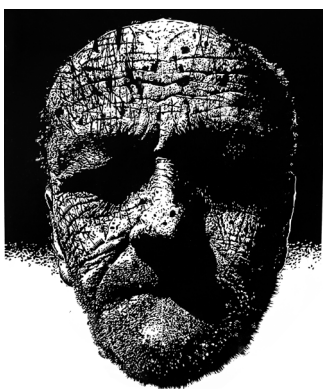
1. Lásd Cseke Ákos utószavát in: Pierre Hadot: *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. (Ford. Cseke Ákos) Kairosz Kiadó, Bp., 2010. 374.
2. Vö. Pierre Hadot: *What is Ancient Philosophy?* (Tr. Michael Chase) Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England, 2002. 10.
3. Amint Arisztotelész nevezi őket, *phüszikoi* vagy *phüsziológoi* (*Metafizika* 993a11, 1026a4, 1033b32; 990a3, 992b5, *Fizika* 206b23).
4. A püthagoreusok tanításai a hagyományozásban az orphikusokéval keverednek, a kettő szétválasztásának kérdése azonban túlmutat e tanulmány keretein. Töredékeiket magyarul lásd G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. (Ford. Cziszter Kálmán – Steiger Kornél) Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998. 319–351 (a továbbiakban KRS). Az alábbiakban említett további preszókratikus töredékek megbízható magyar fordítását – néhány kivétellel – ebben a gyűjteményben található az olvasó. Néhány töredék vagy testimonium esetében ennek a gyűjteménynek a saját számozását követem (KRS + fettel számozás; KRS + normál számozás oldalszámmal), egyébként a hagyományos töredékszámozást követem, a Diels–Kranz gyűjtemény alapján (jelölése DK).
5. Bővebben lásd Mogyoródi Emese: *Mit tanulhatunk a preszókratikusoktól az állati jogokról?* Ókor 2014. 3. sz. 23.
6. Vö. KRS 66, 74, 79. Thalészrt hagyományosan a hét bölcs között tartották számon.
7. Richard Martin: *The Seven Sages as Performers of Wisdom*. In: Carol Dougherty – Leslie Kurke (eds.): *Cultural Poetics of Ancient Greece*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994. 108–128; Andrea Wilson Nightingale: *On Wandering and Wondering: Theoria in Greek Philosophy and Culture*. Arion 2001. 9. sz. 24–26.
8. Ne feledjük, hogy Szókratészt istentelenség miatt ítélték el, ami valamiféle – a korban tolerálhatatlannak ítélt – vallásújítást implikált. Vö. Mogyoródi Emese: *Utószó Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüphrónhoz*. In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2005. 150 és 71, 40. jegyz.
9. A csillagokat vizsgáló s eközben kútba eső Thalészról, akít emiatt egy thrák szolgálólány kinevet, lásd 174a.

10. Ian Rutherford: *Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India*. *Classical Quarterly* 2000. 50. sz. 133–146.
11. Vö. *Állam* 518c–d.
12. Vö. Andrea Wilson Nightingale: i. m. 46.
13. Bővebben lásd David Sedley: *The Ideal of Godlikeness*. In: Gail Fine (ed.): *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford University Press, Oxford, 1999. 309–328; Patrick Lee Miller: *Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy*. Continuum International Publishing Group, London, 2011. 1–11, 85–88, 91–113.
14. Vö. KRS 347–350, 496–498; Patrick Lee Miller: i. m. 70–77; Constantinos Macris: *Charismatic Authority, Spiritual Guidance, and Way of Life in the Pythagorean Tradition*. In: M. Chase – Stephen R. L. Clark – Michael McGhee (eds.): *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*. Wiley Blackwell, 2013. 67.
15. Vö. Pierre Hadot: *What is Ancient Philosophy?* 3.
16. Vö. KRS 424, 425, 426, 429 (Philolaosz).
17. Vö. Francis Macdonald Cornford: *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*. *Classical Quarterly* 1922. 16. sz. 141.
18. Vö. KRS 438.
19. Vö. Sextus Empiricus *Adversus mathematicos* IX.127–128; KRS 456.
20. Francis Macdonald Cornford: i. m. 141.
21. Sextus Empiricus *Adversus mathematicos* VII.92: „a püthagoreusok szerint az ész (*logosz*) ugyan nem közös, de a matematikából származó ész, amennyiben az egész mindenséget képes szemlélni (*theóretikon*), bizonyos hasonlóságot mutat vele, mivel természettől fogva a hasonló hasonlót ismer meg.”
22. Vö. KRS 455–459.
23. Philolaosz DK 44 B14: „a lélek valamiféle büntetésből össze van kötve a testtel, és így van eltemetve, mint valami sírban”; Empedoklész DK 31 B115.
24. Patrick Lee Miller: i. m. 76.
25. Az *akuszmákról* lásd KRS 339–342; vö. Constantinos Macris: i. m. 65.
26. Empedoklész világossá teszi, hogy a világrend kontemplálása az intelligibilis rend szemlélete, nem egyszerűen a fizikai kozmoszé: DK 31 B17.21: „Ésszel (*noói*) nézd őt, ne szemekkel! Ne ülj megigézve!”
27. Az *oida* ('tud', 'ismer') ige semleges többes számú tárggyal a jellemre vagy viselkedésre utal (vagyis azt az elgondolást tükrözi, hogy az ember olyan, vagy úgy cselekszik, amilyen dolgokat „ismer”). Erről bővebben lásd Eric Robertson Dodds: *A görögség és az irracionális*. (Ford. Hajdu Péter) Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, Bp., 2002. 34–35.
28. Vö. Empedoklész DK 31 B106, B17.22–26.
29. Vö. KRS 460–461 (Empedoklészről).
30. Vö. Empedoklész DK 31 B112, B146.
31. Mircea Eliade: *A szent és a profán*. (Ford. Berényi Gábor) Európa Könyvkiadó, Bp., 1987. 15.
32. Uo. 16.
33. Vö. uo. 19, 21, 27, 29, 30–36.
34. Uo. 22.
35. Uo. 18.
36. Uo. 24.
37. Uo. 37–39.
38. Uo. 25.
39. Uo. 27.
40. Uo. 86.
41. Uo. 108.
42. Philolaosz DK 58 B7, KRS 441: „Az első összehangolt dolgot, az Egyet, amely a gömb közepén van, tűzhelynek hívják.” A kozmosz úgy keletkezett, hogy a határként funkcionáló „egy” magához vonta a körülötte lévő határtalant (az ürességet avagy a határtalan *pneumát*), és mintegy „belélegezve” azt, lehatárolta (DK 58 B26, KRS 442). A „határtalan” megfelel annak, amit Eliade „káoszként” jellemez, a határ, illetve az „egy” pedig annak a szent princípiumnak, mely rendet visz ebbe a káoszba. A határtalan „belélegzése” világosan arra utal, hogy a kialakult *koszmosz* valamiféle élő organizmus.
43. Vö. DK 31 B17.7–8, B21.7–8.
44. Vö. KRS 206.
45. Vö. uo. 224, 243.
46. Vö. uo. 154, 224.
47. Thalész azt tanította, hogy „minden tele van istenekkel” (KRS 91, 93), az anaximandroszi *apeiron* és az anaximenészi levegő pedig egyaránt „isteniek” (KRS 108, 144, 145).
48. Henri Frankfort et al.: *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago–London, 1946.
49. Uo. 4–6.



ADORJÁNI ZSOLT

## PINDAROSZ FILOZÓFIÁJA?



...a filozófia először  
kötött beszédként,  
félreismerhetetlen  
költői foglalatban lép  
színre, és később,  
amikor már fogalmi  
köntösben, jellegzetes  
fogalmi apparátussal  
dolgozik, sem tagadja  
meg költői eredetét.

■ Ha valaki a görög költészetre kíváncsi, az első cím, ahova irányítanám, Pindarosz lenne: Théba városa Boiótiában, a Kr. e. 5. század első felében, egyébként pedig a *Görög költők antológiája*. Senki sem vádolhatja elfogultsággal, hiszen a császárkori rétor, Quintilianus szónoki műve irodalomtörténeti fejezetében elsőnek nevezi a görög lírikusok között (*novem lyricorum princeps*). Ezzel az ítéletével tulajdonképpen az aranykori Horatius egyik híres versének (*carm.* 4. 2) Pindarosz-értékelését visszahangozza, ahol a költőt a magas levegőgben szárnyaló dirkéi (Dirké = Théba forrásvíze) hattyú és a meredek szirteken szabadon lezúduló hegyi patak képével jellemzi. Mindkét metafora a nagy előd elérhetetlenségét hangsúlyozza: ha valaki Pindarossal kelne szárnyra és versenyre, Ikarosz sorsára jutva menthetetlenül zuhanna a tengerbe.

A költő ilyen kultikus tisztelete már a görögök körében sem volt ismeretlen: az életrajzi legenda szerint (mely nem kétes igazságtartalma, hanem a benne kifejezésre jutó értékítélet miatt említésre méltó) Nagy Sándor, amikor Thébát elfoglalta, egyedül Pindarosz házát kímélte meg. Egy másik anekdota szerint – ilyenekből mintegy tucatot őrzött meg a hagyomány – valahányszor a költő Delphoiba érkezett áldozni az isteneknek, a pap ünnepélyesen jelentette be, és kérte a jelenlevőket, hogy félrehúzódva adjanak neki elsőbbséget. A lírikus műveit később az alexandriai filológusok osztályozták és gondozták. Az ő munkájuknak és a rendkívüli hírnévnek – no meg némi szerencsének – köszönhető, hogy Pindarosz életművének jelentős – különösen a többi lírikussal való összeve-

tésben számottevő – része sértetlenül átvészelte a következő évszázadokat, és egészen a 18. század végéig megkérdőjelezhetetlen nagyság maradt, miközben a megváltozott nyelvi-kulturális feltételek között hírneve némi dogmatikus-iskolás patinát kapott. Ám ezután fordult a kocka: a felvilágosodás zavarosnak, semmitmondónak és észellenesnek kiáltotta ki, a romantikusok pedig sommásan alkalmi költészetként bélyegezték meg, jóllehet a fiatal Goethe még rajongott érte, mert megérezte benne az ős-elemi erőt és a veleszületett erények kultuszát. A mai – mégoly művelt – olvasó számára Pindarosz fénye halvány – ezt tényszerűen és minden kritikus célzat nélkül állapítom meg –, mintha valami elképesztően távoli csillagrendszerből érkeznek, s hangja olyan tompa, mint Theokritosz idilljében a vízisellőtől elrabolt Hülasz segítségkiáltása, melyet a ránehezülő víztömeg elnyom.

A következő néhány sor természetesen nem elég, hogy a tetszhalottat visszahozza az élők sorába, akkor sem lenne elég, ha alkalmunk volna Pindaroszt mint költőt költészete tükrében bemutatni. Ám nincs alkalmunk, s ennek nem csupán a terjedelmi keret az akadálya, hanem elsősorban az, hogy költőről versei alapos ismerete nélkül beszélni ugyanolyan hiábavaló vállalkozás, mint zenéről annak hangzó valósága híján. Mi marad a költészetből, vagy hogy elkerüljük az általános kérdésfelvetést, mi marad Pindarosz költészetéből, ha kivetkőztetjük súlyos ritmusaiból, ünnepléses nyelvi pompájából, mondat- és gondolatfűzésének zseniális önkényeiből? Ha semmi sem maradna, nem vállalkoztam volna erre a kis írásra. Ami marad, azt jobb híján Pindarosz „filozófiájának” lehetne nevezni. Erre a szóra elkerekedni látom mind a filozófus, mind az irodalmár szemét. Saját területe tisztaságát féltve egyik sem helyesli a „filozófus” kifejezés használatát költészet vonatkozásában. Erre egyfelől az a válaszom, hogy a filozófiát – ahogy azt az idézőjelek és a címben szereplő kérdőjel érzékelteti – nem szűk értelemben, hanem a legáltalánosabban mint a versből kihámozható diszkurzív gondolatmenetet fogom fel, melyben a költő klasszikusnak nevezhető filozófiai kérdésekről nyilatkozik a költői nyelv és stílus diktálta eszközökkel – tehát rendszerint áttételesen. Másfelől arra a tényre hívom fel a figyelmet, hogy a görög irodalomban még éppen csak formálódó műfajok határai távolról sem szigorúak, s különösképpen igaz ez a filozófia és a költészet kapcsolatára: a filozófia először kötött beszédként, félreismerhetetlen költői foglalatban lép színre, és később, amikor már fogalmi köntösben, jellegzetes fogalmi apparátussal dolgozik, sem tagadja meg költői eredetét.

Pindarosz ezen túl pusztán működési ideje alapján is közel áll a görög filozófia kezdeteihez. Miközben *A természetéről* című filozofikus költeményben az eleai Parmenidész előtt a tudás kapuja megnyílik, Pindarosz hatodik olümpiai ódájában a költő indul fiktív útjára a mítosz birodalmába, s ugyanabban az akragaszi udvarban (a mai Agrigento Szicíliában), ahol Empedoklész a *Tisztulások* című bölcséleti költeményét írhatta, fordult meg Pindarosz is az uralkodó Thérón vendégeként. Neki címezte híres második olümpiai ódáját, melyet a költő legfilozofikusabb versének is nevezhetnénk, mivel a lelkek túlvilági sorsának tárgyalása a szokott mitikus elemeken kívül nagy valószínűséggel orphikus tanokat is tartalmaz. Én azonban nem ilyen elsődleges, ám mai szemszögből antikvárius filozófiai utalásokra gondolok, amikor Pindaroszról mint „filozófus” költőről beszélek. Nem kérdés: költőnk abban az értelemben nem hivatásos gondolkodó, hogy a kozmosz lényegének rendszerbe foglalására törekedne. Azokban a költeményeiben, az ún. győzelmi ódáiban, amelyek – szám szerint negyvennégy – szinte kifogástalan állapotban fennmaradtak, „csupán” sportversenyek – olümpiai, püthói, nemeai és iszthmoszi – győzteseit dicsőíti. Anál érdekesebb meghallgatni, hogy ennek a nem filozofikus igényű költészetnek milyen rejtett-bennfoglalt bölcséleti mondanivalója van. Ha másban nem, abban talán segíthet ez a kis dolgozat, hogy a pindaroszi költészet polifon hangzásából az idők

súlyos karokkal ölelő mélységén győzedelmeskedve legalább egyetlen szólamot kiemeljen.

## Pindarosz hangja

■ De milyen is ez a távolból jövő hang? Ha egy szóval kell válaszolnom, azt mondom: a dicsőítő hangja. A dicsőítés ma költészetileg és ideológiailag is rosszul csengő szó: alkalmi és az uralkodó hatalmat kiszolgáló művészetet sugall, vagyis mindkét szempontból a szabadság ellentétét. Pindarosz költészete valóban alkalmi, ám ez a szó a görög költészet világában nem pejoratív értelmű, mert annak kizárólagos létformáját jelenti. Nincs olyan költemény az archaikus görög lírában, mely ne alkalmi volna, maga az alkalom azonban igen tág fogalom: lehet kultikus, lehet ünnepi, lehet társadalmi – s ezeken a kategóriákon belül is számtalan konkrét alakváltozatban és dramaturgiával. Az is igaz, hogy Pindarosz költészete abban az értelemben udvari költészet, hogy nem egy esetben valamely uralkodó sportgyőzelmét dicséri, ami alkalom arra, hogy felmenői hírnevéről, tulajdon uralkodói erényeiről „ódákat” zengjen. Ám a dicséret nem ilyen kurtán szabott: a hatalmas halandókon kívül megszólítja a halhatatlanokat, akik mellett minden földi hatalom eltölpül, továbbá az emberi és isteni szféra közé ékelődő mitikus hősöket is.

Amikor Pindarosz hangját a dicsőítés hangjának neveztem, akkor ezt akár filozófiai állásfoglalásként is értem abban az alapvető kérdésben, hogy mi az, amit az embernek mondania *kell*. Amikor a thébai költő szinte latinos tömörséggel állítja: *eszlon ainein* (3. nemeai óda: „dicsérd a nemest!”), akkor a dicsőítő költészet olyan emelkedett hagyományához kapcsolódik, mely Dávid zsoltáraitól Walther von der Vogelweide időskori költészetén át egészen Rilke *Szonettek Orpheuszhoz* című kötetéig ível. Valamennyiük közös jellemzője, hogy a dicséror költészet nem a könnyebb út választása, ellenkezőleg, a nehezebbé. Ugyanis nemcsak a szépet, tetszetőset, kedvezőt kell tudni dicsérni, hanem azt is, aminek a gyökerei a sötétségbe nyúlnak, és csak a végkifejlete bukkan ki a fényre. A dicsőítés ezért lesz a mély és valódi megismerés folyamata, mert minduntalan a jó mibenvalóságának kérdésével szembesít. Pindarosz természetesen nagyon távol áll a „hívőnek minden javára válik” bölcsességétől, ám többször is rávilágít arra, hogy a jó dolgok a rosszaknál veszik kezdetüket. Ergotelész csak azért lehetett olümpiai győztes, mert a polgárháború elűzte krétai hazájából, s egy másik, hasonló okokból megtizedelt lakosságú város, a szicíliai Himera fogadta polgárai közé (12. olümpiai óda). Az uralkodó Thérón sportgyőzelme mögött (mely a görög felfogás szerint a legnagyobb: négyfogatú kocsihajtás Olümpiában) hasonlóképpen ott leselkedik felmenői, a Labdakidák rémséges története (2. olümpiai óda), és a legnagyobb bűn, a gyilkosság is jóra fordul – Tlépolemosz Rhodosz telepese és az Eratidák dicsőséges ősapja lesz –, ha az istenség, itt éppen Apollón, úgy akarja (7. olümpiai óda). A végzetes rossz és a szintén elrendelt jó kapcsolata sohasem felületes egymás mellé helyezés eredménye. Pindarosz mindig azt mutatja meg a példázati értékű elbeszélés eszközeivel, hogyan származik és fejlődik fokról-fokra, a sötét kezdetekből egyre világosodva az üdvös végkifejlet. Ezért tarthatjuk a dicsőítés hangját a megismerés útjának is.

## Pindarosz és az idő

■ Míg Homérosznál az idő mindenekelőtt a hősi múltat jelenti, a Pindarossal kortárs filozófusoknál pedig valamiképpen az idő egészét, melyet az elme megragadni és értelemmel telíteni igyekezik, addig a pindarosi költészet a jelenből meríti erejét. A győzelmi óda azzal a céllal íródik, hogy a győztes aktuális sikerét felmagasz-

talja, s hogy annak hazájában előadhassák, amikor az ünnevelt rokonsága összegyűl, hogy fogadja a hazatérőt, és teljesítményét méltó módon honorálja a családi banketten. Több győzelmi óda ezen a szümposzionon vagy legalábbis egy ilyen családi ünnep tágabb kultikus összefüggésében hangzott fel először. Mindez látszólag a pindaroszi költészet alkalmi jellege mellett szól, mely oly ellenszenves tulajdonság volt a romantikusok szemében. Ám ezzel a redukcionista felfogással ismét elszegényíténk költőnket. Ahogy korábban már megtapasztaltuk, a fogalom, amelyből kiindulunk, néha csak a jéghegy csúcса. Ez különösen érvényes és képileg találó az idő kérdésében. Ahogy a jéghegy teste tömegében többszörösen meghaladja a kiálló csúcsot, úgy Pindarosznál a múlt terjedeleme és nyomaték tekintetében többszörösen felülmúlja a jelent. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a múlttal foglalkozó sorok száma lényegesen meghaladja a jelen leírását, hanem azt is, hogy a jelen a múltból nyeri értelmét. Ha például a leghosszabb ódát, a negyedik püthóit vesszük szemügyre, a vers több mint kétharmadát Küréné királya, IV. Arkeszilaosz felmenőinek dicsérete teszi ki. Így jutunk el a dadogásából csodálatos módon kigyógyuló Battosz, Küréné első királya történetéhez, majd tovább, Battosz mítikus őseihez, az argonautákhoz, akiknek lémnoszi leszármazottai először Spártába, majd Thérára vándorolva végül Észak-Afrikában kötnek ki, hogy ott az uralkodóház megalapítói legyenek. A vers közepén elhelyezett mítoszt öleli körbe a jelenben lehorgonyzott két külső szárny a püthói játékokon győztes király közvetlen megszólításával, aki valószínűleg személyesen vehetett részt az ünnepen.

A triptichonszerű felépítés (jelen–mítosz–jelen) általános jellemzője a pindaroszi ódának. Az ölelő szerkezet már önmagában is azt sugallja, hogy a jelen magja, lényege a múlt. Az egyre távolabbi múlttrétegekben való megmerítkezés pedig szinte Thomas Mann *József*-prológosának tengerparti sétáját idézi, ahol a dűnekulisszák képezte látszatmegállók egyre újabb perspektívákat nyitnak meg. Míg azonban Thomas Mann-nál a séta tanulsága, hogy a múltba történő hátrálás végtelen, addig Pindarosznál van végső megálló, s az út célja éppen az, hogy ahhoz az eredeti megállóhoz visszataláljunk, ahonnan a jelen – a példának választott ódában Arkeszilaosz királysága – magyarázatot és értelmet nyer: az argonauták leszármazottai vagyunk. Ahogy az előbbi fejezetben láttuk, a bejárt út célja a megismerés, és az út maga a megismerés folyamata.

A mítosz egyébként önmagában véve is a pindaroszi óda talán legvonzóbb része: erős sodrású, lényegre törő, néha meghökkentő kihagyásokkal tarkított elbeszélés, tömören, de hatásosan megrajzolt, emlékezetes jellemek: mit kívánhat még az olvasó? A mítoszelbeszélés azonban ennél jóval több: nem pusztán tetszetős-tetszőleges dísz a jelennek, hanem annak lényegi, meghatározó része. Ebben az összefüggésben leginkább a paradigma kifejezést szokás használni, melynek jelentése 'példa', 'példázat'. A szó eredetileg 'mutatvány'-t (*deigma*) jelent, melyet a kereskedők portékájuk – lezárt zsákjaik, ládáik – mellé (*para*) helyeztek, hogy abból lehessen megítélni minőségüket. (Hasonló eredetű a német *Ausbund* – valaminek a legjava, legjobb képviselője, mely a zsákra kikötözött mintát jelentette). Pindarosz hasonlóképpen helyezi hallgatósága elé a múltat mint példaadó mintát, hogy abból vonjanak le tanulságokat jelenükkel kapcsolatban.

Ám ennél több és radikálisabb az, amit múlt és jelen parataktikus viszonya sugall. Míg a kereskedő esetében az áru elsődleges, a *paradeigma* pedig csupán ebből vett mutatvány, addig Pindarosznál a múlt nem következménye, hanem oka a jelennek: nélküle a jelen nemcsak érthetetlen volna, hanem egyáltalán nem is léteznék. A múlt így két értelemben is paradigma: példázat, mely segíti a jelen összefüggéseinek megértését, és az idő egészének alapjául szolgáló minta, melynek ismétlődve változó, változva ismétlődő elemei adják azt, amit időben való létezésnek nevezhe-

tünk, s aminek közvetlenül megtapasztalható felszíne a jelen. Az ismétlődő múlt mint az idő lényege – ezzel ismét Thomas Mann biblikus tetralógiájának egyik alaptémájához jutottunk vissza. Itt azonban nem folytatjuk ezt a gondolatmenetet, mely messzire vezetne: kiderülne, hogy a két paradigmaértelmezés végső soron találkozik, hiszen az időt képző minta maga sem ragadható meg másként, mint az értelem erejével, s ezzel újra az értelmezett és értelmező múlt gondolkörénél vagyunk.

De mi is a helyzet a jövővel? Ha ugyanis a múltból levezethető a jelen, úgy kézenfekvő, hogy további transzformációkkal a jövő is képezhető legyen. Hermann Fränkel a görög irodalom időszemléletével foglalkozó klasszikus tanulmányában (*Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur*) helyesen figyelte meg, hogy Pindarosz már ismeri az idő elvont fogalmát, egyúttal azonban úgy vélte, hogy ez csupán a múlt felé nyitott, a jövő nem képezi részét, s így teleologikus időfelfogásról nem beszélhetünk. Ezzel nem tudok egyetérteni, hiszen a múlt mellett az archaikus költő feszült érdeklődéssel fordul a jövő felé is, jóllehet az tagadhatatlanul nem játszik központi szerepet nála. Leginkább a győztes családjának jövőbeli sorsa foglalkoztatja: vajon folytatódik vagy megszakad a múltból kiolvasható minta? Ebből a szempontból a költő személye és a vers maga is döntő tényező. Jóllehet Pindarosz pontosan tudja, hogy a jövő nem ismerhető meg maradéktalanul, mert az emberi tekintetet rövidlátás fátyolosítja, és nem tud átlátni az istenek tervén, azzal is tisztában van, hogy legalábbis a költemény biztosította hírnév sohasem vész el: a múlt pecsétjét viselő jelennek múlhatatlan jövője van, s ez a költői megörökítés teremtette szellemi létforma. Ha eddig csupán annyit állíthattunk, hogy a nemes dicsőítés a valóság megismerésének eszköze, most többet mondhatunk ennél: a dicsőítés megteremtí a maga valóságát, mely a sors minden változékonyságától és a szerencse fordóságától függetlenül létezik. Azzal, hogy Pindarosz verseit, bár nyilván szűk körben, de ma is olvassuk, a költeményekben dicsőített valóságot szüntelenül újra-teremtjük, s ez fényesen bizonyítja, hogy Pindarosz öntudatos állítása a győzelmi óda halhatatlanságáról nem túlzó.

## Pindarosz és az ember

■ Míg azonban a múzsák segítségével megörökített győzelem kívül áll az időn, maga az ember a győzelemhez vezető út egészén alá van vetve neki. Itt van tehát az alkalom, hogy a *conditio humanát* vegyük szemügyre. Milyen emberkép rajzolódik ki Pindarosz verseiből? Egyik korábban már idézett ódájában (12. olümpiai) az elismerésre, sikerre, győzelemre törekvő ember reményei a viharos tengeren hánykolódó hajókhöz hasonlatosak: a hullám hol a magasba emeli, hol a mélybe taszítja őket, miközben a jövőt szemük előtt sűrű köd takarja el. Ez a tengeri metaforasorozat igen pesszimista képet sugall az ember lehetőségeiről, a jövő megismerhetőségéről. Nem szabad azonban elfelejtkeznünk arról sem, hogy ez a tengeri közjáték csak előjáték ahhoz, hogy a költő a megmentő Sors (*Szóteira Tücha*) közbeavatkozását ábrázolja, ami – emlékezzünk – a címzett nem várt szerencséséhez vezetett. Egy másik helyen az emberi létmódot a termőföldekhez hasonlítja a költő, melyek egyik évben még parlagon hevernek, a másik évben bőséges termést hoznak (11. nemei óda). A kép vonatkoztatható az individuum életének fordulataira, de olvasható úgy is mint a nemzedékek változó sikerének leírása. Ez Homérosz híres levélhasonlatára emlékeztet, amely az emberi faj egészének sorsát ábrázolja elhullás és kivirágzás ritmikus sorozataként (*Iliász* 6. ének).

A homéroszi emberkép azonban egy másik lényeges ponton is rokonságot mutat a pindaroszival. Az epikus költő az *Odüsszeia* egyik híres helyén (18. ének) arról beszél, hogy az ember nem valami, aminek önmagában tartalma volna: nagy vagy ki-

csi, gyenge vagy erős, szomorú vagy vidám. Az ember az, amit a felsőbb hatalmak – Homérosznál Zeusz – adnak neki. Másutt a dalnok két korszót említ Zeusz palotájában, melyekből az isten hol rosszat, hol jót tölt az embereknek (*Iliász* 24. ének). Ezt a képet Pindaros némi módosítással átvette, amikor a keverés arányát úgy pontosította, hogy két egység rosszhoz egy egység jót adnak az égi lakók (3. püthói óda). Az ember lehetősége és feladata pusztán annyi, hogy a jót kihasználva mint a foltozott ruhának a szebbik oldalát fordítsa kifelé.

Ha a korszóhasonlatnál maradunk, Homérosz és Pindarosz osztoznak abban a nézetben, hogy mindkettőjük szerint az ember üres korszó, melyet a felsőbb erők töltenek meg ilyen vagy olyan tartalommal. Ezért az ember nem képes önmagát meghatározni, hanem csak elviseli és befogadja a más általi meghatározottságot – hogy a tényállást némi arisztotelészi szigorral fogalmazzuk meg. Ha pedig így van, antropológiai fejezetünk negatív eredménnyel rövidre zárul: az ember lényege nem ragadható meg önmagában, hanem kizárólag az isteni szférával való kapcsolatban értelmezhető. Vizsgálódásunknak tehát szükségszerűen teológiai fordulatot kell adnunk, ha a pindaroszi emberkép végső titkaira vagyunk kíváncsiak.

## Pindarosz és az isten

■ Pindarosz legutolsó győzelmi ódája, a nyolcadik püthói (Kr. e. 446) végén olvashatjuk a következő talányos sorokat (nyersfordításban): „Mi az, hogy valaki? Mi az, hogy senki? Az ember árnyék álma. Hanem ha istenadta ragyogás jön el, tiszta fény hull rá, és gazdag az élet.” A két kurta, ám annál mélyebb kérdés ugyanarról az aporiáról rántja le a leplet, amelybe korábbi fejtegetéseink önkéntelenül torkollottak: hogyan határozható meg lét és nagyság, nemlét és jelentéktelenség az ember vonatkozásában? A válasz a halandó lét értelmezésének teljes bizonytalanságát, más szóval az „ember” kifejezés ürességét fogalmazza meg képi nyelven: „árnyék álma”. Árnyék és álom: mindkettő öltheti a nagyság képét, tűnhet hatalmasnak és legyőzhetetlennek, ám a valóság mindig ennek ellenkezője. Micsoda kiábrándító, pesszimista mondat, ráadásul olyantól, aki a szép és jó dolgok dicsőítését tűzte ki feltétlen célul! Hogyan egyeztethető össze ez a rezignált kijelentés az ódaköltészet által megkövetelt lelkesültséggel? A választ a következő mondat tartalmazza: az isten bármelyik pillanatban eloszthatja ezt a kétértelmű homályt, s olyankor minden hirtelen éles körvonalakat, pontos értelmet nyer. Az isten váratlan megjelenése (epifániája) többnyire segítő szándékkal már Homérosznál visszatérő elem. Pindarosz viszont nem egy individuális istenről és nem kézzelfogható segítségről beszél. Az isten – pontosabban az isteni (melléknévi forma!) – megnyilatkozása nem közvetlenül, hanem a fény szubsztanciája által történik, s a változás, melyet a jelenés időzít, nehezen foglalható szavakba: inkább csak az eredménye kézenfekvő, az a telítettség és értelemgazdagság, melyet ilyen pillanatokban a lét nyer. Pindarosz egész költészete az ilyen kimagasló, a szürkeségből hirtelen felizzó létmozzanatokról szól, melyek fénye képes arra, amit az idővel foglalkozva láttunk, hogy a jelenből a múltat és jövőt is beragyogja.

A pillanat emelkedettségét – kétségtelen – a győzelem okozza, ám a győzelem az isten(ek) támogatásán múlik, az pedig nagymértékben irracionális természetű. Pindarosz sokszor használja a győzelem kapcsán a *kharisz* szót, amely többek között 'ajándékot' jelent, és szótörténetileg rokon a latin *gratiával*. Ezzel a görög költő megközelíti és megelőlegezi a „kegyelem” keresztény fogalmát. Az ember ebben a szemléletmódban nem kicsi vagy nagy, jelentős vagy jelentéktelen, hanem mindkettő, persze nem egyszerre, hanem az istenség által meghatározott időrend szerint. Az ember mint isteni attribúció – ez az oka, hogy az ember *per definitionem* egyaránt lehet a legistenibb és a legkevésbé isteni. Egy másik óda elején (6. nemeai) például azt

a kétértelmű kijelentést olvassuk, hogy: „Egy az istenek, egy az emberek nemzetsége.” A görög eredetiben szereplő *hen* ('egy') jelentheti azt, hogy 'azonos', 'egyívású', és azt is, hogy 'más-más'. Lehetséges, hogy a helyes értelmezés kapcsán folytatott vita meddő, mert a kifejezés kétértelműsége éppen az emberi természet kettősségére, istenarcúságára és árnyékszerűségére hivatott rámutatni?

Meglehet, hogy a hivatásos gondolkodó számára Pindarosz antropológiai és teológiai nézetei nem adnak valódi választ az ember és az isten problémájára, inkább csak megkerülik azt. Ám nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy Pindarosz nem filozófus, hanem költő. Az istenség így a költői hagyománynak megfelelően rendszert az Olümposzt lakó, emberszabású istenek formájában jelenik meg verseiben. Ennek fényében annál nagyobbra kell értékelnünk azt az erőteljesen kirajzolódó törekvést, hogy az isteni lényeg elvont fogalmáig felemelkedjék. A valósággal transzcendentális ragyogás a nyolcadik püthói óda végén ennek egyik beszédes tanúsága. Az istenséggel szemben és vele párbeszédben az ember olyan üres edény, mely hol sötéttel, hol fényvel telítődik. Hogy ezt az archaikus kardalköltő világosan látta, és korábban nem tapasztalt pontossággal fogalmazta meg, nem jelentéktelen helyet jelöl ki neki az emberi szellem történetében. A költő által megkezdett úton majd egy szigorú filozófus, Platón fog továbbhaladni.

## Zárszó

■ Wilamowitz, a legnagyobb filológusok egyike Pindaroszról szóló vaskos monográfiáját 1922-ben azzal a rezignált megállapítással zárta, hogy a thébai költő a maga arisztokratikus világával és értékrendjével aligha tudja megszólítani a ma emberét, ahogy hangja már saját korában is, a formálódó demokrácia idején némileg idegen-szerűen vagy legalábbis nosztalgikusan csenghetett, mint egy letűnőben lévő kor utolsó hírnökéé. A fentiekben talán sikerült néhány okot megneveznem, amiért csak korlátozottan igaz Wilamowitz állítása. Talán sikerült megsejtetnem, hogy Pindarosz nem egy régi korszak vége (volt), hanem egy új kezdete.

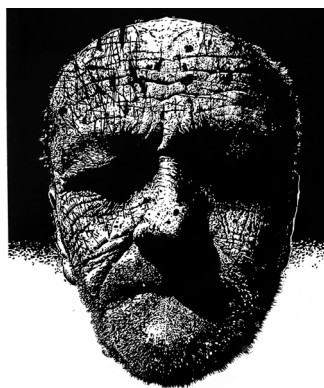
Az 1800-as évek elején egy sváb poéta Pindarosz szellemét idézve veti papírra a német költészet legveretesebb, ugyanakkor legszabadabb költeményeit. Pindarosz hangja nem lehetett idegen a modern kor emberétől, ha eszméi a félszeg Hölderlin lelkét lánggra tudták gyújtani s tüzükben prófétává edzeni. A püthói óda elemzett sorai például a következő variációs formában szólnak meg egyik kései himnuszában (*Der Rhein*): „Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter / Es feiern die Lebenden all, / Und ausgeglichen / Ist eine Weile das Schicksal.” („Akkor ünneplik menyegzőjüket emberek és istenek, ünneplik az élők valamennyien, s a lét egy pillanatig egyensúlyban áll.”) Ez a Pindaroszéért lelkesedő *vates* Heidegger kedvenc költője volt. *Sapientia sat.*

EGYED PÉTER

# A FILOZÓFIA MINT ÖNISMERETI TUDOMÁNY

■ Az önismeret konszokrált filozófiai téma; ha például a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* idevágó szócikkét követjük, azt találjuk, hogy a kérdést manapság inkább egy fenomenológiai jellegű öntapasztalás ismeretelméleti lehetőségei felől láttatják, és ennek a keretei között vizsgálják, kevésbé pedig magát a kérdést, azaz hogy megadhatóak-e a létre vonatkozó igazságok, és ettől el lehet-e különíteni a nem igazságokat abban a tudományban, amelyet Platón *Kharmidésze* óta a tudományok tudományának nevezünk, és amely végső soron a boldogság lehetőségét biztosítja. Előre kell bocsátanunk, hogy jóllehet a *Kharmidész*ben vannak utalások arra, hogy az önismeret alapjául szolgáló *szóphroszüné* alapjában véve *individuális* bölcs józanságot jelent, tehát a személy saját igazságait is meg lehet ebben ismerni, mégis a *logosz* közös igazságairól van szó, amint ebben a kérdésben már Hérakleitosz óta egyértelmű az antik görög filozófia álláspontja: csak a *logosz* szerinti, azaz közös igazságok vannak, mert csak azokról lehet beszélni.<sup>1</sup>

Ahhoz azonban, hogy a tiszta filozófiai értelmű önismeretet elhatároljuk a technikai lehetőségeiben eszközszerűbben sokkal megfoghatóbb pszichológiai értelmű önismerettől, érdemes a kezdetekhez, a *Kharmidész*ben fellelhető szókratészi-platóni gondolatokhoz visszatérni.<sup>2</sup> Amikor általában önismeretről beszélünk, gyakran keletkezhetik az a benyomás, hogy akármit meg lehet ismerni, ami az emberi pszichében diszpozicionálisan adott, hogy itt tehát bizonyos „mélységek” és bizonyos „lehetőségek” vannak. Ez egy messzemenően téves elképzelés, és tanulmá-



...valóban, az európai filozófia eredeti szándékait és lehetőségeit tekintve önismeret. Az is kétségtelen, hogy az európai filozófia elfordult ettől az alapvetéstől, és más, tőle idegen létezők természetének objektivista kutatásába fogott, ezzel elidegenedvén önmagától.



nyunk éppen azért áll meg a legkorábbi elképzeléseknél, hogy felhívja a figyelmet néhány, a platóni-arisztotelészi hagyományban kétségkívül megjelenő feltételre. Ezek a feltételek az önismeret noétikus megalapozottságára vonatkoznak, azaz ha önismeret egyáltalán lehetséges, az csak azért van, mert a noétikus működések fenn tartásával kapcsolatos, és azokban adott. Szó van továbbá az önismeretet konkrétan lehetővé tevő lelki és jellembeli tulajdonságokról, amelyek mintegy határolják az ön ismeretet. Végül pedig az önismeretnek hasznosnak kell lennie olyan szempontból, hogy a társas életre, a politikára alkalmas tulajdonságokra vonatkozzon, és azokat tegye lehetővé. Ezek lesznek aztán az önformálás tárgyai is: a politikai életben alkalmas lelki és karaktertulajdonságok.

Először is röviden meg kell állnunk a delphoi jósa híres feliratának az elemzésénél; ennek a sokértelműségével a szókratészi filozófia külön foglalkozik. A *gnóthi szeauton*, az „ismerd meg önmagad!” isteni üdvözlése egyben felszólítást, sőt isteni parancsot jelent. Ilyen értelemben tehát nem hímezhetünk-hámozzhatunk, ha egyszer oda beléptünk, nem térhetünk ki. De hát minden görögnek életében legalább egyszer be kell lépnie oda, így tehát a parancs isteni és egyetemes, ha úgy tetszik, nem kér külön akarati erőfeszítést. Másfelől az „ismerd meg önmagad!” egyesek szerint csak azt jelenti, mint a bölcs józanságra való felszólítás, „légy józan!” (azaz végezd a saját jól felfogott dolgodat), de mások szerint nem ugyanazt jelenti, már csak azért sem, mert van benne valami a jós természetéből, rejtélyesebben mondja ugyanazt. Megengedhetjük tehát, hogy az „ismerd meg önmagad!” parancsában benne foglaltatik valami rejtély, elrejtettség, ami esetleg revelálódhat – ez már csak azért is így van, mert a jós mintegy a maga ismeretstruktúrája szerint alkotta meg a képletet. Akik azonban azonosságot tesznek a két parancs közé, olyanfajta tanácsokat függesztenek fel, mint „semmit se túlzottan!”, és „kezesség, rögtön kész a baj!” (az előbbi Szolónnak, az utóbbi Thalésznek, míg magát az „ismerd meg önmagad!” parancsát Khilónnak tulajdonítja a hagyomány). Ilyen értelemben az „ismerd meg önmagad!” sem más, mint egy egyszerű, hétköznapi hasznos tanács – jóllehet az egész hagyomány értékelése is kifejeződik benne, tehát mégiscsak felértékelődik a tartalma. Ezek után a dialektikus fogalommeghatározás szabályai szerint a felek, Kritiasz és Szókratész eljutnak arra a közös álláspontra, hogy létezik egy tudomány, amely státusát tekintve különbözik minden más tudománytól, amely „egyedül az összes többi tudománynak a tudománya és még magamagáé is”.<sup>3</sup> Később megvizsgálják a tárgyat, azaz hogy létezik-e egy ilyesfajta tudomány? Az összefoglalás értelmében<sup>4</sup> az ön ismeret lehetősége csak a józan embernek adatik meg, aki egyedül alkalmas annak vizsgálatára, hogy éppen mit tud vagy mit nem – tehát egy megismerési folyamat kontingens tudáseseményéről van szó. Ez a tudás verifikációs lehetőségeket jelent a többiek tudásával kapcsolatban, tehát a *logosz* szerint lehetséges, és csak ennek az alapján lehet eldönteni, hogy mi a vélemény (*doxának* minősíteni a *doxát*). A tudás pozicionál. Végül pedig a klasszikus szintetikus megfogalmazás szerint a józanértelműség, bölcs józanság és ön ismeret tulajdonképpen azonos dolgok: tudni azt, hogy mit tudunk, és mit nem tudunk. Benjamin Jowett, a *Kharmidész* újabb angol fordítójának véleménye szerint azzal a kérdéssel, hogy *mit tudunk*, és az *amit tudunk* meghatározásával és elhatárolásával kezdődik a metafizika mint önmagát abszolút módon meghatározó tudás. Itt és most azonban számunkra nem ez a fontos, hanem hogy a tudás szubjektuma egy nem pszichikailag, hanem filozófiailag tételezett szubjektum. Az ön ismeret filozófiai formájáról van szó. A létezőkről szóló állítás hozza létre az alanyt, az *ego* a filozófia vizsgálódás eredménye.

A témánk szempontjából alighanem legfontosabb megállapítások egyike a *tudományok tudományában* megjelenő tulajdonképpen tartalomra utal. Kritiasz egyféle követési, hasonulási, sőt azonosulási eljárást javasol: „Ha ugyanis valakinek megvan

az a tudománya – mondja –, amely magamagát ismeri, ő magának is olyannak kell lennie, mint annak, ami benne van. Mint amikor valakinek gyorsasága van, gyors, amikor szépsége, szép, amikor tudománya, tudós, amikor pedig valaki önmagának az ismeretét birtokolja, akkor saját magának ismerője lesz.”<sup>5</sup> Kritiasz megállapításában tehát nem kérdéses, hogy az „önmagát megismerés” tudomány lehet, hogy ennek a tudománynak egy bizonyos tartalma, középponti konceptusai vannak (vö. gyorsaság, szépség, tudás), amelyek teoretikus tudásként elmélyülést, praktikus tudásként alkalmazást kívánnak, tehát mindenképpen képzés, formáció, sőt önformáció jár velük, de mintegy immanensen – és ez nagyon fontos aspektus, mert bár naivan, de az objektum-szobjektum megkülönböztetés problémái nem jelentkeznek benne –, végül pedig leszögezi, hogy ennek a tudásnak a tartalma *éppenséggel* az önismeret is lehet. Elérkeztünk tehát az önismeret tudományához, az önismerethez mint tartalomhoz és központi konceptushoz (*episztémé heautu*).<sup>6</sup> Valaki tehát inkább szép, valaki inkább gyors, valaki inkább tudós – és akkor legyen divatfi, atléta vagy orvos, geométer stb. –, és valaki lehet/legyen inkább önismerő. Szókratész megerősíti egy ilyenféle szupertudomány lehetőségét, amikor kijelenti, hogy „ha valakinek megvan az önmagát ismerő tudománya, akkor ismerni fogja magamagát”.<sup>7</sup> Ebben azonban továbbra is benne marad az ismeretelméleti kérdés megoldása; ez a fajta önismerő tudomány nem fogja eldönteni szükségképpen annak a kérdésnek a megoldását, hogy tudunk-e, avagy nem tudunk valamit. Kritiasz szerint lehetséges, hogy az önismeretben adott a tudás és nem tudás megkülönböztetése – amolyan köztes, *soft* megoldásként –, és Szókratész megengedi ezt, azonban számára a kérdés nem itt dől el, hanem továbbra is abban a *hard* dimenzióban, amelyben teoretikusan és praktikusán meg lehet különböztetni a tudást a nem tudástól, a hozzáértést a hozzá nem értéstől. Azok számára, akik rendelkeznek ezzel a tudással, lehetővé válik, hogy a helyes mederben tartsák a foglalatosságokat: mindenki azzal foglalkozzék, amihez ért. Ilyen értelemben ez a jó kormányzás tudománya (is) lenne. Ez továbbmenően fontos következményekkel jár a városlakók boldogságállapotára nézve is, ugyanis „a tévedések megszüntetése után, a helyesség vezetésével az ilyen állapotban lévők minden cselekvésükben szükségképpen szépen és jól cselekednének, a jól cselekvők pedig boldogok is”.<sup>8</sup> Ezt az irányvételt erősíti meg a dialógus befejezésének az a fordulata, amelyben Szókratész kiemeli, hogy van egy és csakis egy tudomány, amelyről *feltételezhető*, hogy hozzásegít a tudás és a nem tudás megkülönböztetéséhez, de ugyanígy az is feltételezhető, hogy a jó és a rossz megkülönböztetésében van a segítségünk-re. Egy ilyen tudomány azonban távoli célkitűzés csupán.

Egy a témánk szempontjából fontos tanulmányában Vajda Mihály a *Phaidrosz* egyik szövegrészletének az elemzéséből indul ki, azt állítván, hogy „ez a rövidke szöveg Szókratész vagy Plátón – most úgy teszek, mintha kivételesen nem tartanám fontosnak, melyikükről van szó – talán első vallomása arról, hogy mit is tekint fontosnak, amikor filozofál. Az derül ki, hogy a világ mitológikus és tudományos (racionális) értelmezése mellett ugyancsak sajátos szerep jut a filozófiának; a filozófia nincs ugyan megnevezve. Nem esik szó a bölcsesség szeretetéről. A Szókratész számára döntő fontosságú vizsgálódás mint olyan pusztán csak szembe van állítva a dolgoknak mind a mitológikus, mind pedig a tudományos értelmezésével, melyeket Szókratész nem utasít el, nagyon is fontosnak tart, de nem ér rá velük foglalkozni. Szókratész, aki mindig mindenre ráért, egész nap csak az agorán fecsegett, sem a dolgok mitikus értelmezésével, sem a mítoszok »racionális magyarázatával« nem ér rá foglalkozni? Tényleg nem ér rá, mert a filozófia izgatja (hogy az izgatja, azt tudjuk Platóntól, Xenophóntól, Arisztophanésztól egyaránt), amit itt, ebben a rövidke szövegben – röviden szólva – az önismerettel azonosít. »Nekem bizony nincs időm az ilyesmire [említettem már, hogy mire], s ennek oka, barátom, a következő: még arra sem

vagyok képes, hogy – a delphoi felirat értelmében – ’megismerjem önmagamat’, s nevetésnek tartom, hogy amíg ebben tudatlan vagyok, tőlem idegen dolgokat vizsgáljak. Ezért tehát búcsút mondva nekik, elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamát vizsgálom: vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb, és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes jelleg jutott osztályrészéül.« Szókratész, a bölcsesség kedvelője, önmagát vizsgálja. A filozófia szerinte önvizsgálat.”<sup>9</sup>

Teljes mértékben elfogadjuk Vajda Mihály tanulmányának a későbbi (Nietzsche, Fichte, Max Scheler, Nisitani Keidzsi és mások) argumentumaival alátámasztott következtetéseit: valóban, az európai filozófia eredeti szándékait és lehetőségeit tekintve *önismeret* (az kell legyen, mert eszközeit tekintve sem tud más lenni). Az is kétségtelen, hogy az európai filozófia elfordult ettől az alapvetéstől, és más, tőle idegen létezők természetének objektivistá kutatásába fogott, ezzel elidegenedvén önmagától. Az európai filozófia kimondottan önismereti dimenziója azonban mindvégig megmaradt az olyan szerzőknél, mint Szent Ágoston, Pascal, Nietzsche, Kierkegaard – a tudományosság igénye csak az európai filozófia egy részét jellemzi, sajátos kettősségről, kettős irányultságról van tehát szó. Leginkább azt mondhatnánk, hogy az európai filozófia egyik részét kimondottan az önismereti hagyomány, a másikat pedig (a modernitás és a késő modernitás koráét) kimondottan a tudományos igény jellemzi. Ezek a kérdéses irányok azonban korántsem kontingens módon, hanem sokkal inkább egy nagyon is tudatos opció eredményeként vannak kiválasztva. Itt egy tényezőt feltétlenül számításba kell még venni, és pedig azt az *intenciót*, amellyel a filozófia (Arisztotelészről Descartes-on át a klasszikus német filozófia minden képviselőjéig) *tudományos* akart lenni, a filozófia mint sajátos tudomány kívánta önmagát definiálni, jóllehet ez az opció a tárgy sajátos természete miatt mindig is kérdéses volt és maradt. Ugyanis itt a tárgy és a filozófia saját magáról alkotott strukturális elképzelése mindig a legfamiliárisabb viszonyban volt, az egyikből következett a másik. Tanulmányában Vajda Mihály még egyszer visszatért kimondottan Szókratész *Phaidrosz*beli álláspontjának az összefoglalására és jellemzésére a következőkben: „Ha azt akarom eldönteni, hogy szörnyeteg vagyok-e, mint Tüphón, vagy pedig valami szelíd, minden elfogultságtól mentes isteni türelemmel megáldott lény, hát tegyem; de mi közünk van nekünk, másoknak ehhez? Szókratész addig nézheti a köldökét, amíg csak tetszik neki, de nehogy köldöknézése eredményeként bármiről is meg akarjon győzni másokat... No, nem, ezt nem engedhetjük meg, akkor halálra ítéljük. Szókratész odafordulása önmagához – magánügy. Ha azonban ebből az önmagához fordulásból a világot illető ismeretnek egy szokatlan, gyanús módja áll elő, ha nem közös történeteinket meséli tovább, de nem is azokat próbálja egy más nyelvre, egy mindenki számára felfogható nyelvre lefordítani, akkor valami olyasmit tesz, ami kultúránkba nem fér bele. Az önismeret mint a mindenség megismerése helyett tessék a világot egyszerűen csak »a minden emberben természettől fogva egyenlő« »józan ész vagy értelem« fényében vizsgálni!”<sup>10</sup> Ha a mindenség eredendően bennünk van, mert különböző valóságfunkcióinkkal mi magunk hozzuk létre, akkor elsődlegesen ezzel a magunkkal kellene foglalkozni, csak hogy ezt így egészében nem lehet. Az egyik út az, amelyet Vajda Mihály kijelöl, és amelyen a narratíváink összekapcsolása, kommunikatív kicserélése révén létrejött valami közös és értelmes „világ”. (Ez itt eléggé hasonlatos a mediterrán mítoszok és mondák mint eredendő világerőtelmezés strukturális leképezéséhez.) A másik út viszont az analízis volt, azaz hogy milyenek is azok a valóságfunkciók, amelyek a világban való mozgásos benne állással egy működő homeosztázist hoznak létre? Arisztotelész lélekképzési írásai voltak tehát az első áttérés az „objektívizmus” tudományos ideálja felé, mert ugyan

spekulatív összefüggésrendszerben is, de mégiscsak valamilyen metafizikai „lélek” lett az értekezés tárgya, a lélek, ami nem mi magunk vagyunk a rólunk megszülető narratívákban, hanem valami „lélekbjektum”, amit vizsgálni lehet és kell is.

Itt kell megjegyezni, hogy a tanulmányom középpontjában álló Kharmidész-érvelés *nem azonos* „a filozófia – vagy ama bizonyos »vizsgálódás« mint önismeret” állásponttal, amelyet Vajda Mihály fejt ki a tanulmányában (és amelyet készséggel fenntartok), hanem Kharmidész azt képviseli, hogy az önismeret *specifikus tudomány*, amely – ez roppant görögös fordulat – az ember saját fellelt és megtanult képességeihez alkalmazza magát, tehát egyféle *alkalmasság, rávalóság* szempontjából szükséges tudás és útmutatás. (Ezzel Szókratész mint „témavezető”, amint láttuk, alapjában véve egyet is értett.)

A másik dolog, amire a *Phaidrosz* kapcsán feltétlenül ki kell térni, az a *Phaidrosz*-idézetben megjelölt tartalmi elem, amelyet nagyon komolyan kell venni. „Ezért tehát búcsút mondván nekik, elhiszem, amit a hagyomány tart róluk, és – mint az imént említettem – nem az ilyesmit, hanem önmagamát vizsgálom: *hogyan valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb, és jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, aki természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes osztályrészhez jutott.*”<sup>11</sup> Az önismereti filozófiának végül is döntést kell hoznia a tekintetben, hogy az embert egy mindenre képes tűzokádó szörnyetegnek tekinti, avagy valóban embernek, akinek ráadásul rendkívüli szerepet szán az isteniségből és az igazságra való képességből adódó lehetőségei okán. Egy az *anthróposzt* illető végső álláspontot kell tehát létrehozni (vagy inkább egy ilyen – antropológiai – álláspont felé kell haladni a kérdéseinkkel), ami nem is olyan könnyű. A szókratészi problémakijelölés sok felületen érintkezik a görög dráma általános emberproblematikájával. A görög drámában (a mítoszi emberképpel mély összefonódásban) többször megfogalmazódik a törvényi tiszteletében és félelmében jámboran boldoguló ember képe, akinek a magaviseletét megszabják és honorálják is az istenek. Aiszkhülosz *Eumeniszek* c. drámájában Athéné istenasszony ad formát az *em-beri* tartalmának.<sup>12</sup>

A kimondottan önismereti kérdéskörben megszületett Kritiasz-féle válasz azonban további elemzést kíván, és további tanulságokkal jár. Mint már idéztem: „Ha ugyanis valakinek megvan az a tudománya, amely magamagát ismeri, ő magának is olyannak kell lennie, mint annak, ami benne van. Mint amikor valakinek gyorsasága van, gyors, amikor szépsége, szép, amikor tudománya, tudós, amikor pedig valaki önmagának az ismeretét birtokolja, akkor saját magának ismerője lesz.”<sup>13</sup> Itt megint csak arra a kérdésre kell visszatérnünk, hogy a lehetséges önismereti tudomány melletti érvek felsorakoztatása és a kérdés pozitív megválaszolása után (a specifikus önismereti tudomány lehetséges) az önismerés nem általában működik, hanem önismeret azáltal van, hogy az ember bizonyos tulajdonságokat vesz észre önmagában (gyorsaság, szépség). Az önismerésnek van tehát egy analitikus oldala, sőt a logikai sorrendet akár meg is fordíthatjuk: a sajátos tulajdonságaink tudomásulvétele és ezeknek valamiféle összekapcsolása nyomán jön létre az, amit az egészre vonatkozóan (az „éniség”, „önség”) érvényesnek tartunk. Ez a kérdés teoretikus oldala, az, ami a szemlélődésből és a vizsgálódásból származik. A kérdésnek van azonban egy praktikus-konstruktív oldala is, amelynek értelmében megkonstruáljuk önmagunkat a felfedezett és tudomásul vett tulajdonságaink alapján. Voltaképpen ez a formatív része az önismeretnek, az önformálás. Önformálás tehát a felismert és tudomásul vett tulajdonságok alapján lehetséges. Ez a fajta problémafeltevés viszont kétszertelenül az arisztotelészi – főleg etikai – gondolkodás területére viszi a kérdést.

Az önismereti dimenziót gyakran a spirituális lelkigyakorlatoknak a sztoikus filozófiákban meggyökerezett hagyományával és kidolgozott módszertanával azono-

sítják, mely értelmezésnek tág teret ad Pierre Hadot filozófiai munkássága. Az arisztotelészi perspektíva viszont a kérdést a politikai (társas) dimenzióba helyezi, és azon belül is a praktikus oldalt részesíti előnyben. Amennyiben a legfőbb jó teleológiája szerint élő ember az etikai erényei segítségével tudja gyakorolni és megvalósítani a legfőbb jót, annyiban ezeket az erényeket (amelyeknek a tartalma igen gyakran indulati-érzelmi, akarati-intellektuális természetű) ki kell dolgozni és strukturális egészben, rendszerben összefoglalni. Arisztotelész rendszere merőben spekulatív, hiszen amint a *Nikomakhoszi etika* nem egy helyén kifejti, nemcsak arról van szó, hogy egyes célzott erények abban a formában, ahogyan beszél róluk, nem is léteznek, hanem még nevet is kell nekik adni. Itt az egész kérdés a praktikus cselekvés felől van megragadva, és főleg a megfontolás (*buleuszisz*) az, amiben kimondottan egy az egyénben és annak az értelmi képességeiben adott értelmi művelet és döntéssorozat zajlik le.<sup>14</sup> Azonban az egyén sem képes mindig önállóan megfontolni, ezért kell néha tanácsadókhöz folyamodnia. Ez egy igen fontos gondolat, amire ritkán hivatkoznak: „A megfontolásnak pedig olyan dolgok esetében van helye, amelyek leggyakrabban egy bizonyos módon történnek ugyan, de amelyeknél a végső kimenetel nem világos, és olyan dolgok esetében, amelyekben van valami, ami nem teljesen meghatározott. S a nagy kérdésekben tanácsadókat veszünk magunk mellé, mert nem bízunk eléggé magunkban, hogy a helyzetet jól meg tudjuk ítélni” – véli Arisztotelész.<sup>15</sup> A helyzet és az önbizalom konfrontációjában a helyzetnek kell előnyt adni és az önbizalom reális határait felmérni – ez ismét csak önismereti kérdéseket vet fel. Az önbizalom nyilván önismeret alapú vállalképeséget jelent. A görög irodalomban a homéroszi eposzoktól kezdve nagy tere van a tanácsadásnak, tanácskozássnak. Itt természetesen a helyzetelemzésre vonatkozó racionális megoldási elképzelésekről, azok összevetéséről van szó, akárcsak egy hadműveleti terv esetében. Egy kimondottan arisztotelészi motívum kapcsán – a mozgás, amely mindennek oka, bennünk van – megjelennek az ember cselekvési lehetőségeivel kapcsolatos dimenziók is. „Lehetséges pedig az, ami önmagunk által jöhet létre; de persze az, ami barátaink útján történik, bizonyos értelemben szintén saját magunk által megy végbe, mert hiszen a mozgató elv bennünk van.”<sup>16</sup> A lehetőségességnek mint az önmagunk általi generálásnak a felfogása természetesen megerősíti az önmagasággal kapcsolatos perspektívát, noha Arisztotelész Platóntól eltérően messzemenően cselekvésközpontú sematizmust ad, amelyben az individuum valóban inkább egyféle forma, foglalat, kiindulópont. Ami számít, az a pozitív célok érdekében lefolytatott tevékenység és annak a racionális elemzése, majd felépítése. Az arisztotelészi mű későbbiekben kifejtett barátságtipológiáinak értelmében itt természetesen azt is meg kell határozni, hogy milyen barátok azok, akik a cselekvésben *önmagunkként* hatnak. A „barátság mint önmagunk” feltételezésben a társaságnak egy végsőkéig vitt absztrakcióját kell látnunk, amely az önmagasággal kapcsolatos reflexiókat is (erről kevesebbet beszél Arisztotelész), de főleg a cselekedeteket formalizálja, és így determinálja. Másfelől minden társas cselekvés végül is az állami összefüggések rendszerében hat, mert „mindenféle közösség az állami közösség egy részének tekinthető”.<sup>17</sup> Az ember eszközszerűség és célszerűsége végül is az állammal kapcsolatos legfőbb jó által határolt. Ez nagyon fontos megállapítás, mert a célok és az összefüggések tartalmát meghatározza – az ember nem akarhat önmagától és önmagában *akármit*. Az antik önismereti-önformálási elképzelésrendszernek ez a fontos üzenete és érvrendszere.

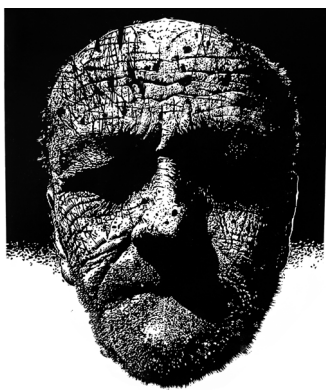
#### ■ JEGYZETEK

1. Karl Jaspers megfogalmazásában: „Die platonische Reflexion auf den Dialog macht bewusst, was für alle menschliche Wahrheit gilt: *Der einzelne findet keine Wahrheit*. Er sucht den andern, dem er mitteilen und mit dem er sich seiner Sache versichern kann. Und zwar müssen im Gespräch je zwei, nicht mehrere zugleich sein.” Karl Jaspers: *Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant*. R. Piper & Co. Verlag, München, 1966. 43.

2. Itt kell megjegyeznünk, hogy az önismeret-önismerés, illetve önismereti tudomány mint filozófiai önmegismerés (vizsgálódás, amelynek tárgya az önmagaságban adott tulajdonságrendszer) kérdéskör a *Kharmidész* érvrendszerét tovább bővíti az apokrif *Első Alkibiadészben*, valamint Plótinosznál (*Enneaszok* V. 3). Mi itt nem kimondottan az önismereti tudomány megalapozhatóságának a klasszikus kérdéskörével kívánunk foglalkozni, ezért ezt a konszokráltn kutatási vonalat itt csak jelezni kívánjuk. Véleményünk szerint ugyanis a kérdésben a legfontosabb nem annak az eldöntése, hogy létezik-e valamilyen metafizikus természetű önmagaság, hanem sokkal inkább az, hogy mely észrevehető, fenomenális tulajdonságok megragadása és azután az ezekkel való foglalkozás az, ami a tulajdonképpeni önismereti dimenziót, de immár az önformálását is jelenti, és amely jól van precizozva a kharmidészi álláspontban.
3. Platón: *Kharmidész*. In: *Összes művei*. I. Európa Könyvkiadó, Bp., 1984. 166c. (Ford. Papp János)
4. „Egyedül tehát a józan ember fogja magamagát ismerni, és egyedül ő tudja majd megvizsgálni, mit tud éppen vagy mit nem, és hasonlóképpen a többieket is ellenőrizni: ki mit tud vagy vél tudni, ha ugyan tud valamit, és viszont miről képzeli, hogy tudja, pedig nem is tudja; mások közül senki sem tudja ezt megtenni. Éppen ebben áll a józanértelműség, a bölcs józanság és az önismeret: tudni azt, hogy mit tudunk és mit nem.” Uo. 166e–167a.
5. Uo. 169e.
6. A kérdésnek több tanulmányt és a *Kharmidésznek* külön monográfiát szentelő Marie-France Hazebroucq a következőképpen foglalja össze a kharmidészi álláspont lényegét egyik tanulmányában: „Szókratész elutasítása azzal kapcsolatban, ahogyan Kritiasz problémátlanul kíván áttérni az egyik fogalomról a másikra, elsősorban az *önismeret tudományának* a fogalmához kapcsolódik. Ez lenne a tudományok tudománya és minden tudomány tudománya is. Ennél fogva a *Kharmidészben* válasz nélkül marad, hogy mi is lehetne az önismeret tudománya. A szöveg (165e) maga azt sugallja, hogy az önismeretként felfogott *szóphrosziüné* (*épisztémé heautu*) nagyon is az etimonjából meríti a tartalmát: ez a gondolkodás fenntartása, az intelligencia. Az intelligencia moderálása az igazság lesz, amely akkor tölti be a hivatását, ha erre a lélek alkalmas, és akkor alkalmas, ha maga ésszerű lesz. Hivatását csakis akkor tölti be, ha nem annyira önmagára reflektál, hanem sokkal inkább az ésszel felfoghatóra, mindarra, amit a közös vizsgálódásban feltárhat. Szókratész kérdései külön is e moderáció meghatározására szolgálnak.” Marie-France Hazebroucq: *La connaissance de soi-même et ses difficultés dans L'Ennéade V, 3 et le Charmide de Platon*. In: Monique Dixsaut( dir.): *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Librairie Philosophiques J. Vrin, Paris, 2002. 107–132. 112.
7. Platón: i. m. 169e.
8. Uo. 172a.
9. Vajda Mihály: *Önismeret és filozófia*. Többllet 2011. 7. sz. 145–153. 146.
10. Uo. 152.
11. Platón: *Phaidrosz*. In: *Összes művei*. II. Európa Könyvkiadó, Bp., 1984. 230a. (Ford. Kövendi Dénes) Kiemelés tőlem – E. P.
12. „Halld, Attikának népe, hogy mit rendelek, / midőn először ítélsv vérontás felett. / Ezentúl is legyen meg Aigeusz népe közt / az ítélő bírák tanácsa mindig is / ez Arész Dombon, hol az Amazón-sereg / tábort ütött, mikor Thészeuszra bosszusan / kiszállt s a várral szembe várat épített, / ez új magastornnyút tornyozta szembe föl, / s Arésznek áldozott, s e sziklát épp ezért / Arész Dombjának hívják – itt a tisztelet / s a véle testvér félelem megóvja majd / a vétkezéstől éj s nap a polgárokat, / ha ők maguk nem másítják törvényeim; / ha rút vízekkel és izzappal szennyezed / a tiszta forrást, nem lesz benne már italt. / Fejetlenség ne légyen és ne szolgaság / tisztelt népem szemében, én így rendelem, / s a félelmet se vessétek ki teljesen: / ki jámbor ember, hogyha semmitől se fél? / A törvényt félve tiszteljétek, jámborul, / s e város üdve és e föld bástyája lesz / a számotokra, mint amilyen nincs senkinek, / szküthák között sem, sem Pelopsz vidékein. / E meg nem vesztegethető tanácsot itt, / e hajthatatlan tiszteset, mely szunnyadók / fölött örökkön éber őr, fölállítom. / Idáig terjesztetem én intelmemet / polgárainnak mindörökre: keljetek, / bírák, föl immár, mind kövecskét fogjatok, / s az esküt félve, döntsetek. Ennyi volt szavam.” Aiszkhülosz: *Eumeniszek* 681–710. (Ford. Devecseri Gábor)
13. Platón: *Phaidrosz* 169e.
14. Az arisztotelészi megfontolásláproblematikával behatóan foglalkozik Steiger Kornél *Az arisztotelészi proaireszisz fogalmáról* c. tanulmányában <http://phil.elte.hu/OKozep/TanSzem/SteigerProaireszisz10feb9.pdf> (Utolsó letöltés 2015. 01. 12.)
15. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós) Európa Könyvkiadó, Bp., 1997. 1112b.
16. Uo. 1112a.
17. Uo. 1160a.

VERESS KÁROLY

# ISMÉTLÉS ÉS EMLÉKEZÉS



...az autentikus ismétlés mindkét irányban hat. Nemcsak a képmásban valósul meg a mintakép megisméltése, hanem a mintaképben is benne rejlik a képmásként való megisméltelhetősége.

*Az ismétlés és az emlékezés ugyanaz a mozgás, csak ellenkező irányban, mert amire emlékezünk, az volt, vagyis visszafelé megisméltődik; a tulajdonképpeni ismétlés ezzel szemben előre emlékezik.*

SØREN AABYE KIERKEGAARD

**P**latón *Timaiosz* c. dialógusának első lapjain Szókratész a többi résztvevőt egy előző beszélgetésükre emlékezteti, amikor vendégül látta őket, és kifejtette előtük, hogy „milyen és miféle emberekből álló állam” látszana neki „a legjobbnak”.<sup>1</sup>

Anélkül, hogy megisméltelné a hivatkozott államkonceptiót, Szókratész egy különleges vágyat ébresztő hiányérzetének is hangot ad vele kapcsolatban: „Ez az érzésem valami afféléhez hasonlít, mintha valami szép élőlényeket szemlélve – melyek festve vannak, vagy igazán élnek, de mozdulatlanok – arra vágyna, hogy mozgásban szemlélhesse őket.”<sup>2</sup> A résztvevők emlékezetében felidéződő – és a korábbi beszélgetés során feltételezhetően helyesnek vélt – elgondolásról most váratlanul kiderül, hogy mindaddig üres, mozdulatlan képnek tűnik, melynek igazságát semmi sem támasztja alá, amíg nem feleltethető meg egy valóságosan létező államnak, illetve amíg nem egy valóságos állam életében ismerhetünk rá erre a képre.

Szókratész tudatában van annak, hogy nem könnyű az elgondolható „legjobb” államra példát – azaz valós történetet – találni, mivel a különféle történetek csak utánpótlásai a valóságnak, elbeszélők pedig hajlamosak arra, hogy a saját városuk tör-

Részlet a *Ritmus és ismétlés* című konferencián (Interdiszciplináris párbeszéd III. Bolyai Társaság – BBTE, Kolozsvár, 2014. november 7–8.) megtartott előadásából.

ténetét mondják el, hiszen „az utánzók népe azt utánozza legkönnyebben és legjobban, amilyen körülmények között nevelkedett; ami pedig neveltetésünk körén kívül esik, azt tettekben is nehéz, de szavakban még nehezebb utánoznunk”.<sup>3</sup> Beszélgetőpartnereit – akik most őt látják vendégül – Szókratész mégis arra kéri, hogy – viszozva „a beszédek vendégajándékát” – találjanak egy olyan történetet, amely a „legjobb” államot valóságosként mutatja be. A felkérésnek eleget téve Kritiasz a gyermeki emlékeiből felidéz egy történetet, amelyet az ugyancsak Kritiasz névre hallgató nagyapjától hallott, akihez számos közvetítésen keresztül jutott el a történet a hét görög bölcs egyikétől, Szolontól, akinek viszont egy agg egyiptomi pap mesélte el Szaisz városában, abban a városban, ahol Athéné egyiptomi megfelelőjét imádják, és lakói úgy tartják, hogy ősi rokonságban állnak az athéniakkal. A kilencezer évvel korábbi időbe helyezett történet maga is a hajdani athéniakról szól, „a legnagyobb és méltán legnevezetesebb tettről”,<sup>4</sup> amit a város véghezvitt, arról, hogy a korabeli Athén sikeresen szembeszállt az Atlantisz szigetén berendezkedett, világalomra törekvő hatalom hódítási kísérletével, megvédve a Héraklész oszlopain belüli régió, azaz a Földközi-tenger körüli világ szabadságát. Szolón maga is, akit rendkívüli költői képességei dacára a körülmények mégiscsak meggátoltak abban, hogy írásban rögzítse a hallottakat, élőszóban adja tovább a régi athéniak dicső cselekedeteire *emlékeztető* történetet, amely „az idő s a benne szereplők elmúlása folytán”<sup>5</sup> oly hosszú ideig nem juthatott el a későbbi nemzedékekhez.

Úgy tűnik, a beszélgetőtársak különleges helyzetbe kerülnek. Athéniakként ők sem tesznek mást, mint az „utánzók”, akikre Szókratész hivatkozik: a saját városuk történetét mondják el. Mégis, a történet, amely szóba jön, kerülőutakon jut el hozzánk a régmúlt időkben, miközben a valóság és a történet viszonya megfordul: nem a saját megélt valóság tapasztalatukat formálják történetté, hanem a történet válik számukra a legjobb államról kialakított koncepciójukat alátámasztó/igazololó valósággá, s ennél fogva az elgondolásukat a valóságba átültető „legjobb” állam – amennyiben a saját életkörülményeik között lehetséges lenne létrehozni ilyesmit – nem lenne más, mint éppen a történet utánzása.

A platóni párbeszéd első felének mégsem e történet elbeszélése a tényleges tétje, hisz az eseményekre való utalás alig néhány mondatra szorítkozik, hanem a *jelenben* (Szolón jelenében, Szókratész–Platón jelenében) élő athéniak és az eredeti esemény közötti kapcsolat természetének a megvilágítása – két nézőpontból: az egyiptomi írástudó *bölcs* és a jó állam ideáját kutató *bölcsességkereső* görög gondolkodó nézőpontjából.

Amikor Szolón az egyiptomiak előtt felvázolta a városuk általa ismert történetét, az egyiptomi bölcs nem kevés iróniával állapítja meg, hogy „ti görögök mindig gyermekek vagytok, öreg görög pedig nincs is”, majd magyarázatként hozzáfűzte: „Mindnyájan ifjak vagytok lelkileg: mert nincs lelketekben ősi hagyományon alapuló régi meggyőződés, sem időtől szürke ismeret.”<sup>6</sup> Ennek okát abban látja, hogy az események írásbeli rögzítése és megőrzése hiányában a görögök mindig csak a legkésőbbi történésekre emlékeznek, és a korábbiak emléke egybemosódik azokkal: „egyetlen özönvízre emlékeztek, noha előzőleg már sok volt”;<sup>7</sup> továbbá a természeti és történelmi katasztrófák következtében ennek az emlékezetnek a folytonossága is minduntalan megszakad, s így rejtve marad előttük, hogy ők maguk kiktől származnak és kicsodák. Így nem tudjátok – mondja az egyiptomi pap Szolónnak –, „hogy a legszebb és legkiválóbb emberi faj a ti földetekben született, és onnan származol te is és egész mostani városotok”.<sup>8</sup> Azaz az írásbeliség hiányában a későbbi görögök „nem tudják”, hogy ami elődeikkel és velük történt/történik: *ismétlés*, sorozatos ismétlődése az eredeti történetnek; rejtve marad előttük, hogy a később megélt tapasztalatok ismétlődő *hasonmásai* egy ősi *mintaképnek*.



Szókratész–Platón nézőpontjából viszont az az előfeltevés érvényesül, miszerint a képmás és a mintakép közötti különbség tekintetében „a beszéd rokon jellegű azzal, amit kifejt”.<sup>9</sup> A mintaképről, vagyis „az állandó, szilárd és ésszel beláthatóról” szóló beszéd „maga is állandó és megdönthetetlen jellegű – amennyire csak lehetséges és elérhető, hogy a beszéd megcáfolhatatlan és megdönthetetlen legyen; e tekintetben nem szabad semmi kívánnivalót hagynia –, az pedig, amely a képmásról szól, amely annak mintájára formáltatott, csak valószínű, tárgyával arányosan: mert ahogyan aránylik a keletkezéshez a lét, úgy viszonylik a hiedelemhez az igazság.”<sup>10</sup>

A mintakép és a képmás viszonya Platónnál két véglet között mozog: a mozdulatlan, tökéletes létezés és a mozgásban-keletkezésben levő tökéletlen érzéki-tapasztalati világ; az időtlen örökkévalóság és a véges időbeliség; a hiteles valóság és a látszat; az igazság és a vélekedés; a megalapozott értelmi belátás és a valószínűséggel közelítő érzéki bizonytalanság között. A képmás a mintakép *ismétlése*. Az egyik végleten, amelyen a képmás és a mintakép egybeesik, ugyanannak az ismétlődése folytán a tökéletes létezés és a tisztán belátható és megalapozható értelmi igazság örök, mozdulatlan, változatlan állapotával találkozunk; a másik végleten, ahol a képmás már semmiféle ismétlést sem tartalmazza a mintaképnek, a valótlan, tisztán látszatszerű tökéletlen létezéssel, érzéki bizonytalansággal és valószínűtlen vélekedéssel találkozunk. Mindkét véglet az ismétlés határeset. A kettő közötti skálán viszont az ismétlés közelítő-távolító *játéka* közvetít a mintakép és a képmás között. A tapasztalati világunk mindenkor szűkülő-táguló játékerét az ismétlések ritmusa rajzolja ki a tökéletes és örökkévaló létezés és a véges, időbeli mozgásban és keletkezésben-elmulásban levés, a tisztán belátható igazság, szépség és jóság, valamint a többé-kevésbé bizonytalan valószínűség között. A gondolkodás és a beszéd minél pontosabban közelíti meg a helyesen megválasztott mintaképet, annál inkább eltalálja az igazságot és a bizonyosságot.

A Szolóntól származó történet befejezése után Kritiasz így szól Szókratészhez: „S mikor te tegnap az államról és polgáiról beszéltél, és leírtad őket, elcsodálkoztam, visszaemlékezve arra, amit most beszéltem el. Mert észrevettem, hogy a sors játéka folytán sok mindenben összetalálkoztál azzal, amit Szolón mondott.”<sup>11</sup> Vagyis a Kritiasz által felidézett történet és a Szókratész által gondolati síkon kimunkált állam és polgárai ugyanazon mintaképnek egymással találkozó és egybeeső képmásai. Az egyiptomi írástudóknak köszönhetően rögzített, az *írott emlékezetben* változatlan igazságként fennmaradt történet és a szókratészi *helyes gondolkodás* útján képződő értelmi belátás tapasztalati megjelenítése – valóságba való áttétele – mintakép és képmás egyazon egységében találkozik. A helyes gondolkodás útján gyakorolt *anamnészisz* – a jó államról és polgáiról alkotott szókratészi elgondolásban az eredeti mintakép felidézése és megismétlése – éppoly valós kapcsolatot teremt a mai athéniak és a hajdani athéniak – „nyomaveszett őseink, akiket a szent iratok szava tárt fel előttünk”<sup>12</sup> – között, akárcsak az *írásos emlékek*, s lehetővé teszi, hogy a mai athéniak a felidézett őseikben magukra ismerjenek, hozzájuk hasonló módon cselekedjenek és szervezzék meg az államukat, illetve hogy a hajdani athéniakról „mint valódi athéni polgárokról” beszélhessenek.<sup>13</sup> „A polgárokat s a várost pedig – mondja Kritiasz –, melyet tegnap mítoszként fejtegettél előttünk, most áttéve a valóságba, azt gondoljuk, hogy a mi városunk s a polgárok, akiket kigondoltál, a mi valóságos őseink, azok, akikről a pap beszélt. Teljes összhang lesz köztük, és nem lesz hamis az az állításunk, hogy ők azok a polgárok, akik hajdan éltek.”<sup>14</sup> Ennek az ismétlés által hordozott egybeesésnek az alapján állapíthatja meg Szókratész, hogy a jó államról és polgáiról általa felvázolt elbeszélés esetében „nem költött mítoszlól, hanem igaz történetről van szó”.<sup>15</sup> Ezzel visszautal arra, amit Kritiasz az általa elmondott történettel kapcsolatban már az elején megállapított: egy nagyon különös történetet fog

elmondani Szókratésznek, „amely azonban teljesen igaz, mint a hetek legbölcsebbike, Szolón mondta egykor”.<sup>16</sup> Menetközben viszont az is kiderül, hogy az egyiptomi bölcs által elmondott történet nem az elbeszélők szavahihetősége (és Szolón bölcsesége) folytán igaz, hanem az írásbeli átörökítés folytán; mint ahogy a továbbiakban arra is számos utalás történik, hogy az írottak alapján felidézett történet hiteles visszaadása/továbbítása szóbeli úton Szolóntól Szókratészig igencsak próbára teszi a történetmondók emlékezetét. Kritiasznak magának is, annak ellenére, hogy még gyermekfejjel hallotta – és az időskori emlékezet sokkal világosabban és megbízhatóbban emlékezik vissza a gyermekkorban hallottakra, mint a későbbiekre, mivel a gyermeki emlékezet olyan, „mintha lemoshatatlan viaszfestéket égettek volna belé”<sup>17</sup> –, az eltelt idő emlékezetgyengítő/-romboló hatása következtében előbb felidézési gyakorlatokat kellett végeznie ahhoz, hogy az igazságnak megfelelően adhassa elő Szókratésznek a történetet.

Platón szándéka kettős. Az emlékezés működését és folyamatát két oldalról világítja meg, s így két módját tárja fel: a valóság és igazság *metafizikai* egységét megvalósító *anamnésziszt*, valamint az eredeti történés és az elbeszélte történet egységét az írásbeli átörökítés és megőrzés révén megvalósító *történeti emlékezetet*. A helyes gondolkodás útján feltárt igazság és az írásban rögzített igaz történet egyaránt a mintaképet juttatja érvényre. Mintakép és képmás, valóság és igazság egymásba áttevődő, átjátszó hasonmásokként a múlt-jelen-jövő összefüggései mentén *nem linearizálható* időtlen egységet alkotnak. Minden tapasztalatilag-érzékileg felmerülő időbeli távolságot a mintakép és képmás között ez a szoros egymáshoz tartozás magába szippant. Az *anamnészisz* útján történő visszaemlékezés a *metafizikai* egybeesésüket, az írás általi rögzítettség útján folytonossá váló emlékezet a *történeti* egybeesésüket teremti meg. Ezen a ponton a metafizikai igazság és a történeti igazság találkozása és egyazon megalapozottsága mutatkozik meg ebben az egységben.

De csak ezen a találkozási vagy metszésponton mutatkozik meg az egybeesés. Bár az ismétlés az emlékezés mindkét dimenziójában szervesen jelen van, de eltérő szerepet játszik. Addig, amíg az *anamnészisz* esetében a mintaképet és a képmást közelíti egymáshoz, és ideális esetben felszámolja a köztük fennálló távolságot és különbséget, az írásbeli emlékezet esetében a mintaképet és a képmást éppen hogy egyre fokozottabban elkülöníti és eltávolítja egymástól. Ez összefügg azzal, hogy az autentikus ismétlés mindkét irányban hat. Nemcsak a képmásban valósul meg a mintakép megismétlése, hanem a mintaképben is benne rejlik a képmásként való megismételhetősége.

Ennélfogva a mintakép megismétlése a jó államról való elgondolásként, illetve az elbeszélte történetben megrajzolódó – az igazságkereső gondolkodó és a mai athéniak cselekedetei számára egyaránt példát szolgáltató – képmásként nemcsak *vissza*, hanem *előre* emlékezés is egyben, de más-más értelemben. Az *anamnészisz* oly módon jelent *vissza*-emlékezést a gondolkodás útján, hogy a mintakép megvalósulása irányában *előre* emlékezik. Arra irányul, hogy az eredetire való visszatekintés módján és a kortárs vélekedéseknek az ellehetetlenítése által, az eredetivel való szembeállításuk révén a kortársak előtt feltárja és hitelessé tegye, ennélfogva pedig követendőként és megvalósíthatóként mutassa fel az eredetit, és egyedüli hiteles valósággá változtassa az emlékezetet. Ezért az *anamnészisz* során megvalósuló hiteles ismétlés az igazság és valóság tiszta metafizikai egybeesése *irányába* hat. Ugyanis az elgondolható legjobb állam – a mintakép valósággá válása – a megvalósítás *előtt* áll. Hiszen ha valóságosan már létezne vagy létezett is volna valaha, akkor mi értelme volna azon töprengeni, hogy milyennek kellene lennie a legjobb államnak? Ezzel szemben az írás eleve *előre* tekint, értelme abban áll, hogy a későbbiek emlékezetébe idézze az eredetit, azaz későbbi emlékezetté változtassa a kezdeti valóságot. A későbbi-

ek az írott történet alapján vissza-émlékeznek a valaha megtörtént valóságra, amelyvel már – éppen az írásnak köszönhetően – nem azonosulnak. Ily módon az írásbeliségen alapuló emlékezés az eredeti történet (a mintakép) és az elbeszélt történet (képmás) kezdeti egybeesésétől az eltávolodásuk/elkülönbözőződésük irányába hat. Az írás az, amely, miközben egyre távolabb tolja az (írott) emlékezetet az eredeti eseménytől, a képmást a mintaképtől, az elkülönülő egységük köztes terébe beengedi az *időt*, a sokféle keletkezésnek és elmúlásnak ezt a bizonytalan létezési módját, amellyel szemben a mintakép és a képmás egymáshoz tartozásának a történeti igazságban nem marad más alapja, mint maga az írás. A metafizikai és a történeti igazság gyökérzete tehát közös, de szerkezetük és megalapozásuk tekintetében egymástól távolodó tendenciát mutatnak.

Hasonlóképpen ellentétes előjelű a kétfajta emlékezetnek a felejtéshez való viszonya is. A valóság és igazság metafizikai egységét megszilárdító *anamnészisz* egyúttal egyre fokozottabban eltávolítja ezt a szilárdnak, mozdulatlanak és időtlennek tűnő egységet a mozgásban-keletkezésben-elmúlásban levő, az időben zajló tapasztalati történetéstől, miközben a felejtés körébe utalja a gondolkodás és a tapasztalat, az igazi valóság és a valószínűség között keletkező távolságot. Ezzel szemben az írásbeliségen alapuló emlékezet egyre inkább háttérbe szorítja és feledésbe meríti a valós mintaképet, s eközben a mintakép ismétlődéseiként keletkező képmások mindinkább közelebb kerülnek az időnek kitett tapasztalati történéshez.

A szóbeli emlékezethez való viszonyuk is eltérő. Az *anamnészisz* közelebb áll a szóbeli emlékezethez, ami a gondolkodás és a beszéd, illetve a beszéd és a mintaképet hordozó történet fentebb jelzett egymáshoz tartozásán alapul. De az *anamnészisz*t szolgáló szóbeli emlékezetnek különleges megőrzési és felidézési technikák kifejlesztésére, bejáratására van szüksége ahhoz, hogy az ismételten előadott történet igazsága megőrződjön. Az írásbeliségen alapuló emlékezet – amint az egyiptomi pap hozzáállása is jelzi – elégtelennek minősíti és erőteljes kritikával illeti a szóbeli emlékezetet, két szempontból: egyrészt külső tényezők hatására a folytonossága megszakadhat; másrészt a szóbeli ismétlések a különféle történeteket a hasonlóságok mentén hajlamosak egybemosni, azonosítani s az ezekkel járó tér- és időbeli különbségeket eltüntetni. A szóbeli emlékezet az ismétlések révén mintegy elnyeli, úgy szólván fekete lyukként magába nyeli a valóságos történetést.

Platón opciója az emlékezet két módja vonatkozásában erőteljesen körvonalazódik. Egyértelműen előtérbe helyezi a *bölcsességkereső anamnészisz*t, amelyben a mintakép hiteles ismétlésére törekvő képmás a gondolkodás útján még közvetlen értelmi kapcsolatot létesíthet a mintaképpel. Ez a filozófia szándékainak is a leginkább megfelel, mivelhogy a helyesen gyakorolt gondolkodás vissza(rá)talál a mintaképhez(re), mint ahogy az élő tapasztalati valóságot is – megtisztítva az alapítalan vélekedésektől – a mintaképhez közelítheti. Bár ez utóbbinak a korlátait sem ajánlatos szem elől téveszteni, vagyis azt, hogy „emberek vagyunk, úgyhogy ezekről a dolgokról a valószínű elbeszélést elfogadva, azon túl nem szabad kutatnunk”.<sup>18</sup> A bölcsesség írásban történő rögzítéséről és megőrzéséről viszont Platón úgy vélekedik, hogy a képmást a mintaképről leválasztja, eltávolítja tőle, és a valós történéshez képest pusztá emlékképpé, nyommá, pusztán a jelek világában tovább élő történet-té, „mítosszá” változtatja.

Mindazonáltal Platón számára az írás és az írásbeliség nemcsak egy nyílt vagy rejtett kritikával illetendő, elmarasztalendő és háttérbe szorítandó alternatíva a szóbeli hagyománnyal szemben. Platón vállalkozása azáltal válik teljessé, hogy az *anamnészisz*re alapozott metafizikai egység nagy ívű felvázolása az írásbeliségre és az írott emlékezetre alapozott, hasonlóképpen nagy formátumú *dekonstrukcióval* párosul. Az írás nemcsak hogy jelekben/nyomokban rögzíti, linearizálja és térben és

időben kiterjeszti a történetet a mintakép és a képmás, a valóság és a fikció, az igazság és a mítosz egyre távolabbra eső végpontjai között, hanem helyet ad a valós történet közeli-távolító mozgásának, az ismétlődések változó ritmusának, az azonoságok különbözőségekként való fellazulásának/feloldódásának is. Más szóval az írás és az íráson alapuló emlékezet *dekonstruál*, azaz – a szó leghitelesebb értelmében – rétegekre bont. Nemcsak a szóbeli emlékezet egymásba csúsztatott történeteit dekonstruálja a különbözőségek mentén, hozzáférhetővé téve a más-más időben lerakódott tapasztalati rétegek különbségeit, hanem dekonstruálja valóság és igazság metafizikai egységét, azáltal, hogy a történet rétegeiben utat nyit a megélt tapasztalati történések és hozzájuk tartozó igazságtörténések különbözőségei, sokrétűsége, dinamizmusa felé.

Mindez akkor válik jól beláthatóvá, ha együtt olvassuk a *Timaios* és a *Kritiasz* c. dialógusokat. Addig, amíg a *Timaios*ban inkább a szóbeli hagyomány dekonstruálása állítódik előtérbe az írott emlékezet irányából, a *Kritiasz*ban már a tartalmát alkotó metafizikai egység dekonstrukciójának a horizontja is kirajzolódik. Itt merül fel a kérdés, hogy az Atlantiszon szerveződött nagy hatalom mi okból indított támadást más népek, köztük az athéniak ellen. Platón kifejti, hogy Atlantisz királyainak az egymás közti hatalmi viszonyát Poszeidón rendelkezései szabták meg, amelyek a hagyomány, valamint a templomában egy oszlopra vésett felirat és eskü formájában szabályozták az eredeti alapító történethez, a mintaképhez való viszonyulásukat azoknak az ismétlődő rítusoknak a formájában, amelyeket az isteni előírásnak megfelelően időről időre rendszeresen megtartottak. Az eredeti mintaképpel tehát valójában csak az íráson mint *képmáson*, illetve az írás szabályozta *rítusokon* mint a *képmás képmásain* keresztül érintkeztek. „Sok nemzedéken át – mondja Platón –, amíg az isten (Poszeidón) természete elég erős volt bennük, engedelmessé váltak a törvénynek és jó barátságban éltek a velük rokon isteni világgal.”<sup>19</sup> De ahogyan telt az idő, a mintakép távolodott és halványult, a rituális képmások feltételezhetőleg kezdtek egyre jobban eltérni az isteni előírástól, mind közelebb kerülve az emberi természethez, utat engedve a törekvéseinek. „De midőn az isteni rész tünedezett bennük, mert gyakran és sok halandó elemmel keveredett, s túlsúlyba került az emberi jelleg, nem tudva már jelen javaikat elviselni, elkorcsosultak, s éles látású ember szemében bizony hitványnak látszottak, hiszen legbecsesebb értékeiket elvesztették.”<sup>20</sup> Az erények addigi feltétlen tisztelete helyett elhatalmasodott rajtuk az igazságtalanság, kapzsiság és hatalomvágy.

De mégsem tudjuk meg, hogy a más népek elleni támadásnak mi volt a kiváltó oka, mivel azon a ponton, hogy Zeusz készülődni kezd a zavarossá vált helyzet rendezésére, a dialógus megszakad. Platón, miután felvázolta az isteni mintától az emberi természet felé való eltávolodást – s jelképesen az igazság és a valóság metafizikai egységének az elszakadását, e kettő elkülönződését –, amelyben az írás és a rítus fontos közvetítő szerepet játszik, és megrajzolta az ezzel járó *hanyatlás* perspektíváját, abbahagyta az írást, és többé nem folytatta.

Végül, a *Timaios* és a *Kritiasz* dialógusok egybeolvasása során az is nyilvánvalóvá válik, hogy maga az eredeti és isteni *mintakép* is dekonstruálódik. A legjobb államra nincs valóságos múltbeli példa, akármeddig is menjünk vissza a történelemben. Minden újabb emlékezési-ismétlési kísérlet *próbálkozás*, amely közelebb visz a mintaképhez, vagy éppenséggel eltávolít attól. Maga a mintakép e kísérletek ismétlődései révén konstruálódik és dekonstruálódik folyamatosan. Ezért a történet egészének nincs sem valós előzménye, sem határozott kifejlése. Hiszen a *Timaios* nem a jó állam mintájának a tényleges megalkotásával indul, hanem egy ilyen irányú bölcsességkereső tevékenységre való visszaemlékezéssel, Szókratész rövid, tömör emlékeztetője alapján; a hajdani athéniak által végrehajtott, a későbbiekben mintaképpül

szolgáló, kiváló tett mikéntjéről és elkövetőiről sokkal kevesebb szó esik, s az is csak utalásszerűen, mint a rá való visszaemlékezés mikéntjéről; és végül, a *Kritiasz* végén a kiváltó ok is homályban marad, holott a valósággal tökéletes egységet alkotó igazság csakis ebből lenne levezethető, illetve ebben lenne megalapozható.

Tehát nincs eredeti elbeszélés, csak egy visszaemlékezésbe foglalt ismétlés, nincs valós történés sem, csak az emlékezés során ismétlődő történet, és nincs eredeti oka sem a valós történésnek, hacsak nem éppen az eredetitől való eltávolodás lenne az. Az eredetinek és a valósnak csak a történetben fellelhető *nyoma* van, amelyet a *nyom nyomaként* továbbít a történet mindazok felé, akiket *megszólít*.

#### ■ JEGYZETEK

1. Platón: *Timaios*. In: *Összes művei*. III. Európa Könyvkiadó, Bp., 1984. 17c. (Ford. Kövendi Dénes)
2. Uo. 19b.
3. Uo. 19d–e.
4. Uo. 21d.
5. Uo.
6. Uo. 22b–c.
7. Uo. 23b.
8. Uo.
9. Uo. 29b.
10. Uo.
11. Uo. 25d–26a.
12. Uo. 27b.
13. Uo.
14. Uo. 26c–d.
15. Uo. 26e.
16. Uo. 20d.
17. Uo. 25c.
18. Uo. 29d.
19. Platón: *Kritiasz*. In: *Összes művei*. III. Európa Könyvkiadó, Bp., 1984. 120d–e. (Ford. Kövendi Dénes)
20. Uo. 121b.



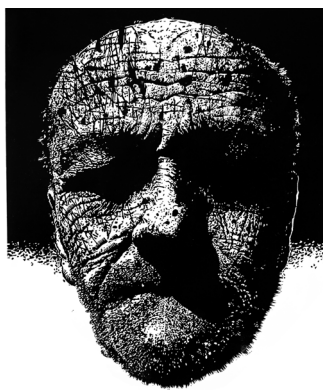
CSEHY ZOLTÁN

# SZERENÁD, BARLANG, POÉTIKA

Platón és Arisztotelész a modern  
és a kortárs zenében – nyomok és futamok

## A keréknyom-paradigma

■ A zeneművészet alapjában véve tapintatlan művészet. Láthatatlan, csak hozzávetőlegesen leírható és még kevésbé magyarázható eszközökkel veszi birtokba a pszichét, közvetlenül támadja meg, elbűvöli vagy lefegyverzi, felháborítja, zavarba hozza, megindítja vagy kilátástalanságba taszítja. Az ember pedig ül a koncertteremben, és visszafogja magát, holott ekkor már legkisebb rezdülése, sőt a lélegzetvétele sem a sajátja, a testet ekkor már a zene irányítja: ami a sajátunk marad, az az udvarias önkorlátozás, abbéli igyekezetünk, hogy „méltóságunkat” megőrizve lehetőleg belül maradjon az, ami kívánczik, vagy a legszívesebben diszkrét gesztusokban öltene testet. Ez ugyanúgy érinti a jelentés-tulajdonítás intellektuális játékát, e játék folyamatos metamorfózisait, mint annak (főként) kontrollálatlan ösztönösségét, mely lényegében a merő hedonista kiszolgáltatottságról szól, vagy jobban mondva az átengedésről, a behódolásról, az alárendelődésről, bizonyos értelemben az érzékiség csábításáról. Ez nem jelenti azt, hogy nincsenek belső lázadások, ellenszegülések, de itt alapvetően csak küzdeni lehet a felülmaradásért, a hatalom gyakorlásáért, itt vagy „gyöngéden” (közös ráhangolódással) tesznek magukévá, vagy egészen egyszerűen meg fognak erőszakolni. Elmesélni vagy leírni nem tudjuk, mi történt, történik velünk. Minden „szövegtelen”, azaz nem vokális zene saját történetet írat velünk, saját mentális térkép megalkotására kényszerít, még akkor is, ha a zeneszerzőnek van egy saját sztorija, vagy valakinek a sztoriját szeretné elmesélni.



...az irodalmi és a zenei értelmezése egyazon dolognak csak párhuzamosan kísérelheti egymást, a keréknyom szélessége örökre megőrzi a távolságot a keréknyom egyik és másik széle között.

Leonard Bernstein *Serenade after Plato's Symposium* című hegedűversenye legálbbis ezt ígéri. A zeneművet, ahogy Bernstein maga írja, „Platón elbűvölő *Lakomá-*jának újraolvasása ihlette”.<sup>1</sup> Platón nemcsak a zeneszerző Bernsteinre ihlette, hanem az író Bernsteinre is: *Képzeltbeszélgetések* című dialógusai Platón szellemét és technikáját idéző szellemi csemegézések. A *Férfiak egymás közt a Sziklás-hegységben* című beszélgetésben az irodalmi és a zenei gondolkodás csap össze. A Lírai Költő szerepében Bernstein azt mondja: „a szavak eredeti funkciója az ábrázolás, és átlátszóak, a hangjegyek funkciója pedig eredendően absztrakt, és nem átlátszóak. Továbbá, ahogy a szavak el tudnak térni ettől az eredeti funkciótól egy közepes kvázi-absztrakció irányába, mint például Joyce-nál, ugyanígy a zenei hangok is képesek eredeti természetüktől eltérni a fogalmi jelentés területe felé, mint például a programzenében, zenedrámában, háttérzenében és így tovább.”<sup>2</sup> Ez a különös határterület lehet mindenfajta irodalmias zenei interpretáció mentsvára is. Ám érdemes idézni Bernstein keréknyom-hasonlatát is: az irodalmi és a zenei értelmezése egyazon dolognak csak párhuzamosan kísérheti egymást, a keréknyom szélessége örökre (épp a „származás súlyos atavizmusa miatt”) megőrzi a távolságot a keréknyom egyik és másik széle között.

## Lakoma és szerenád

■ A szerenád a leggyakrabban „hódolati” zene: Bernstein műve is az, hiszen Platón géniusza előtt tiszteleg, illetve maga a szerelem előtt, ám elbeszélés és analízis is. Annak az elbeszélése, ami elbeszélhetetlen, és annak a szerelmi mánornak a szóra bírás kísérlete, melyet tulajdonképpen létével valósít meg. A szöveg nyomvonal-széléről továbbra sincs átjutás a zene nyomvonal-szélére. Bernstein megbontja a tényleges platóni sorrendet, de a narráció messze nem töredékes: Phaidrosz (178a–180b), Pauszaniász (180c–185c), Arisztophanész (189c–193e), Erüximakhosz (185e–189a), Agathón (194e–197e), Szókratész (201d–212c), Alkibiadész (215a–222b). Ugyanakkor külön poén, hogy Bernstein megoldása az eredeti intenciót érvényesíti, hiszen Pauszaniász után Arisztophanésznek kellett volna következnie, ám a komédiaköltőt „csuklás fogta el, és nem bírt beszélni” (184d). Bernstein egy gyűrűs szerkezetet munkál ki: az első és az utolsó tételt két-két karakternek engedi át, az ötelemű kompozíció magvába pedig egy másfél perces, hivalkodóan kurta scherzót illeszt, mely az *Erüximakhosz* tételcímet viseli. Ez a felelő, ideges zene végtelenül humoros fricska a tudományos megközelítésmódnak, hiszen Erüximakhosz Platónnál az orvostudomány maszkjában nyilatkozik meg. Noha Platónnál a megközelítésmód korántsem radikálisan átszexualizált, nem mellesleg, hogy a mű keletkezésének idején Amerikát lázban tartották Alfred Charles Kinsey szexológiai kutatásainak eredményei. Ez a diverzifikáltabb, sokrétű szexuális mentalitásmodell Bernsteinnél az önéletrajzi fogantatású *A Quiet Place* (Egy nyugis hely) című operában bontakozik ki zenei szinten.<sup>3</sup> A szexualitás, a szexuális szokások, identitások és beállítások statisztikai (vagy orvosi) vizsgálata a *Szerenád* tanúsága szerint nem visz közelebb magához Erőszhoz, talán ezért szabadul meg ilyen heves gyorsasággal Erüximakhosz nézeteitől a társaság. A kortársi párhuzamvonások lehetőségét a zene radikális anakronizmusa is megtámogathatja. Ez az anakronizmus többféle értelmezési kihívást gerjesztett: Downes például nem tartja szerencsésnek a platóni háttérmentázatot, a két mű szinte elbeszél egymás mellett,<sup>4</sup> a fantáziadúsabb Humphrey Burton önéletrajzi-allegorikus magyarázattal próbálkozik, miszerint a tételek Bernstein különböző korú énjeinek kivetülései a gyerekkor mesevilágától kezdődően egészen a klasszikus zenei hagyományt dzsesszelemekkel feldúsító lázadóig.<sup>5</sup>

Mindkét mű maszkfelöltések és beszédek (retorikák) sorozata. Giovanni Reale Nietzsche maszkfelfogását alapul véve elemezte a *persona* szerepét Platón dialógusában, s a dramaturgiai játék leírásának dinamikáját a hét maszk, azaz *persona* megformálásán keresztül érzékeltette: Phaidrosz az irodalmár-rétor műkedvelő maszkját, Pauszaniasz a rétor-politikus, Erüximakhosz a természetfilozófia által inspirált orvos, Arisztophanész a komédiaköltő, Agathón a tragédiaköltő, Szókratész pedig a filozófus személyiségét ölti magára, a részeg Alkibiadészben pedig a szókratikus igazságot lelkiismeret-furdalásbeli okokból elutasító magánembert ismerhetjük fel.<sup>6</sup> Sokkal frappánsabb Pavel Honza megállapítása, aki Alkibiadészben magát Dionüszoszt pillantja meg: a részeg bevonulásban egy dionüszoszi menetet észlel, s feltárja a dialógus dionüszoszi motívumrendszerét.<sup>7</sup> De nézzük sorjában: a szerenád műfaji intimitását maximálisan beteljesítő hegedűszóló fűstszerű indázásához lassan, komótosan csatlakozik a zenekar. Természetesen a hegedűszólót érdemes Phaidrosz beszéde nyomán Erósz születésének csodálatos pillanataiként értelmezni, s így a világba szabaduló játékoság, retorika és erotika megszületése a káosz szóra bírása lesz, a nyelv, a hang, a beszéd vágyának diadala a megfejtésre, felfedezésre, értelmezésre váró világ struktúráin. Taylor szinte dermesztő hidegvérrel állapítja meg hatalmas Platón-könyvében Phaidrosz közhelyesnek, sőt érdektelennek (!) mondott beszédéről, hogy „művészileg fontos, hogy egy viszonylag semmitmondó és unalmas beszéd nyissa meg a sort, hogy a megfelelő crescendo után juthassunk el a csúcspontig, amelyet Szókratész beszéde képvisel”.<sup>8</sup> Láthatólag Taylor fokozó zenei szerkezetet észlel a dialógusban, ha nem is írja le pontosabban. Nála szinte Szókratész fetisizálásáról beszélhetünk: Taylor csak a filozófus tanítását veszi komolyan, a többi megközelítésmódot hol a „színvonaltalanság” (ebbe érezhetően belejátszik egy jelentékeny fokú homofóbia is), hol a túlzott irodalmiság (Arisztophanész beszédében nem látja értelmét többet keresni, mint „gyönyörteli pantagruelizmust”) miatt tekinti kevésbé jelentősnek, s a „valódi értelmet” elfedő és/vagy előkészítő effektusokká fokozza le őket. Bernstein a narráció alapvonulatát nem rendeli alá a fokozó gesztusoknak: motívumösszekötések, továbbfejlesztések, modifikálások fűzik egybe a zenei szöveget, minden egyes tétel továbbgondol, továbbvisz valamit az előzőből, amit Jack Gottlieb nagyon találóan egyfajta melodikus összeláncoltságnak nevez („concatenation technique of melodic variation”).<sup>9</sup> Ez a *musica concatenata* a vita, a disputa szervességét érzékelteti. Bernstein természetesen el tudja képzelni, hogy a vitának több zenei csúcspontja is legyen, hiszen nála nem intellektuális, hanem érzéki kihívásokkal kell számolni, az ő privát olvasata merőben (reflektáltan) emocionális. S a zeneszerző mindarra is reflektálni látszik, amitől (mint a maga módján koherens értelmezői hagyománytól) a klasszikus filológus visszariad, amit a „kedélybeteg romantikusok” vagy a Blake-próféciák előérzeteiként sejtető irodalomtörténészek képesek voltak komolyan venni. Ha a *Szerenád* zenei energiáit nézzük, Bernstein az Agathón-tételben sűríti egybe a legsúlyosabb zenei mondanivalót: bátran zökkenti ki és használja fel a szerelmi közhelyeket, áttetsző egyszerűsége épp a feszességtől válik frappánssá. Az előítéletekből, a hagyományból indul ki, és annak újramondása során olyannyira telítetté válik, hogy szinte saját energiái vetik szét. A szenvedélykonstruálás a kétségbeesetten őrzött józanság és a szent örület között oscillál.

Az első tétel fűgyszerű szerkesztése a *Pauszaniasz* tételrésznél a szonátaműfaj irányába mozdul el, mely a fugato tételindítás zenei anyagán alapszik. Pauszaniasz megsokszorozza a tárgyat, magát Erósz, a közönséges és az égi szerelmet. Ez a „darabolás” Arisztophanész meséjében folytatódik: ezúttal azonban nem Erósz sokasodik, hanem Erósz prédája, a keverék- és hiánylányként is elgondolt ember. Bernstein Arisztophanészre egyszerre elegendő és szellemes mesélő és létfilozófus: az (allegretto minősítés ellenére) különös higgadsággal elmesélt tétel mesebeli klasszicizmusa az



Agathón-epizóddal párhuzamos. Bernstein nem fokozza le Arisztophanész elbeszélését retorikai bohócmutatvánnyá, kozmogóniaparódiává vagy Empedoklész keveréklényekről szóló leszámazástani elméletének kifigurázásává.<sup>10</sup> Ez a tétel a rákövetkezővel szemben nem kommentál, értékkel vagy minősít, hanem kifejti. A szerelem a hiány költészete, a teljességre irányuló vágy pszichoszexuális töltete, a mesék meseje, a varázslat ígérete. Burton szerint a mű valójában zenei önarckép: eszerint a felfogás szerint a tétel a gyerekkorhoz, illetve a serdülőkor ábrándosabb (utólag tehetetlenül megmosolygott) regiszteréhez tartozna. A kettévágott létezők hiánysebei ekkor még nem látszanak gyógyíthatatlanoknak. Erüximakhosz figurájának eltörpítését megkíséreltük fentebb megmagyarázni. A redukció (és averzió) érthető, hiszen Bernstein alapfelfogásában a szerelem, azaz erősz maga eleve irracionális, legfőképpen költői, s legfeljebb: filozofikus. A testnek csak a szexusban marad helye, illetve a diskurzus orgiává változtatásában. Különösen érdekes, hogy Erüximakhosz zenei fejtegetése (187a–c) nem indította Bernsteint arra, hogy együttérző zenévé változtassa, amit olvas. Erüximakhosz ugyanis az orvostudományi nézetek mellett kifejti a harmónia tanát, a ritmus mibenlétét („a zene ugyanis a harmóniára és a ritmusra irányuló vágyak” – értsd: erőszok – „tudománya”) is, noha nem különösebben cizelláltan. Az Agathón-tétel kiemelése Bernstein saját döntése: a leggyengédebb közeget, a lelket élettérül választó Erősz minden erény birtokosává nemesedik. A dalszerű megformálás ezt a gyengédséget és puhaságot remekül érzékelteti. Szókratész beszámolója Diotimával folytatott beszélgetéséről rendkívül méltóságteljesnek indul: az erősszal átítatott lélek misztikus utazása, „zarándokútja” ez az üdvözülésig magasodó bölcsességig, nem kevés kontemplatív és didaktikus gesztussal átítatva. A mélységes kifejtés azonban csak elkezdődik, a pompás logikával megragadott filozófus Erősz karakterének megformálásában részt vesz egy az Agathón-beszéd közepéről származó zenei gondolat, mely struktúrateremtő erőre tesz szert. A részeg Alkibiadész betörése a partira allegrót kíván, és itt Bernstein már nemcsak az időből lép ki, de a „magas” kultúrából is: dzsesszes elemeket alkalmaz, filmszerűen modern zenét, szinte hollywoodi poénnal. Ez a „dionüszoszi” gesztus alátámasztja a bizarr teofániát, Alkibiadész Dionüszoszként való megjelenését, aki Szilénoszhoz és Marszüaszhoz hasonlítja Szókratészt, majd az igazi beavatás misztériumáról beszél.<sup>11</sup>

Bernstein művének van egy különleges előzménye is – és most nem az önidézetre gondolok, hanem Satie *Socrate* című zenekari portrétriptichonjára, melyet John Cage dolgozott át két zongorára. Dolinszky Miklós teljes joggal állapítja meg, hogy Satie a zene „érzelemmentesítésének” gesztusával él, az ironikus tonalitás híve lesz a funkciós viszonyok tudatos destruálása révén, melynek következménye, hogy „a *Socrate* zenéjében hiába keressük vissza a három kiválasztott és együtt Szókratész portréját kirajzoló Platón-szöveg [...] történéseit vagy a szöveg által kiváltott érzéseket: ez a zene nem mesél, nem megjelenít, nem illusztrál, és érzelmileg nem reflektál”.<sup>12</sup> Míg Bernstein egy privát olvasatot készít, szelektál és transzformál, átérz és átéreztet, Satie tudatosan lemond az elbeszélhetőségről: a keréknyom itt ki sem rajzolódik, a párhuzamosság gyakorlatilag ki sem alakul. Ráadásul a kiválasztott (franciára fordított) szövegrészek is mintha kerülnék a didaktikusságot, sőt magát a filozófiát, a bölcsesség megsejtetését. A *Phaidrosz*ból pl. (a második, *Bords de l'Ilissus* című tételben) például egy Ilisszosz menti sétát jelenít meg (229a), az önmagunk megismerésének lehetetlenségéről szóló diskurzust szinte marginalizálja a tájleíráshoz, illetve a kirándulás banalitásához képest. A *Iakomából* (215a–e) Alkibiadész Szilénosz-, illetve Marszüasz-hasonlatára fókuszál, a dionüszoszi gesztusokra helyezi a hangsúlyt, a mindent elbűvölő „fuvolás” beszédének ambivalens

varázserejére. Szókratész halálának megjelenítése (*Phaidón* III. 59) sem részesül sokkal jobb elbánásban.

## Barlangzene

■ Platón nevezetes barlanghasonlatának több zenei megszólaltatása is létezik. Most csak szemezgetnék a legérdekesebbek közül. A legizgalmasabb és legtöbbit játszott barlangzenét alighanem Casey Cangelosi komponálta (*Plato's Cave*): az ütőskompozíciót két előadó mutatja be, a dobverők a földet (színpadot), illetve „egymást” használják hangszerként (a hangzásvilág tehát mindig az aktuális anyaghoz kötött). A két jógaülésben (egyes előadásokon térdepelve vagy törökülésben stb.) játszó előadó jelbeszédet is használ, a beszéd árnyékát, melyet valóságként érzékelünk: a gesztus mögül ilyenkor kihátrál a hang, és a látványé a főszerep. Az előadók tevékenysége sokáig szinkronban van egymással, illetve a szimmetriákon, tükörpozíciókon alapszik, ám ez az „egyensúly” a dramaturgiailag fontos pontokon megtörik. A végtelenül egyszerű, minimalista ritmusokból álló darab Maria Finkelmeier és Jacob Remington számára készült, és a férfi-nő viszony leképezéseként is érzékelhető: az életelv és a szexuális ritmika, a másik megértésére irányuló szándék jelzése, illetve ennek világos lehetetlensége szoros kapcsolatot feltételez a két szereplő között. Szándékosan írtam szereplőt, hiszen itt valójában performanszról, rítusdarabról van szó, szinte szertartászenéről: a látvány, a néma vagy az egyik szereplő által zenei kommentárral ellátott gesztusnyelv elválaszthatatlan a zenei effektusnyelvezettől. A világhálón megtalálható egy olyan változat, melyet a zeneszerző és Christopher Otte ad elő: a zenei hatáskomplexum áterotizáltságát mi sem jellemzi jobban, mint hogy az egyik kommentelő egy meleg pár konfliktusainak megjelenítését észleli a műben. Az azonosság e ponton fokozottabb. A földön elhelyezett partitúralapok valóságos cellaalaprajzként veszik körbe az előadókat, akik előbb a nézőkkel szemben, képileg „független” entitásokként látszanak, de a közös hangzóanyag és a gesztusrendszer egymás tükörképeivé, kópiáivá teszi őket. Ugyanakkor ez a rituális statikusság és monotonitás a barlanghasonlat börtönmetaforáját is megidézi. Günther Anders szavaival élve a magánbarlangok „tömegremetéiként” élő posztmodern emberek számára a képekből, szövegekből, jelekből konstruált világ a realist helyettesítendő a reális jelzéseiből áll össze. A megregulázott és szertartásos pózba merevített test érzésvilága is valós érzéseket pótoló reális jelek halmaza lenne csupán? – kérdezi a zene. Kitérhet-e, létezhet-e egyáltalán a rítuson túli cselekvés? A leláncoltság itt egzisztenciába kötöttség és létszorogatottság, a harmónia, a szabályosság utáni vágy mindennemű korlátozás ellenére. A testek egyszer csak egymásnak háttal játszanak, privát, de szinkron idődimenzióba hozható és közös rítusba kapcsolható entitások ezek: egymástól látszatra függetlenül mindketten ugyanazt „élik” meg, ugyanazt „érik” és érzékeltetik. Az egymásnak háttal pozícióban szakad el kép és hangzás, jelbeszéd és ütés, fönt és lent. A szembesülés elnémul, a gesztusok az egyé váló közös lélegzés illúziójában oldódnak fel. A láthatóból a belátható felé való elmozdulás finom dokumentálásához nem elegendő a zene: ehhez a csönd intimitásába rajzolt jelzések szükségesek.

Stephen Melillo *Escape from Plato's Cave* (Szökés Platón barlangjából) című eklektikus, romantikus alapkarakterű darabjában a rideg, artikulálatlanabb hangokból tartunk a teátrális, eklektikus melodikus gesztusok felé, a sötétségből, az árnyak világából a vakító fény felé: mintha egy „szerelvényzene” árnyjátékait néznénk az allúziógyanús gesztusok bábszínházában. A gyerek „természetes” félelme a sötétben és a felnőtt meglepő félelme a fényben két olyan megragadható lelkiállapot, mely jól

polarizálná Melillo művét, ha a zeneszerző nem részesítette volna előnyben a fokozó szerkesztés patetikusabb lehetőségeit.

Ian Wilson ír zeneszerző *In Plato's Cave* című tízperces fúvósötöse (2003) a Harlequin kvintett számára készült: a lebegés, a valóság „káprázata” és lehetetlensége, a fény-árny viszonyok uralta zenei tér mind a létszorongatottság permanens rettetetének, mind a létképzetekből fakadó csalóka örömöknek helyet ad.

## Kezdet, közép, vég

■ Billy Collins nem teljesen ismeretlen a magyar nyelvterületen. *A költészet* című verse például nemrég jelent meg Kórizs Imre gyönyörű fordításában.<sup>13</sup> Az „ars poetica” szellemes zárata így hangzik:

*Mi azzal foglalkozunk, hogy nem csinálunk semmit –  
és ehhez semmi másra nincs szükségünk, csak egy délutánra,  
és egy csónakra egy kék ég alatt.*

*És talán egy emberre, aki egy kőhídról horgászik,  
de még jobb, ha nincs is senki azon a hídon.*

Collins *Aristotle* (Arisztotelész) című költeménye e „semmittevés” kompozíciós háttérét, mintázatait jeleníti meg, miközben éles elméjű iróniával idézi meg Arisztotelész *Poétikájának* szerkezetani imperatívuszait. A kezdet, a közép és a vég tájékozódási pontjai közt lezajló „élet” tűnékenysége hol komikus, hol tragikusan megindító, hol pedig egyenesen groteszk. Robert Maggio kórusműve<sup>14</sup> híven követi a vers pillértechnikáját: a három poétikai kategória geometriáját nagyrészt meghatározatlan alakzatok szabályos elrendezésével teszi látszatra nyilvánvalóvá. A „minden megtörténhet” alapelve is azonban csak a szerkezeten belüli, a szerkezetben elhelyezett sé mákon belül érvényes. A szimultán történések hol analógiái egymásnak, hol egymás ellenpontjai: de mindenképpen felszámolják a hierarchiát történés és történés között. A kulturális tudás és a köznapi vagy testi tudás közös szintre jut. A kezdet egyszerre a fény teremtése, az *Elveszett Paradicsom* első szava egy üres papíron, az első szerelmes vagy szerelem nélküli éjszaka. A kórusmű radikális lendületet vesz, gyorsasága túlfut a szöveg primer értelmén, a retorikai sorjázás, az enumeráció diadala lesz, miközben egy-egy kompozíciós elvet „definiál” sokszoros nekifutással, poétikusan és egy-egy történetfoszlány fraktáljaként, melyben a nagy történés azonos alakú jelenléte is érződik. A vég pl.: „Sylvia Plath kint a konyhában / St. Clement nyaka körül pedig vasmacska”. A költői-démonikus és a szakrális én egy-egy elbeszélésbe kapcsolható figura, ám ezúttal csak a lehetséges elbeszélés szerkezetében betöltött helye egyértelmű. Az 1998-ra datált kórusmű 1999-ben hangzott el először az Ithaca College Choir előadásában. Mivel a vers hőse és tárgya lényegében a forma maga, a kórusmű formáját is elemi erővel befolyásolja a szöveg tagolása és lélegzése. A konzervatív zenei megformálás itt narratív gesztusnak hat, ugyanakkor az arisztotelészi szerkezet leképezése mellett mintegy ironikus éleslátással el is bizonytalanítja azt. A létezésnek nincs stabil szerkezete: a kezdet, a közép és a vég elkülöníthetetlen stációi a köznapi létezés legtöbb szituációjának, mindig van még kezdetibb kezdet, közepebb közép és végebb vég. A hagyományban és a történésben való tájékozódás viszont elképzelhetetlen mesterséges arány- és struktúrakijelölések nélkül. A létezés poétikája nem arisztotelészi, de a létről való művészi beszédé sem tud minden esetben szükségszerűen azzá válni.

1. A mű két felvételét használtam: Leonard Bernstein: *Serenade. Facsimile. Divertimento*. Naxos, 2005 (8.559245, Philippe Quint hegedül). Illetve: Philip Glass – Ned Rorem: *Violin Concertos*; Leonard Bernstein: *Serenade*. Deutsche Grammophon, 1979 (445185-2, Gidon Kremer hegedül).
2. Leonard Bernstein: *A muzsika öröme*. Ford. Juhász Előd. Gondolat Könyvkiadó, Bp., 1976. 34.
3. Uó: *A Quiet Place*. Deutsche Grammophon, 1987 (419 761-2).
4. Edward Downes: *Bernstein Serenade for Violin Solo, Strings and Percussion*. The Musical Quarterly 1957. 4. sz. 266–268.
5. Humphrey Burton: *Leonard Bernstein*. Doubleday, New York, 1994.
6. Giovanni Reale: *Il Simposio e il messaggio di Platone sull'Eros fondato sulle sue dottrine non scritte comunicato con la maschera del commediografo Aristofane*. In: *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*. Ed. Aleš Havlíček – Martin Cajthaml. OIKOYMENH, Praha, 2007. 9–22.
7. Pavel Hobza: *The Symposium as Mysterious Revelation of the Dionysiac Nature*. In: *Plato's Symposium*. 41–58.
8. A. E. Taylor: *Platón*. (Ford. Bárány István – Betegh Gábor) Osiris Kiadó, Bp., 1997. 300.
9. Leonard Bernstein: *Young People's Concerts*. Amadeus Press, New Jersey, 2005. 367.
10. Denis O'Brien: *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: The Empedoclean Background and its Philosophical Significance*. In: *Plato's Symposium*. 59–85.
11. Pavel Hobza: i. m. 50–52; Jakub Jirsa: *Alcibiades' Speech in the Symposium and its Origins*. In: *Plato's Symposium*. 280–292.
12. Ránki Dezső – Klukon Edit: *Erik Satie: Socrate, Ferenc Liszt: Via Crucis*. BMC, 2005 (100). Dolinszky szövege a kísérfüzetben olvasható.
13. Holmi 2014. 8. sz.
14. Robert Maggio: *The Wishing Tree: Choral Music of Robert Maggio*. Albany Records (Troy 645), 2004.



BILLY COLLINS

## Arisztotelész

Ez az eleje.  
Szinte bármi megtörténhet.  
Itt található  
a világosság megteremtése, egy hal, amely a föld felé vonaglik,  
az *Elveszett Paradicsom* első szava egy üres lapon.  
Gondolj egy tojásra, az A betűre,  
egy asszonyra, aki az üres színpadon vasal,  
miközben a súlyos függöny felemelkedik.  
Ez a kezdet kezdete.  
Az egyes szám első személyű elbeszélő bemutatkozik,  
a származásáról beszél.  
A mezzoszoprán a színpad mögött áll.  
A hegymászók a térképet tanulmányozzák,  
vagy épp húzzák fel azokat a hosszú gyapjúzoknikat.  
Korán van, évekkal a Bárka előtt, hajnal.  
Egy állat portréját kenik  
a barlang falára,  
és te még nem tanultál meg mászni.  
Ez az indulás, a megnyitás:  
egy gyalog előrelép egy ujjnyit.  
Ez az első éjszakád vele,  
az első éjszakád nélküle.  
Ez az első rész,  
amelyben a kerekek elkezdenek forogni,  
amelyben a lift emelkedni kezd,  
mielőtt majd az ajtók szétcsapódnak.

Ez a közepe.  
A dolgoknak volt idejük bonyolódni, bepiszkolódni,  
igazivá válni. Többé semmi sem egyszerű.  
Városok hajtottak ki a folyók mentén,  
hemzsegnék a kereszteződő szándékú emberek –  
milliónyi elképzelés, milliónyi vad tekintet.  
Hátizsákját itt teszi le a csalódottság,  
itt veri fel rongyos sátrát.  
Ez a ragacsos rész, amelyben besűrűsödik a sztori,  
amelyben a cselekmény hirtelen visszafordul,  
vagy botrányos irányt vesz.  
Az elbeszélő itt szentel hosszú bekezdést annak,  
hogymiriam miért nem akarja Edward gyerekét.  
Valaki levelet dug a párnája alá.  
Itt, a csúcsponton szólal meg egy ária,  
az árulás dala, bosszúval fűszerezve.

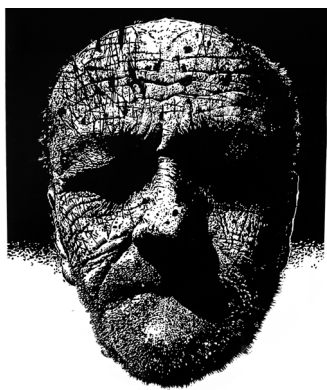
A hegymászócsapat a hegy felénél,  
egy szirtre tapadva.  
Ez a híd, a fájdalmas moduláció.  
Ez a dolgok sűrűje.  
Annyi minden zsúfolódik össze középre –  
Spanyolország gitárjai, egy érett avokádó felszeletelve,  
oroszlányok, hangos bulik,  
tóparti csók, a falon áthallatszó veszekedések,  
túl sok ahhoz, hogy meg lehessen nevezni,  
túl sok ahhoz, hogy gondolkodni lehessen róla.

Ez pedig itt a vége,  
az autó rohanva letér az útról,  
a folyó elveszti a nevét egy óceánban,  
a lefényképezett ló hosszú orra  
megérinti a virtuális vonalat.  
Ez a kolofon, az utolsó elefánt a felvonuláson,  
az üres tolószék,  
galambok, lebegve, lefelé az estében.  
A színpadot itt holttestek borítják,  
szereplőit az elbeszélő a celláikba küldi,  
a hegymászók a sírjaikban pihennek.  
Én leütöm az entert,  
te becsukod a könyvet.  
Sylvia Plath kint a konyhában,  
St. Clement nyaka körül pedig vasmacska.  
Ez az utolsó falat,  
amely semmivé hígul.  
Ez a vége, Arisztotelész szerint,  
amire mindannyian vártunk.  
Ahova minden befut,  
a végállomás, amiről muszáj képzelegnünk,  
fénycsík az égen,  
kalap a szögön, a kabinon kívül pedig hulló levelek.

**Kőríz Imre fordítása**

TAMÁS ÁBEL

# VARIÁCIÓK A KULTURÁLIS IDENTITÁSRA: CATULLUS, CARM. 39



...nem lehet meghatározni, de elvárjuk, hogy urbanus legyél, akkor is, ha ez szinte lehetetlen, mert ha Galliában vagy még annál is messzebb születél, a hangod csengése úgysem lesz eléggé nagyvárosias sosem.

## A kontextus

■ A szövetséges háborút követően a római elit összetételében egyre nagyobb szerepet játszottak a különféle itáliai városok helyi elitjéből érkezett *homo novusok*,<sup>1</sup> akik – mint Cicero egyik nevezetes fejtegetéséből kiderül, mely a „két szülőföld” (*duae patriae*) paradox fogalmával operál – kettős kötődéssel, illetve identitással rendelkeztek: egyszerre azonosították magukat szülővárosuk, illetve Róma „szülöttjeként”.<sup>2</sup> Az ilyen milióból érkező személyek számára – mint amilyen Cicero, de Catullus is volt – kulcsfontosságú volt, hogy olyan diszkurzív eszköz legyen a kezükben, amellyel kettős identitásukat a legváltozatosabb szituációkban a maguk római elitben elfoglalt pozíciójának erősítésére tudják felhasználni. Az itáliai identitás egyfelől jelenthetett valami Rómával szemben állót – gondoljunk csak a szövetséges háborúban vert pénzermékre, melyeken az itáliai bika legyőzi a római orszlánt –, ugyanakkor egy olyasféle diszpozíciót is, amely Rómán kívülről importálja vissza Rómába az eredeti köztársasági morális és politikai eszményeket.<sup>3</sup>

A hellenizált római elit eszményeinek feszült-ségteli viszonya az épp ekkoriban egyre fontosabbá váló – mert a morális hanyatlásról szóló diskurzusokban hivatkozási pontként sikerrel említhető – *mos maiorum*hoz megnyitotta az itáliai városokból érkező *homo novusok* előtt annak lehetőségét, hogy egyrészt rómaiabbnak tűnjenek fel a rómainál, érzékeltetvén, hogy ez nem születés, hanem műveltség, szocializáció, kultúra kérdése, más-

részt, hogy azt sugallják: ők autentikusabban képesek ötvözni a klasszikus római eszményeket – pl. az egyszerűséget és a fölösleges kiadások kerülését – a hellenizált életszemlélettel.<sup>4</sup> Az *urbanitas* kulturális eszméje<sup>5</sup> már csak azért is alkalmas lehetett ennek kifejezésére, mert a maga paradoxitásával és definiálatlanságával minden esetben újrafogalmazhatóvá – vagy épp igény szerint elleplezhetővé – teszi a beszélő alapállását, illetve azt, hogy éppen milyen értékrenddel kívánja azonosítani magát, és milyen virtuális vagy valóságos társadalmi csoport tagjaként szeretné meghatározni magát. Akár azt is mondhatnánk, hogy az *urbanitas* kulturális koncepciója az itáliai elit római énmformálásának és önértékesítésének egyik legjobban kitalált diszkurzív eszköze.

Cicero szónoklattörténeti tárgyú dialógusában, a *Brutus*ban az *urbanitas* kérdése a nem római szónokok kapcsán kerül elő:

*Tum Brutus: quid tu igitur, inquit, tribuis istis externis quasi oratoribus?*

*Quid censes, inquam, nisi idem quod urbanis? praeter unum, quod non est eorum urbanitate quadam quasi colorata oratio.*

*Et Brutus: qui est, inquit, iste tandem urbanitatis color? Nescio, inquam; tantum esse quendam scio. id tu, Brute, iam intelleges, cum in Galliam veneris; audies tu quidem etiam verba quaedam non trita Romae, sed haec mutari dediscique possunt; illud est maius, quod in vocibus nostrorum oratorum retinnit quiddam et resonat urbanius. nec hoc in oratoribus modo apparet, sed etiam in ceteris.*

Ekkor Brutus ezt kérdezte: Mít tartasz hát ezekről a mondhatni külföldi szónokokról? Hogy mit tartok róluk? Csakolyan szónokok ezek is, mint a fővárosiak (*urbanis*), azzal az egy különbséggel, hogy beszédük nem viseli magán azt a bizonyos fővárosias színezetet (*urbanitate [...] colorata*).

Mire Brutus: De hát milyen vajon az a fővárosias színezet (*urbanitatis color*)? Nem tudom, feleltem, csak azt tudom, hogy van valami efféle. Észre fogod te ezt venni, Brutus, ha majd Galliába kerülsz. Ott persze már fogsz hallani olyan szavakat is, melyeket Rómában nem használnak, de ilyesmin még változtathat az illető, erről leszokhat: lényegesebb ennél az, hogy a mi szónokaink kiejtésében valami fővárosiasabb (*urbanius*) csengés és zengés hallatszik. Ez különben nemcsak a szónokoknál tapasztalható, hanem másoknál is.

(Cicero: *Brutus* 170–171. Posch Árpád fordítását módosítottam)

Cicero – ugyan a dialógus fiktív szituációjában, de saját nevében megfogalmazott – vélekedése szerint tehát a római szónokok *urbanitasa* egyfelől definiálhatatlan, másfelől viszont a szavak csengéséhez kapcsolódik: a galliai szónokok, ha Rómába kerülnek, a szóhasználatukon még csak-csak változtathatnak, de a hangjuk csengésében megmarad valami, ami ellentétes az *urbanitasszal*. Ráadásul mindez – teszi hozzá – nem pusztán a szónokokra igaz. Meglepő elképzelés mindez a közép-itáliai Arpinumban született Cicerótól (aki persze leginkább Észak-Itáliában tudja feltételezni az *urbanitas* hiányát), s jól mutatja a *duae patriae* koncepciójának belső ellentmondásosságát, valamint az *urbanitashoz* kapcsolódó elvárásrendszer paradoxitását is: nem lehet meghatározni, de elvárjuk, hogy *urbanus* legyél, akkor is, ha ez szinte lehetetlen, mert ha Galliában vagy még annál is messzebb születél, a hangod csengése úgysem lesz eléggé nagyvárosias sosem.



■ A fentiek fényében javasolom olvasni a catullusi *carm.* 39 szövegét:

*Egnatius, quod candidos habet dentes,  
renidet usque quaque. si ad rei ventum est  
subsellium, cum orator excitat fletum,  
renidet ille. si ad pii rogum fili  
lugetur, orba cum flet unicum mater,  
renidet ille. quicquid est, ubicumque est,  
quodcumque agit, renidet. hunc habet morbum,  
neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum.  
quare monendum est te mihi, bone Egnati.  
si urbanus esses aut Sabinus aut Tiburs  
aut parvus Umber aut obesus Etruscus  
aut Lanuvinus ater atque dentatus  
aut Transpadanus, ut meos quoque attingam,  
aut quilubet, qui puriter lavit dentes,  
tamen renidere usque quaque te nollem:  
nam risu inepto res ineptior nulla est.  
nunc Celtiber es: Celtiberia in terra,  
quod quisque minxit, hoc sibi solet mane  
dentem atque russam defricare gingivam,  
ut quo iste vester expolitior dens est,  
hoc te amplius bibisse praedicet loti.*

Egnatius, mivel fehérfogú, mindig nevet. Ha tárgyalásra gyűl a törvényszék, ha szól a védő s könnyezik, ki hallgatja, ő csak nevet. Fiát siratja, jajgatva a máglya mellett árva anyja, gyászolja egyetlenét, ő csak nevet, s akárhol van, akármi éri, bármit űz, betegsége nevetni egyre; gondolom, nem ízléses, nem is finom. Derék Egnatius, kérlek, figyelj szavamra: Róma sarja volnál bár, volnál szabin, vagy túburi, dagadt etruszk vagy vastag<sup>6</sup> umber, lánuvin, sötétbőrű s agyarral ékes, transzpadán, miként én is, vagy bárki más, ki tiszta vízzel ápolja fogát, bizony nem értenélek akkor sem, hisz nincs butább az oktalan vigyorgásnál. De keltiber vagy és a keltiber földön, ki mit vizez, be szokta véle reggeltájt fogát s vöröslő foghusát is dörzsölni: minél fehérebb hát fogad, te annál több vizelletet nyelsz, csillogása ezt mondja.

(Devecseri Gábor fordítása)

Miközben nyilvánvaló a retorikai kontextus, mind a beszélő pozíciójára, mind a számon kért elvekre nézve, az is világosan látszik – bár nem szokták észrevenni –, hogy itt az *urbanitas* elvárásrendszere éppen nem a szónoki előadás, hanem a *befogadás* kérdésére van rávetítve.<sup>7</sup> Egnatius nagyvárosi viselkedésének hiányosságai, miközben kifejezetten retorikai összefüggésbe kerülnek, nem a művelt vagy stílusos beszéd képességének hiányával kapcsolódnak össze, hanem azzal, ahogyan ő reagál a külvilágból érkező ingerekre vagy éppen konkrétan egy szónoki beszédre. Nem abban nyilvánul meg az ő Catullus által felhánytorgatott *rusticitasa*, ahogyan beszél, hanem abban, ahogyan hallgat: akármi történik, akárhol is van, akármit csinál éppen, mindig csak vigyorog. Még csak nem is nevet (*ridet*), hanem ostobán vigyorog (*renidet*), amiről Catullus úgy véli, hogy ez nem elegáns és nem *urbanus* szokás – illetve még csak nem is szokás (*morem* állhatna itt a *mos* főnév tárgyeseteként), hanem betegség (*morbum*) –, ezzel máris megelőlegezve a hamarosan következő „etnográfiai argumentációt”.<sup>8</sup> Ha a szellemesség értelemben vett retorikai *urbanitas* cicerói követelményrendszerére gondolunk, azt éppen az különbözteti meg a *scurrilitástól*, hogy a szónoknak nem mindig, nem mindenhol és nem minden körülmények között kell és lehet nevetésre ingerelnie a közönséget:

*Temporis igitur ratio et ipsius dicacitatis moderatio et temperantia et raritas ditorum distinguunt oratorem a scurra, et quod nos cum causa dicimus, non ut ridiculi videamur, sed ut proficiamus aliquid, illi totum diem et sine causa.*

Az alkalom kiválasztása, magának az élcélődésnek a mérséklése, a visszafogottság, a tréfák ritkasága – ezek különböztetik meg a szónokot a *scurrától*, és az, hogy mi jó okkal tréfálunk, nem azért, hogy nevetségesnek tűnjünk fel, hanem hogy elérjünk valamit, ők pedig egész nap és minden ok nélkül.

(Cicero: *De oratore* 2, 247)

Egnatius nem a szónoki, hanem a befogadói *scurrilitas* bűnébe esik, aki a szónok szándékától teljesen függetlenül, sőt akár azzal épp ellentétesen, az idő, a hely és bármiféle körülmény tekintetbe vétele nélkül, mértéket és visszafogottságot nem ismerve (hogy a ritkaságról ne is beszéljünk), mindig csak vigyorg. Úgy viselkedik, mintha folytonosan szónoki megnevettetetésben részesülne: mintha permanensen a 'szellemesség' konkrét értelmében vett *urbanitas* hatása alatt állna. Akkor is, amikor pedig a szónok sírásra ingerelné hallgatóságát. Mintha folyamatosan azt éreztetné a környezetével, hogy őt éppen szórakoztatják, hogy ő fogékony a tréfára, hogy veszi a nagyvárosi adást. Hogy érzi ám, hogy Rómában van, és ennek megfelelően folytonosan szellemes tréfák, kifinomult élcek és csiszolt mókák hatása alatt áll: vigyorg. A *risus ineptus* képviselő Egnatius tökéletes párja egy olyan szónoknak, aki témától, helytől és időtől függetlenül a *risum excitare* hatásmechanizmusaival szeretne operálni, egy olyan szónoknak, aki rosszul vizsgázott *urbanitasból*, mert azt gondolja, akkor lesz minél *urbanusabb*, ha mindig, mindenhol, mindenképp nevetetni akar.

A vers retorikájának vizsgálatához hasznos segítségül hívni Brian A. Krostenko szövegpárhuzamokkal alaposan alátámasztott tanulmányát,<sup>9</sup> amelyben precíz stilisztikai-retorikai vizsgálatban részesítette a *carm.* 39-et, azzal az eredménnyel, miszerint Catullus ebben a versében vitathatatlanul a szónoki beszédmódot imitálja: a vers szerkezete a szónoki beszéd felépítését követi, stílusa pedig – melynek lexikai és szintaktikai összetevői egyaránt vannak – a retorikai *gravitast*, az archaizáló-formális szónoki stílust követi. Csak a legfontosabbakat szeretném kiemelni a bizonyító anyagból. A kezdeti *narratiót*, mely az anonim közönséghez van címezve, követi az Egnatiushoz intézett *argumentatio*, s a kvázi szónoki beszéd *apologusszal* zárul. A kezdeti, Catullusnál példátlan passzív szerkezetek formalitását (*ventum est; lugetur*) a szintazonképp formális szóhasználat (*usque quaque; pii [...] filii* stb.) erősíti meg, hogy aztán az *ut arbitrator* hangsúlyosan prózai és szónokias formulájával eljussunk az álláspont kifejtéséig. Az itt kezdődő *argumentatio* egy a cenzori hangot idéző figyelemfelhívással (*monendum est te mihi*) és egy ódivatúan atyáskodó megszólítással (*bone Egnati*) jut el a fő állítást megerősítő érv előkészítéséig, mely lexikai archaizmusokkal (*puriter; lavit*), a nehézkes jogi stílus beemelésével (*quilubet, qui*) és egy formális elem megismétlésével (*usque quaque*) jut el a közhelyszerű szentenciáig (*nem risu inepto...*), hogy a verset záró *apologus* ismét archaikus-formális elemekkel (*Celtiberia in terra*), illetve a jogi érvvezetés nehézkesen konzekvens végigvitelével (*ut, quo iste [...] expolitior [...], hoc te amplius ...*) méltó módon zárja a költeményt. Krostenko nem vonja le retorikai-stiláris vizsgáldóságának interpretációs következményeit: érdemes megtenni ezt helyette. Ha a *Pro Caelio* Cicerójának a *severe et graviter et prisce agere* („zordul, szigorúan, régi szokás szerint beszélni”) minősítéssel illetné. Catullus tehát ebben a szónoki beszédnek álcázott költői invectivájában, ahol Egnatiuson az *urbanitas* és az *elegantia* követelményeit kéri számon, saját

maga nyelvilleg ennek hajszálpontosan az ellenkezőjét valósítja meg: „zord, szigorú, ódivatú” stílusban beszél, ahelyett, hogy „oldott, elnéző és *urbanus*” volna. Úgy várja el az *urbanitast*, hogy ő közben az *inurbanitas* összes lehetséges nyelvi kritériumának eleget tesz. (E ponton felmerülhet a gyanú, hogy Egnatius éppen erre reagál sajátos vigyoriával – de erről hamarosan.)

A *narratió*ban két jellegzetesen római jelenettel szembesülünk: egy bírósági tárgyalással, ahol a védő éppen a közönség szánakozására apellál, illetve egy temetés-sel, ahol az elárvult édesanya egy szem *pius* gyermekét siratja. Ezek a vignetták – melyeket Egnatius ismételt, epiforával is kiemelt vigyorgása ellenpontoz és foglal keretbe – a római élet közhelyszerű emblémái, melyek a nyilvános élet mindennap előforduló eseményeit, a *ius* és a *pietas* klasszikus római alapértékeinek megnyilvánulásait sűrítik egy-egy általános képbe: római *locus*okat jelölnek, de olyanokat, melyek inkább Róma mint retorikai konstrukció *locus communis*ai, ékesszólási közhe-lyei: szónoki célokra megfelelően alkalmazható „városi helyek”. Azt a célt szolgálják, hogy lokalizálják – lokálisan rögzítsék – az *urbs*ban az *urbanitast*. Róma ebben a perspektívában az a retorikai inventárium, amelynek *locus*ai segítségével rögzíthe-tőnek tüntethető fel az elvárt, amúgy definiálhatatlan és rögzíthetetlen habituális és stílári modell. Ezt a retorikai manipulációt bizonyíthatják a vers 8–10. sorai:

*neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum.  
quare monendum est te mihi, bone Egnati.  
si urbanus esses aut Sabinus aut Tiburs...*

Az iménti előfordulásakor (*neque elegantem, ut arbitror, neque urbanum*) még az *urbanitas* kulturális eszményére utaló *urbanus* melléknév, épp azon a ponton, ahol a *narratio* átfordul *argumentatió*ba, hirtelen konkrét, szó szerinti jelentésében ismétlődik meg, a *Romanus* szinonimájaként: *si urbanus esses* („ha római lennél”).<sup>10</sup> Az *urbanitas* jelentésének ez a visszabontása a szó szerinti értelemre visszafelé és előrefelé is meghatározza a catullusi retorikát: visszafelé egyértelművé teszi, hogy a Rómában va-ló fizikai jelenlét nemhogy közelebb vinne az *urbanitashoz*, de ennek hiányát csak még látványosabbá képes tenni; előrefelé pedig figyelemre méltó földrajzi-etnikai ka-talógust generál, amennyiben Róma után a centrumtól egyre távolibb lokális, illetve et-nikai meghatározások felsorolása következik, az érvelés szerves részeként.<sup>11</sup>

A katalógus *urbanus* utáni második eleme, az *aut Sabinus aut Tiburs* voltakép-pen, bár egy immár Rómán kívüli helyszínről van szó, variáció az *urbanitas* témájá-ra, a *suburbanitas* szemszögéből: a „szabin” Tibur (Tivoli) – mely Kr. e. 338 óta a ró-maiaké, és 90 óta lakói római polgárjoggal rendelkeznek – már a késő köztársaság-korban is a római elit kedvelt rekreációs helyszíne, Catullusnak magának is volt ar-rafelé birtoka a *carm.* 44 tanúsága szerint (1–7.):

*O funde noster seu Sabine seu Tiburs –  
(nam te esse Tiburtem autumant, quibus  
non est cordi Catullum laedere: at quibus  
cordi est, quovis Sabinum pignore esse  
contendunt); sed seu Sabine sive verius  
Tiburs, fui libenter in tua suburbana  
villa...*

Kis birtokom, légy bár Sabinum, vagy Tiburs (mert, kik Catullust sértegetni nem vágynak, azok Tiburnak mondanak, de kik szívből megsértenék, kitartanak Sabinumnál), tehát Sabinum, vagy – mi jobban illik rád –Tiburs, örültem, hogy lakodba térhettem a városon túl...

(Devecseri Gábor fordítása)

A *carm.* 44-ben tehát a költő itteni birtokára vonatkozik a *carm.* 39-ben is elhangzó ambivalens minősítés: „vagy szabin, vagy tiburi”. A korabeli kontextus tükrében világossá válhat a lehetséges értelmezési keret is: a catullusi birtok, illetve a rajta álló *villa suburbana* a római elit körében divatos Tibur városka és az *ager Sabinus* között terült el, vagyis a minősítő jóindulatán múlott, hogy *urbanus* avagy *rusticus* konnotációkkal látta el a költő pihenőhelyét.<sup>12</sup> A *suburbana* megjelölés maga is jelzi ezt a szó szerinti és metaforikus értelemben egyaránt átmeneti pozíciót, amelyet nézőpont szerint lehet a megfelelő társadalmi értékkel felruházni. Ennek a kettős minősítésnek az Egnatiusra való – persze továbbra is hipotetikus, hiszen egy irreális feltehető mondatba foglalt – vonatkoztatásával az utalás hirtelen etnikai színezetűvé válik: hiszen a *Sabinus* jelző az ő esetében már kifejezetten a szabin származást implikálná, a *Tibursszal* ellentétben, amely pusztán a lakóhely megjelölése lehetne. Miközben tehát a tiburi vignetta fenntartja – csak ezúttal immár nem Rómában, hanem Róma közvetlen környezetében – az *urbanitas* ambivalenciáját, az etnikai-származási mozzanat döntő lesz a vers további retorikája szempontjából. Bár persze a „szabinról” egyáltalán nem mondható, hogy ne római lenne: a szabinok – és ezt a szabin nők elrablásának mitikus története támasztja alá – természetesen egyike azon itálikus népeknek (sőt a latin után a második legfontosabb ilyen nép), amelyek a római identitástudat szerint Róma eredeti népeességét alkották. Ezen a ponton az *urbanitas* kulturális természetű kérdése menthetetlenül kontaminálódik az etnikai identitás komplex problémakörével,<sup>13</sup> és a beszélő a továbbiakban is keveri az etnikai és földrajzi kategóriákat (11–16.):

*aut parcus Umber aut obesus Etruscus  
aut Lanuvinus ater atque dentatus  
aut Transpadanus, ut meos quoque attingam,  
aut quilubet, qui puriter lavit dentes,  
tamen renidere usque quaque te nollem:  
nam risu inepto res ineptior nulla est.*

Róma által évszázadok óta meghódított területekről van szó, illetve ezek civilizált népeiről, melyek Róma mellett álltak a szövetséges háborúban: a másodjára 'római' értelmű *urbanus* jelzővel egy sorban való szerepeltetésük ebben az értelemben stabilizálja is retorikai igazoló funkciójukat (kb. „még ha ilyen civilizált lennének is, mint e népek”), és felsorolásuk megerősíti a *tota Italia* politikailag is értelmezhető képletét. Ám a szabinokat és Tiburt érintő (a *carm.* 44-et is bevonó) ambivalencia, melyben a *rusticitas* képzelet máris implikálva van, valamint a sorban e népekre aggatott jelzők („szűkmarkú”, „potrohos”, „sötét bőrű”, „jó fogsorú”), melyek a barbárokkal szemben alkalmazott, a testi adottságokra sztereotipikusan utaló invektív nyelvet idézik, azt a (persze abszurd) benyomást keltik, mintha ezek a messzemenően civilizált itálikai területek, illetve népek sem lennének mentesek attól a barbárságtól, amely a keltibérekkel kapcsolatban hamarosan explicit módon meg is fogalmazódik. Ahogy Emma Dench írja a római identitáskonstrukciókat vizsgáló könyvében a *carm.* 39 „Itália-katalógusáról”: „Mintha az »immár mindannyian itálikaiak vagyunk« érzete lenne kijátszva egy túlzóan ellenséges, Róma-centrikus perspektívával szemben: a hatás ereje éppen a két ellentétes perspektíva egymás mellé helyezésében rejlik.”<sup>14</sup> Ennek fényében különösen zavarba ejtő, hogy Gallia Transpadánával, illetve a transzpadánokkal kapcsolatban nem egy sztereotíp, invektív jelzőt kapunk, hanem a személyes érintettség kifejezését: *ut meos quoque attingam* („hogy az enyémet is érintsem”).<sup>15</sup>

Catullus életrajzi értelemben vett szülőhelye kerül itt tehát az ellentétes perspektívák keresztútjába, amelyektől, meglehet, önmagában sem mentes. Gallia Transpadana, szemben a Pón inneni területekkel – köztük a versben is felsoroltakkal –, nem kapta meg a római polgárjogot a szövetséges háborúban, hanem csak a korlátozott *ius Latinum*mal rendelkezett. A római polgárjog megadására csak Catullus halála után néhány évvel, Kr. e. 49-ben került sor. A transzpadán terület ugyanakkor természetesen régóta és erősen romanizált terület, ám élénk lokális tradíciókkal, melyek hangsúlyozása – ami Catullusnál is több ízben megfigyelhető – persze a római eliten belüli identitásharcok terméke is lehet. Szemben pl. Cornelius Nepossal, akinek kelta (gall) származásáról rendelkezünk antik forrással, Catullusszal kapcsolatban csak feltételezhetjük, hogy – vitathatatlanul a helyi elithez tartozó – családja szintén a romanizált gall famíliák közül való.<sup>16</sup> Az *ut meos quoque attingam* megjegyzésben egyszerre érezhetjük a lokálpatrióta büszkeség hangját – mely a *carm.* 39-et a helyi hagyományokat hangsúlyozó más catullusi költeményekkel, illetve a Cornelius Neposnak írt, az itáliai identitást hangsúlyozó ajánlóverssel hozza összefüggésbe –, ugyanakkor a szégyenkezés hangját is, mellyel a beszélő a felsorolt, a barbár keltibérekhez egyre közelebb eső területek és népek katalógusának egyik – ráadásul az *urbanustól*, pontosabban az *urbstól* egyelőre (a keltibérek megemlítéséig) a legtávolabb fekvő – eleme kapcsán kénytelen beismerni személyes érintettségét. Érdemes ezen a ponton a *carm.* 39 tárgyalásához bevezetesként idézett cicerói *Brutus*-részletre visszautalni, amely éppen a galliaiaktól tagadja meg a szónoki-verbális *urbanitast*. A büszke közép-itáliai hangja ez, amely az északi galloktól elvitatja a római akkulturáció maradéktalan bekövetkeztének lehetőségét. A *carm.* 39-ben éppen ez a gall hang szólal meg, amely agresszívan kéri számon az *urbanitast* úgy, hogy (mint láttuk) retorikai értelemben az ellenkezőjét valósítja meg ódivatúan római, censori hangú „szónoklatával”, másrészt saját magát egy olyan itáliai tablón helyezi el, amely a *tota Italia* romanizációs büszkeségét keveri egy agresszív Róma-centrikus diskurzussal. Ez vagy a beszélő maradéktalan *urbanitását* kérdőjelezi meg, vagy az *urbanitast* magát távolítja el Rómától, amely e versben eleve a *ius* és a *pietas* fizikai helyeként – a *Romanitas* mint retorikai konstrukció inventáriumaként – jelent meg, nem pedig az *urbanitas* vagy az *elegantia* amúgy ugyanitt számon kért elveinek manifesztációjaként.

A Gallia Transpadanával Itália határán túlra is eljutó Itália-katalógust követi a verset lezáró *apologus* (17–21.):

*nunc Celtiber es: Celtiberia in terra,  
quod quisque minxit, hoc sibi solet mane  
dentem atque russam defricare gingivam,  
ut quo iste vester expolitiior dens est,  
hoc te amplius bibisse praedicet loti.*

Természetesen – mint már eddig is, de innentől nyíltan, az eddig mondottak látzatkomolyságát visszamenőleg is aláásva – afféle bohóctréfával van dolgunk, s ennyiben az *urbanitas* követelményei elsősorban a *scurrilitas* irányából sérülnek.<sup>17</sup> Az invektív szónoklat sajátos logikája szerint Egnatiusnak nem pusztán azért tilos vigyorognia, mert az eleve is *inurbanus* jelenség, hanem azért is, mert esetében a fogpasztareklám-szerű mosolygás saját *inurbanitasának* mindennél beszédesebb bizonyítéka, ám csakis azért, mert eleve tudjuk róla: keltibér, és a keltibérek fehér fogszára igencsak gyanús. Ugyanakkor a keltibéreknek az antik etnográfiai irodalomban jól dokumentált barbár szokása, hogy ti. saját vizeletükkel mossák a fogukat, nem s már csak azért sem vonatkozhat Egnatiusra, mert a neve a fikció szintjén is cáfolja etni-

kai értelemben vett keltibér eredetét (a hispániai származást persze nem).<sup>18</sup> A catullusi szónoklat ennek a *farce*-nak a keretében mindeközben ismét beemel a diskurzusába egy az *urbanitasszal* gyakran összefüggésbe hozott fogalmat, jelesen a csiszoltságét, amely az Egnatius fogainak látszatcsillogására utaló *expolitior* kifejezésben jelenik meg; ez egyébként ugyanaz a jelző, amelyet Catullus a Neposhoz írt ajánlóvers második sorában saját fényesre csiszolt könyvecskéjével kapcsolatban is használ (*libellum [...] pumice expolitum, carm. 1, 1–2*). Az *urbanus* látszatcsiszoltság mögött ezek szerint a *rusticitas* felsőfoka, egy velejéig barbár szokás is állhat; igaz, ennek bebizonyításával a beszélő nem sokat vesződik: az etnikai eredetet egy egyszerű ráfogás „igazolja” (*nunc Celtiber es*), a hozzá kapcsolt sztereotípiát úgyszintén.

A mindenhol vigyorgás helytelenségének félig még komolyan vehető vádját ez az etnikai kalandozás teljes egészében komolytalanná teszi. A beszélő (fent említett) ódivatú szónoki stílusa, illetve (szintén tárgyalt) transzpadán mivolta éppen-séggel azt is lehetővé teszi, hogy Egnatius általa kárhoztatott viselkedését az ő inadekvát megnyilvánulásának *adekvát* reakciójaként – mondhatni „befogadói *urbanitasként*” – értelmezzük. Catullus, aki definitíve nem *urbanus* stílusban és kimondottan nem *urbanus* földrajzi/etnikai pozícióból kéri számon az *urbanitas* számon kérhetetlen elveit egy *old school* szónoki beszédnek álcázott invektíva keretében, egészen pontosan azt a permanens vigyorgást érdemli ki saját magát is nevelésessé tevő argumentációjával, amelyet ő Egnatiusban oly hevesen kárhoztat. Másfelől Egnatius a *carm. 39* címzettjeként azt a befogadói magatartást tanúsítja, amelyet a költemény beszélője nyilvánvalóan elvár: persze nem tőle, hanem az olvasóktól. Bűne az, hogy kilép a passzív címzett – aki tetszőleges sértegetések önkényesen kiválasztott tárgya – szerepéből, és „olvasóvá” lépteti magát elő. Ezzel tökéletesen átírja a Catullus által előírt szereposztást: átlép az *urbanitas* területére, s eltávolítja onnan támadóját.

A *carm. 39* – mint ez remélhetőleg következik az eddigiekből – a római kulturális identitások konstrukciójának belső ellentmondásaira, inkoherenciáira és paradoxonjaira épül. Mindenekelőtt a „rómaiság” meghatározása válik benne problematikuská, amelynek sem a földrajzi, sem az etnikai, sem a kulturális kritériumai nem egyértelműek, illetve adott esetben messzemenően szemben állnak egymással. A *carm. 39* szövege mint olvasható és újraírható viasztábla valamiféle antropológiai identitástérképként értelmezhető, amelyen a rómaiság különféle elemei – a római élet közhelyszerűen felfestett jelenetei; a *ius* és a *pietas* mint klasszikus alapértékek; a *mos maiorum*ot képviselő retorikai diskurzus; a római elit görögös kulturális eszményét és identitásának meghatározó összetevőjét képviselő *urbanitas*; a Rómával különféle viszonyban álló etnikumok és területek Róma városától át a messzi Hispániáig stb.; Itália mint Rómának azonosítási pontot, de ellenképet is kínáló földrajzi-kulturális egység; civilizáltak és barbárok szembeállítás; az itáliai/római (irodalmi) nyilvánosság provinciális/nagyvárosias bohóctréfái stb. – olyan, látványosan ellentmondásos retorikai szerkezetbe vannak elrendezve, hogy az szinte kiált azért, hogy a mindenkori olvasó újraírja/rekonfigurálja, természetesen szükségszerűen újra meg újra ellentmondásos konstrukciókat létrehozva. Sőt mi több, ezáltal maga az írás/olvasás válik a késő köztársaságkor római identitásképzésének paradigmájává: az elit társadalmi körforgásában részt vevő individuumok a „kulturális olvasás” különféle stratégiáit felhasználva (persze nem tetszés szerint, hanem különféle kötöttségek hálójában) alkotják meg és alkotják újra a rendelkezésre álló elemekből – minden alkalommal más individuumokhoz, illetve csoportokhoz képest – saját identitásokat/identitásukat. A *carm. 39*-ben a megfelelő befogadás kérdésére vetített catullusi *urbanitas* mint létező elemekből újraalkotható kulturális identitást mutatja fel (avagy leplezi le) önmagát.

■ JEGYZETEK

1. Ezt a terminust itt nem feltétlenül szűk politikai értelmében használom, bár Cicero – aki a *homo novus* ideológia fő megfogalmazója – a szó legszorosabb értelmében vett *homo novus* volt.
2. A *duae patriae* koncepcióját Cicero a *De Legibus*ban fejti ki: „Herculesre, szerintem neki is [ti. Catónak] és az összes vidéki város lakójának is két hazája van (*duas [...] patrias*)! Az egyik a természet, a másik pedig a polgárjog révén jutott neki osztályrészlül. [...] Elsősorban mégis azt kell szeretetünkkel öveznünk, amelytől az állam és az egész polgári közösség a nevét kapta; érte kell fölládoznunk életünket, testestül-lelkestül neki kell átadnunk önmagunkat, oltárára kell helyeznünk és mintegy neki kell szentelnünk mindenünket. De csaknem ugyanolyan édes számunkra az, aki szült bennünket, mint az, aki keblére ölelt. Épp ezért sohasem fogom megtagadni ezt a szűkebb hazámat sem, habár a másik nagyobb, s ezt is magába foglalja.” (Cicero: *De legibus* 2, 5. Ford. Simon Attila) A „két szülőföld” cicerói koncepciója jelentős szerepet jut a köztársaságkori római elit identitáskonstrukcióira irányuló legfrissebb vizsgálódásokban, lásd mindenekelőtt Emma Dench: *Romulus' Asylum: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2005. 152. skk.; Gary D. Farney: *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 1–38.
3. Az itáliai identitás kiemelt szerepéhez a római énformalásban, Cicero szerepére és műveire való sűrű utalásokkal vö. Emma Dench: i. m. 152–221. Ebben a képletben Cicero ún. *homo novus* ideológiája fontos szerepet játszik, ennek kétarcúságáról olvashatjuk többek között: „Although he was perfectly capable of playing the »new man« card for himself when the occasion suited him, he frequently places himself in the Roman »centre« and looks outwards at »Italians«.” (Uo. 186.)
4. Ennek összefüggésében figyelemre méltó a rómaiak önképének az a már Cato *Origines*ében dokumentált eleme, miszerint Róma a fegyelmezettség erényét a spártai eredettudattal rendelkező szabinoktól vette át. Az itáliai népek szerepe tehát eleve adott a római identitáskonstrukcióban. Vö. Matthew Leigh: *Comedy and the Rise of Rome*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2004. 103.
5. Az *urbanitas*, ’nagyvárosiaság’ – az *urbanus* melléknévből Cicero által alkotott elvont főnév konkrét jelentésmezejét kissé kibővítve – fogalmával a késő köztársaságkori Róma egy olyan kulturális eszméjét jelölöm, amely retorikai (szellemesség, ironia) és szociokulturális (elegancia, műveltség) kódokkal egyaránt rendelkezik, s amelynek jelentésköre jól megragadható azoknak a jelzőknek a segítségével – *elegans, venustus, bellus, factus, lepidus, festivus, salsus*, szükségképpen csak egy-egy fontos jelentésdimenziót felvillantó fordításban: ’kifinomult, kellemdús, csinos, rafinált, bájos, ünnepi, szellemes’ –, amelyeket Krostenko a „language of social performance” római szótáraként jellemez (lásd Brian A. Krostenko: *Cicero, Catullus and the Language of Social Performance*. University of Chicago Press, Chicago–London, 2001). Mivel az *urbanitas* mint retorikai és szociokulturális eszme többek között a dolgok nem szó szerint vételéről, ironikus olvasatáról, esztétikai szemléletéről, egyfajta modern beszéd- és viselkedési stílusról szól – mindezt kiemelten Rómához mint metropoliszhoz kötve –, s éppen definiálhatatlanságával tűnik ki, nem meglepő, hogy a Ciceróval kortárs Catullus költészetében fontos szerepet játszik. (A versekben persze nem elvont főnevek, hanem jelzők szerepelnek, így néhányszor az *urbanus* is.) Ebben a tanulmányban ennek csak egy, a kulturális identitást érintő vetületéről lesz szó a *carm.* 39 kapcsán – más Catullus-versek ugyanennek a képzetkörnek a vetületeivel hozhatók összefüggésbe.
6. A kéziratokban szereplő *parcus*, ’szűkmarkú’ melléknévet Lindsay *pinguis*re javította, s több szövegkiadás – így a Devecseri által is figyelembe vett – ezt az olvasatot hozza. A filológiai érvekhez lásd Christian James Fordyce: *Catullus: A Commentary*. Clarendon Press, Oxford, 1961. 186–187. *ad loc.* Anélkül, hogy szövegkritikai értelemben el akarnánk dönteni, mindenesetre tanulságos megfigyelni, ahogy a költeményben fontos szerepet játszó etnikai sztereotípiák kérdéséhez a filológusok is hozzáteszik a saját előítéleteiket, amint azt latolgatják, vajon az emberek inkább hájasnak vagy inkább szűkmarkúnak nevezhette Catullus. Az indirekt hagyomány és a versben más népekre használt, szintén testi adottságokra utaló jelzők közelsége az előbbi, a kódexek az utóbbit támogatják. Érdemes megjegyezni, hogy az indirekt hagyomány annyiban irreleváns, hogy pl. a lanuviumiakra használt jelzőt sem támasztja alá más forrás, és az is kérdés, miért kellene az embereket pont az etruszkokhoz hasonló jelzővel ellátnia a költőnek. Épp e megfontolásokból kiindulva számomra szimpatikusabb a kódexek olvasatát megtartani, ám ennél is izgalmasabbnak gondolom (metafilológiai megközelítésben) a magát racionálisnak és előítéletmentesnek gondoló filológiai gyakorlat „lelepleződését” ennek az egyetlen olvasati problémának a megoldási kísérleteiben.
7. Köszönöm Hajdu Péternek, hogy jó néhány éve felhívta erre a figyelmem.
8. A *hunc habet morbum* („ez az ő betegsége”, 39, 7) kifejezés a *hunc habet morem* („ez az ő szokása”) Plautusnál többször is megtalálható, bevett fordulat parafrázisa, vö. Christian James Fordyce: i. m. 185. *ad loc.*
9. Brian A. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis: Language, Style and Characterization in Catullus cc. 39 and 37*. *Classical Antiquity* 2001. 20. sz. 238–272. Itt: 241–258. Az e bekezdésben felsorolt jellegzetességek kivétel nélkül Krostenko elemzéséből származnak. A tanulmány kitér egyébként a *carm.* 37-re is, melyben Egnatius hasonló vádak kíséretében jelenik meg; ehhez lásd még Németh Béla: *Risus ineptus (Cat. 37 bzw. 39): ein Diptychon*. *Acta Ant. Hung.* 1998. 38. sz. 215–221.
10. Vö. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis* 245.
11. Christopher Nappa: *Aspects of Catullus' Social Fiction*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001. 79: „Catullus seems to employ *urbanus*, then, as a term of style, but the word's literal significance suggests a catalogue of places.”
12. Vö. Christian James Fordyce: i. m. 198. *ad loc.*
13. Mindehhez lásd Emma Dench: i. m. *passim*, a *carm.* 39-ról: 273; 335–340.
14. Uo. 339.
15. E kitétel problematikusságához vö. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis* 254. skk.
16. Mindehhez vö. Christian James Fordyce: i. m. ix–xii.
17. Vö. Hans Peter Syndikus: *Catull. Eine Interpretation*. I. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001. 221., aki a vers zárlatát burleszkbe illőnek nevezi.
18. Vö. Krostenko: *Arbitria Vrbanitatis* 254–255.

STEIGER KORNÉL

# MARCUS AURELIUS

## A traumatizált lélek és a terapeuta

1

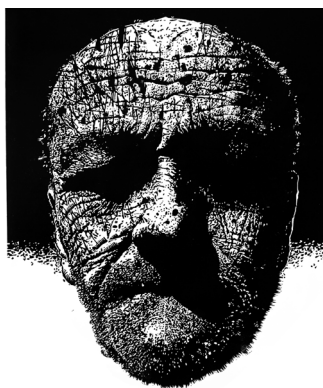
■ Marcus Aurelius tizenkét könyvből álló *Elmélkedéseinek* 2–12. könyve tartalmazza a császár filozófiai gondolatait. (Az első könyv rövid és hálatelt felsorolása annak, hogy mit köszönhet családtagjainak, barátainak és mestereinek.) A jobbára morálfilozófiai témákkal foglalkozó 2–12. könyvet a következőkben *Intelmeknek* fogom nevezni. Az *Intelmek* 471 hosszabb-rövidebb fejezetből épül föl, ezekben az antik filozófiai írásművek következő elemei vannak jelen: tantétel, intelem, emlékeztető feljegyzés, aforizma, beszélgetés (fiktív beszélgetőtárrsal), szónoki felkiáltás, idézet.

A tantétel (*theóréma*) megfogalmaz egy tézist, vagy fölállít egy követelményt, majd – érvelés vagy magyarázat útján – bizonyítja a tézis igaz és hasznos voltát. Az *Intelmekben* összesen 41 theóré mával találkozunk.

Az intelem (*parangelma, praeceptum*) olyan figyelmeztetés, buzdítás vagy korholás, amelyet eredetileg a mester intéz tanítványához azzal a céllal, hogy magatartását vagy nézeteit helyesbítse. Az intelem nem tartalmaz indoklást (hiszen ha tartalmazna, akkor tantétel volna), de konzisztens kell hogy legyen a mester másutt kifejtett tantételeivel. Összesen 295 intellemmel találkozunk a műben.

Az emlékeztető feljegyzés (*hüpomnématon*) rövid utalás egy másutt kifejtett vagy kifejtendő témára. 47 alkalommal fordul elő.

Az aforizma rövid, velős, olykor paradox formában megfogalmazott gondolat. A mű 32 aforizmát tartalmaz.



...noha az intelem műfajának szabályai szerint itt a mesternek kellene szólnia útját kereső tanítványához – valójában a tanítvány, maga a terapeuta szoruló traumatizált lélek beszél.



A beszélgetés (*diatribé*) a mester és egy elképzelt beszélgetőtárs között zajlik, aki ellenvetéseket tesz, a mester pedig kimutatja az ellenvetések helytelen voltát. Az *Intelme*kben 12 előfordulásával találkozunk.

A felkiáltás (*acclamatio*) egy téma fontos voltát hangsúlyozó szónoki elem. Összesen 10 esetben fordul elő.

Az idézet olyan, más művekből vett szövegrészt mutat be, amelynek a szerző számára jelentősége van. Az *Intelme*k 34 fejezete idézet.

## 2

■ Köztudott, hogy Marcus Aurelius nem professzionális filozófus, aki elődei tanítását fejleszti tovább, hanem – sztoikus kifejezéssel élve – „a bölcsességben előrehaladó tanítvány” (*prokoptón*), aki mestere útmutatásait követve gyakorolja azoknak a helyes nézeteknek az elsajátítását és alkalmazását, amelyektől azt reméli, hogy segítségével lesznek a háborítatlan, derűs életszemlélet kialakításában, embertársai iránti kötelességei teljesítésében és halálfélelme leküzdésében.

Marcus tehát tanítvány. De ki a mestere? A válaszáért Epiktétosz egyik intelméhez kell fordulnunk: „Nem vagy hajlandó békén hagyni a többi embert, és önmagad tanítójává és tanítványává lenni?” – ripakodik rá a nikopoliszi filozófus egy alkalommal hallgatójára (*Beszélgetések*. 4.6.11). Az *Intelme*ket tehát úgy kell olvasnunk, hogy benne egy interiorizált mester – az *Intelme*k terminológiájából megítélhetően egy epiktétoszi stílusú mester – szól Marcus Aurelius szájával Marcushoz, a tanítványhoz. A műfaj szabályai szerint a tanítvány ritkán kap szót: olyankor, amikor a diatribében a maga laikus álláspontját fogalmazza meg, amelyet aztán a mester megcáfol és helyesbít.

Itt azonban találkozunk egy komoly problémával. Mint említettem, a mester intelmeinek konzisztensnek kell lenniük tanításával. Ám Marcus művében több olyan intellem olvasható (szám szerint 47), amely – részleteiben vagy egészében – nem illeszthető bele sem Epiktétosz, sem más sztoikus filozófus tanításába, és a császár többi, önmagához intézett intelmével sincs összhangban. Ezeket a mű többi részével inkonzisztens gondolatokat a következőkben „laikus intelmeknek” fogom nevezni. Marcus laikus intelmeit erős csüggettség jellemzi, továbbá ráhagyatkozás a „nem tőlünk függő” dolgokra, fokozott negatív érzelmek és mizantropia. Az epiktétoszi morálfilozófiai tanítás szerint ezek a jellemvonások a filozófiában járatlan emberek életét megkeserítő helytelen nézetek közé tartoznak. A laikus intelmek következő típusaival találkozunk a műben:

1. Tudd, hogy minden korszak minden embere ugyanazt az egyhangúan ismétlődő, üres és hívságos életpályát futja be! (2.14; 4.32; 6.37; 6.46; 7.1; 7.49; 9.37; 10.17; 10.27)

2. Tartsd észben, hogy minden ember meghal! (3.1; 3.3; 4.6; 4.19; 4.32; 4.33; 4.37; 4.48; 4.50; 8.25; 8.31; 8.37; 9.24; 9.28; 9.33; 10.34)

3. Nincs már sok időd hátra! (4.31; 7.56; 7.70; 10.15)

4. Életed jelentéktelen és arasznyi a Földön, amely maga is csak egy porszem a kozmoszban. (3.10; 5.24; 8.21)

5. A hírnév üres és hívságos. (3.10; 4.19; 4.33; 8.21; 9.30)

6. A bennünket körülvevő világ dolgai silányak és undorítóak. (5.10; 5.33; 6.13; 7.3; 8.21; 8.24; 8.38; 9.2; 9.3; 9.14; 9.24; 9.30; 9.34; 9.36)

Vizsgáljuk meg ezeket a típusokat egy-egy őket reprezentáló intelmen keresztül!

1. *Az élet egyhangúan ismétlődik.*

„Még ha háromezer vagy akár harmincezer évig élnél is, ne felejtsd el, hogy senki sem veszít el más életet, mint azt, amit él, és senki nem más életet él, mint amit

elveszít. Egyre megy a leghosszabb és a legrövidebb élet. Hiszen a jelen mindenki számára egyenlő tartamú, ami meg elmúlt, az nem a miénk. Így az, amit elveszítünk, egy röpké pillanatnak bizonyul. Ugyanis sem a múltat, sem a jövőt nem veszítheti el az ember, mert hogyan is vehetné el valaki tőled azt, ami nincs a birtokodban? Két dolgot kell tehát észben tartani: az egyik az, hogy minden öröktől fogva azonos formában, ciklikusan ismétlődik, és egyre megy, hogy valaki száz vagy kétszáz évig, vagy akár végtelenül sokáig szemléli ugyanazokat a dolgokat. A másik az, hogy a leghosszabban élő és a leggyorsabban elpusztuló lény is ugyanannyit veszít el, hiszen csak a jelen pillanattól fosztható meg, mert egyedül ez az övé, és ami nincs a birtokában, azt el sem veszítheti.” (2.14)

Marcus itt nem sztoikus módon gondolkodik, hanem egy epikureus érvet variál, amelyet Lucretiustól ismerünk: „Minden ugyanaz marad, még ha évszázadokat legyőzve élnél is, és még inkább akkor, ha sohasem halnál meg.” (Lucretius: *A természetről*. 3.947–949) „Végül is ugyanabban a körben forgunk és vagyunk benne (*versamur ibidem atque insumus*), és ha tovább élünk, akkor sem jutunk más élvezetekhez.” (Uo. 1080–1081) „Ha évszázadokig élsz is, a halál nem lesz kevésbé örökkévaló, és nem kevésbé lesz nemlétező az, aki a mai napsugarak fényénél végzi be életét, mint az, aki sok hónappal és évvel előbb halt meg.” (Uo. 1090–1094)

A sztoikus számára ez az érve azért nem lehet konkluzív, mert a sztoikus tanítás szerint az ember nem arra született, hogy élmények és élvezetek passzív befogadója legyen, hanem hogy morálisan releváns működést fejtsen ki a világban. Ezt másutt maga Marcus is így gondolja: „Reggel, ha nehezedre esik a felkelés, legyen kéznél ez a gondolat: »Arra ébredek, hogy emberhez méltóan munkálkodjam.« Nehezemre esik-e elindulnom, hogy elvégezzem azt, ami végett megszülettem, és aminek a kedvéért megjelentem a kozmoszban? Avagy arra rendeltettem-e, hogy párnámon heverésze melegegjem? – »De hát az kellemesebb.« – Arra születél, hogy kellemesen érezd magad? Általában: arra születél, hogy *érezd* a dolgokat, vagy arra, hogy *működést* fejts ki velük kapcsolatban? Nem látod-e, hogy a növények, a verebek, a hangyák, a pókok, a méhek teszik a dolgukat, és a maguk részével hozzájárulnak a világrend kialakításához? Te nem akarsz emberi feladataidnak eleget tenni? Nem igyekszel a természetedtől kijelölt cél felé?” (5.1)

A morálisan releváns működés pedig nem más, mint racionális cselekvések szakadatlan sorozata, olyan cselekvéseké, amelyekkel nem ciklikusan ismétlődő, hanem éppen ellenkezőleg, percről percre új kihívásokra válaszolunk.

Ennek ellene vethetné valaki, hogy „az élet egyhangú ismétlődésének” felidézésével Marcus éppen azt gyakorolja, hogy a külsődleges helyzeteket és körülményeket, amelyeket a fátum „mért rá”, képes legyen egykedvűen fogadni, annak tudatában, hogy morális szempontból nem az a fontos, hogy milyen helyzetbe kerültünk, hanem az, hogy erkölcsi diszpozíciónk, azaz vezérlő értelmünk erre a helyzetre hogyan reagál. Ez valóban sztoikus gondolat volna. Csakhogy Marcusnak az „egyhangú ismétlődéssel” kapcsolatos intelmeiből éppen ez a derűs zavartalanság (*ataraxia*) és nyugodt szenvedélymentesség (*apatheia*) hiányzik. Ehelyett erősen involválódik abba a patetikus csüggettségbe, amelyet az egyhangú ismétlődés silánysága ébreszt benne: „Ahogy az amfiteátrum és más hasonló helyek látványosságai unalommal töltenek el, mert mindig ugyanazokat a dolgokat látjuk, és egyhangúsága émelyítővé teszi a látványt, ugyanez a helyzet az élet egészével. Hiszen fenn és lenn minden ugyanaz, és okai is ugyanazok. Meddig még?” (6.46)

A fájdalmas felkiáltás nem hagy kétséget afelől, hogy itt szereptévesztés történt: maga a terápia szoruló laikus és sebzett lélek szólalt meg a terapeuta hangján.

2. *Tartsd észben, hogy minden ember meghal!*

„Noha nem a filozófiából származó, ám mégis hatékony segítség a halál semmibe vevéséhez, ha emlékezetünkbe idézzük azokat, akik görcsösen ragaszkodtak az élthez. Vajon többet nyertek-e ők, mint az idő előtt elköltözöttek? Végül mégiscsak elpihentek: Cadicianus, Fabius, Julianus, Lepidus és a hozzájuk hasonlók, akik sok embert kikísértek, azután őket is kikísérték, általában nem sok idő múlva, és azt is mennyi baj közepette, milyen emberek között, milyen testben küszködték át! Ne tartsd hát olyan fontosnak a dolgot! Pillants az idő feneketlen múltbéli szakadékába és a másik végtelenbe, a jövőbe. Ebben a határtalanságban ugyan mi különbség van a három napja élő és a Nesztór életkorának háromszorosát megélő ember között?” (4.50)

Laikus („nem a filozófiából származó”) gondolat ez (a 2.14 iménti epikureus felhangjával), ráadásul célszerűtlen: a halálfélelem leküzdésének aligha jó módszere az, ha az ember borzadva belepillant a múlt és a jövő feneketlen szakadékába. Így ugyanis nem a halálfélelmét űzi el, hanem ráadásul még az élettől is megundorodik. Ha Marcus mellett ott állna egy epiktétoszi szupervizor, most rászólna, hogy ne mások magatartásán rágódjon, és ne az idő mérhetetlenségén borzadozzon, hanem gondoljon arra, hogy a jó erkölcsi diszpozíció *nem az időben* fejt ki működését, és már mindig is céljánál van (11.1). Így tud ugyanis farkasszemet nézni a halállal, abban a formában, ahogy ezt másutt Marcus is megteszi: „Hát a halál micsoda? Ha az értelem elemzésével lehántjuk róla mindazt, amit mi képzeltünk bele, semmi más nem marad, mint az, hogy a halál a természet műve. Aki pedig a természet művétől fél, az gyermekeg.” (2.12)

### 3. *Nincs már sok időd hátra!*

„Szeresd a magad kis mesterségét, amelybe beletanultál, és leld benne kedved! Ami még hátra van az életedből, úgy éld le, hogy minden dolgodat az istenekre bízod, és az emberek közül egynek sem vagy sem zsarnoka, sem szolgája.” (4.31)

Ez valóban sztoikus intelem, amelyet azonban a csüggedt „ami még hátra van az életedből” frázis laikus szemléletmódja hiteltelenné tesz. A csüggettség ugyanis éppen olyan akadálya a filozófiailag helyes szemléletnek és életmódnak, mint az elharmarkodott jóváhagyás, a meggondolatlan készletelés, a célját elvető törekvés és háritás, a gáncsoskodás és az irigység (Epiktétosz: *Beszélgetések*. 3.22.104). Az intelem helyes formája: „Minden cselekedeted során tedd föl magadnak a kérdést: »Hogyan érint ez engem? Nem fogom megbánni? Nemsokára meghalok, és mindennek vége. Ha a jelen cselekvésem illik egy értelmes, a közösségi életre termett és az istennel azonos törvények szerint élő emberhez, kívánhatok-e ennél többet?»” (8.2)

4. *Életed jelentéktelen és arasznyi a Földön, amely maga is csak egy porszem a kozmoszban.*

### 5. *A hírnév üres és hívságos.*

Ezt a két típust ugyanazon az intelmen mutatom be.

„Tehát mindent félretéve csupán ehhez a néhány szabályhoz tartsd magad. Továbbá ne feledd, hogy mindenki csupán a jelenben él, ez pedig röpké pillanat. A többi idő vagy elmúlt már, vagy bizonytalan. Arasznyi az ember élete, arasznyi az a földzug, ahol él, de arasznyi a legtovább fennmaradó hírnév is. Hiszen ezt a hírnevet gyorsan haló emberkéek egymást felváltó nemzedékei hordozzák, ezek pedig még önmagukat sem ismerik, nemhogy arról tudnának, aki már rég meghalt.” (3.10)

Ha ez az intelem az emberi élet, az élet helyszínéül szolgáló „földzug” és a hírnév egyaránt közömbös voltára kíván inteni, akkor sztoikus szempontból elhibázott. A felsoroltak ugyanis etikai szempontból nem azért közömbösek (azaz sem nem *jók*, sem nem *rosszak*), mert arasznyiak, hanem azért, mert „nem tőlünk függő” dolgok. Itt a terapeuta hangján megint a sebzett lélek beszél, akinek a számára traumát okoz, hogy életét, életének színterét és saját hírnevét búskomor természete miatt nem látja eléggé nagyszabásúnak.

A témára vonatkozó valóban sztoikus intelem ez: „Minden ügyedben fohászok az istenekhez, és ne foglalkozz azzal, hogy vajon az élet mennyi időt enged erre a tevékenységre: elegendő, ha három órát van rá.” (6.23)

6. *A bennünket körülvevő világ dolgai silányak és undorítóak.*

„Ahogy a süttekkel és más ételekkel kapcsolatban az a gondolat tolul föl az emberben, hogy ez halhulla, amaz meg madárnak vagy disznónak a teteme, továbbá hogy a falernumi bor nem más, mint szőlőfürtök kifacsart leve, a bíborszegély a csiga vérébe áztatott birkagyapjú, a szeretkezés a test belső részének dörzsölése és izomgörcs kíséretében fellépő nyálkakiválasztás – ezek azok a gondolatok, amelyek megérintik a dolgokat, valósággal átjárják őket úgy, hogy látjuk, mik is ezek valójában –, ugyanígy kell eljárjunk egész életünkben, és ha a dolgok kívánatos alakban tetszelegnek, le kell őket csupasztatnunk, szemügyre kell vennünk silányságukat, érvényteleníteniük kell azt a ragyogó előadásmódot, amellyel magasztalni szokás őket. Mert a nagyzolás félelmetes csaló, és a legtöbbször éppen akkor kábít el, amikor azt hiszed, hogy a legfigyelemreméltóbb dolgokkal foglalkozol.” (6.13)

Ha ennek a típusú intelemnek az a célja, hogy rávegye hallgatóját: törekvését és készletét vonja vissza a „nem tőlünk függő” dolgok köréből, akkor tévedésen alapul. Hiszen az, hogy valaki megtartóztatja magát attól, amitől undorodik, nem morális teljesítmény, hanem zsigeri adottság. A helyes intelmet a külvilág dolgaival kapcsolatban a harmadik könyv második fejezetében olvashatjuk, amely azt tárgyalja, hogy aki mélyebb belátással van a világ eseményei iránt, annak a számára a természet alkotásainak még a mellékes tulajdonságaiban is van valami vonzó báj.

Látható, hogy a laikus intelmekben – noha az intelem műfajának szabályai szerint itt a mesternek kellene szólnia útját kereső tanítványához – valójában a tanítvány, maga a terápia szoruló traumatizált lélek beszél. Egy olyan ember szól, aki búskomor és csüggedt. Az életet nemcsak kisszerűnek és céltalannak, hanem ráadásul még undorítóknak is érzi: „Hivalkodás haszontalansága, színlelőadások, nyájak, csordák, lándzsatorések – kutyáknak vetett csont, halastóba dobott morzsa, hangyák nyomorúsága és tehercipelése, riadt egerek futkosása, zsinóron rángatott bábfigurák.” (7.3) „Amilyenek a fürdést látod: olaj, verejték, piszok, nyúlós víz, csupa undorító dolog – hát ilyen az élet minden része és mindaz, amivel csak találkozol.” (8.24)

Embértársait és önmagát is elviselhetetlennek tartja (5.10.4), az emberi lényről sommásan ez a véleménye: „Hónalj szaga és tisztátalan vérrel teli bőrtömlő.” (8.38)

Egyidejűleg érez halálfélelmet és halálvágyat: „De most, hogy látod, micsoda fárasztó kényelmetlenség olyanokkal élned együtt, akikkel nem vagy összhangban, igazán elmondhatod: „Jöjj, halál, de minél hamarabb, nehogy én is megfedkezem magamról!” (9.3)

### 3

■ Hogyan értelmezhetjük a sztoikus tanítással és intelmekkel inkonzisztens laikus intelmek jelenlétét a műben? A legegyszerűbb megoldás az volna, ha azt mondanánk: az *Intelmek* afféle meg nem szerkesztett *brainstorming*, Marcus fésületlenül egymásra zúduló gondolatai olykor ellentmondanak egymásnak. Ez a megállapítás azonban értelmezésként nem elégséges. Egy másik megoldás az lehetne, hogy a laikus intelmeket olyan dezilluzionáló tudományos vizsgálódásokként és szemléleti gyakorlatokként értelmezzük, amelyeknek során a vizsgálódó értelem meggyőzi önmagát arról, hogy az externális világra irányuló törekvéseit és készletét vissza kell vonnia, mivel ez a világ kisszerű, hívságos, monoton és visszataszító. Ez Pierre Hadot álláspontja *Pesszimizmus és optimizmus Marcus Aureliusnál* c. tanulmányában. Ettől némileg eltérő értelmezést javasolok.

Megszoktuk, hogy az epiktétoszi morálfilozófiai gyakorlatokon annak gyakorlását értjük, hogy hogyan oltuk ki az élvezetekre irányuló törekvésünket és a fájdalom elkerülésére irányuló háritásunkat. A törekvésre és a háritásra vonatkozó tanításban a negatív érzelmek (bánkódás, csüggedtség, háborgás, mások kárhozatása stb.) csupán következményként vannak jelen: a törekvés kudarca és a háritás tárgyába való belebotlás okozza ezeket az indulatainkat. Ennek a tanításnak kimondatlan előfeltevése az, hogy animális természeténél fogva kezdetben minden ember az érzéki, valamint a pénz és a hatalom adta élvezetekre törekszik. A filozófiai nevelés ezt a beállítottságot hangolja át három lépésben, vagyis – ahogy Epiktétosz fogalmaz – három *toposz*ban: a tanítvány [1] megtanulja, hogyan semlegesítse az externális világ tárgyaira irányuló animális törekvését és háritását, majd [2] fölismeri, hogy [a] örömmel és derűsen kell fogadnia minden eseményt és körülményt, amit a sors rámér, hiszen ezek az események és körülmények olyan feladatokat implikálnak, amelyeket a kozmoszt kormányzó racionális és jóakarató gondviselés jelölt ki számára. Továbbá [b] fölismeri, hogy ember voltából – azaz szelíd, racionális lélekkel rendelkező közösségi lény voltából – fakadóan milyen kötelességeknek kell eleget tennie. Végül [3] megtanulja, hogyan támaszthatja alá racionális érvekkel azokat a döntéseit, amelyek a törekvés és a háritás helyes kezelésén, a sors elfogadásán és kötelességei teljesítésén alapuló magatartását szabályozzák. (Epiktétosz: *Beszélgetések*. 2.17.29–33; 3.2.1–7)

Epiktétosz mintha nem vetne számot azzal, hogy léteznek búskomorságra, depresszióra hajlamos jellemek is, akiknek a lelkében a csüggettség, önmaguk és mások mizantróp megvetése nem kudarcaik következményeként van jelen, hanem eleve ilyen a karakterük. Akiknek az okoz valami fonák élvezetet és kielégülést, ha a sült húst döglött disznó tetemének láthatják, a szeretkezés csúcspontját pedig dörzsölődés okozta undorító „nyálkakiválasztásnak” (Marcus Aurelius: *Elméltetések*. 6.13). Az tölti el őket valami búskomor elégedettséggel, ha arra gondolnak, hogy a világon minden bomlófélben van, hogy hogyan fog minden hamarosan elrohadni vagy szétszóródni, és hogy a természet mindent csak azért hozott létre, hogy elpusztuljon (10.18). Ennek a kedélybeteg látásmódnak a szóbeli megnyilvánulása éppen a sztoikus morálfilozófia területén nagyon megtévesztő lehet, mert nemcsak a hallgatójában ébresztheti azt a téves benyomást, hogy aki így beszél, az már mesteri fokon elsajátította a törekvés és a háritás helyes kezelését, és a zavartalan lelki nyugalom (*ataraxia*) magas fokára érkezett, de maga a beszélő is úgy vélheti, hogy éppen az ő pervertált módon dezilluzionáló rögeszméi azok, „amelyek megérintik a dolgokat, valósággal átjárják őket úgy, hogy látjuk, mik is ezek valójában” (6.13). Holott amit itt valójában látunk, az egyszerűen a mohó kéjsóvárságnak a kifordított változata, vagyis egy nem kevésbé heves és a tisztánlátást nem kevésbé akadályozó *pathosz*, amely ugyancsak korrekcióra szorul, hiszen deformálja a kedélybeteg ember képzetét.

Nyilvánvaló, hogy az ilyen búskomorságra hajlamos tanítvány számára a terápia első lépése nem az élvezetekre irányuló zabolátlan törekvések visszaszorítása kell hogy legyen, hanem éppen ellenkezőleg: azt kell fölismeretni és átéreztetni vele, hogy az externális világban igenis jelen van a természetes szépség és otthonosság. Ha ez az érzés hiányzik belőle, nem fog tudni eleget tenni a második *toposz* kívánalmainak. Hiszen hogyan is fogadhatná örömmel és derűsen az élet dolgait, ha közben mélységesen undorodik tőlük, és hogyan tehetne eleget embertársaival szembeni kötelességeinek, ha közben bűdös, hónaljszagú, tisztátalan vérral teli bőrtömlőknek tekintti az embereket?

Láttuk azonban, hogy Marcus művében azoknak a témáknak, amelyek a laikus intellektus tárgyai, találkozzunk a helyes, sztoikus kezeléssel is. Mivel az *Intellek* nem megkomponált értekezés, hanem eseti feljegyzések gyűjteménye, a laikus és a

sztoikus álláspont különbségében nem kell a gondolatmenet önellentmondásait gyanítanunk. Helyesebb arra gondolnunk, hogy a laikus intelmekben megfogalmazódó csüggeteg, negatív érzelmek kimondása nem a terápia része még, hanem magának a terápiára szoruló traumának a diagnosztizálása. Mintha Marcus azt mondaná önmagának: „Alkatodnál fogva eredendően csüggedt, mindentől idegenkedő, a saját halál-félelmét dajkáló, önutálattal küszködő mizantróp vagy, aki semmi másban nem leli örömét, csak abban, hogy mindent lefitymál és megvet. Hát ebből a mélységből kell most fölemelkedned.”

És fölemelkedik.

#### ■ IRODALOM

A Marcus Aureliusra vonatkozó újabb szakirodalom kiemelkedő darabjai:

Hadot, Pierre: *La citadelle interieure*. Fayard, Paris, 1992; angolul: *The Inner Citadel*. Harvard UP, Cambridge (Mass.)/London, 1998.

Hadot, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, Paris, 2002; magyarul: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Kairosz Kiadó, Bp., 2010.

Stephens, William O.: *Marcus Aurelius. A Guide for the Perplexed*. Continuum IPG, London/New York, 2012.

A további irodalomra vonatkozóan az olvasó ezekből a kiadványokból tájékozódhat.

Epiktétosz műveinek legutóbbi magyar kiadása:

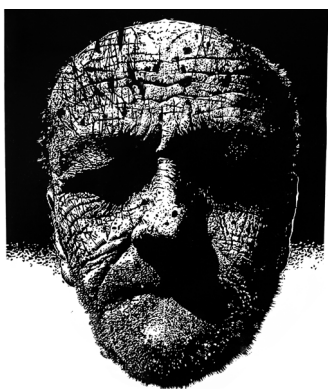
*Epiktétosz összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Bp., 2014.

Marcus Aurelius *Elmélkedések* című művének a tanulmányban idézett részleteit saját fordításomban közlöm.



GERÉBY GYÖRGY

# A GÖRÖG FILOZÓFUS ÉS AZ ÉLET



**A filozófusnak  
nem a foglalkozása  
más, mint mondjuk  
a mérnöknek vagy a  
számítástechnikusnak.  
A filozófus nem  
szakember, hanem  
megérti és követi  
a világ rendjét, amiről  
feltételezi, hogy  
az a rend értelemmel  
felfogható...**

■ Mi él ma a görög filozófiából? Erre a kérdésre általános értelemben könnyű volna felelni. Az általános válasz lehetőségei a „sok”, a „bizonyos dolgok” vagy a „semmi” lehetőségei között helyezkedhetnek el, és példák elemzése alapján dönthetünk valamelyik mellett. Utalni lehetne például „örök érvényű kérdésekre”, rámutatva az emberi természet változatlanságára. Esetleg mondható, hogy „egyrészt – másrészt”, különböző változatokban, felfedezve ennek vagy annak az elemnek a modernitás számára is „piacképes” vonásait, mondjuk a ma is sokaknak vonzó sztoikus etikáét vagy a szkepszisét, megkülönböztetve persze bizonyos idejétmúlt eszméktől, mint a geocentrikus világkép, az arisztotelészi fizika vagy a „zárt társadalom” vélt platóni igézete. Végül hangsúlyozhatnánk az „örök kérdések” képviselőivel szemben a mély változásokat, amelyek elválasztják a premodern világot a modernitástól, példaként hivatkozva a boldogsággal szemben megjelenő szabadság modern eszméjére, az elavult társadalmi rendszerre (mint rabszolgatartás), a tudományos (bármely területen) és politikai különbségekre (mint egyén és közösség megváltozott viszonyai), valamint mindarra, amit ezek magukkal vonnak.

Alaposabban szemügyre véve azonban egyértelmű, hogy a kérdés messze nem ilyen egyszerű. Márpedig a kérdés megértése alapvető, hiszen – mint tudjuk – jó előre meghatározza a válaszok irányát. Tehát mit is rejt ez az egyszerűnek látszó kérdés? Először ezt kell szétszálazni, hogy a megértett kérdésekre komoly választ adhassunk.

Ha jobban megnézzük a kérdés előfeltevéseit, elsőként mindjárt azt sugallja, mintha élne egyál-

talán valami a görög filozófiából. Magától értetődő volna ez? A domináns angolszász analitikus filozófia szempontjából ugyanis gyakorlatilag semmi sem él. A tudatfilozófia, ismeretelmélet, nyelvfilozófia vagy analitikus etika szempontjából az ókori filozófusok műveinek tanulmányozása lehet egyfajta előtanulmány, esetleg antikvárius érdekesség, de több aligha. Körülbelül úgy, ahogy a régi korok tudománytörténete viszonyul a modern tudományhoz, vagy az antik rommező a modern városhoz. Fogalmi rendszereik nem illeszkednek a modern fogalmakhoz, a rekonstrukcióval bíbelődni pedig leginkább izgalmas időtöltés, nem több.

Sugall azonban a kérdés még többet is. Másodjára azt, hogy van valami, amit „a” görög filozófiának nevezhetünk. Végül pedig azt a két dolgot sugallja, hogy ez a filozófia „görög” volt, valamint hogy tudjuk, mi is volt az a dolog, a filozófia, ami „görög” volt. Ráadásként pedig a kronológia problémájára is kell egyfajta előzetes választ adnunk. Meddig is tartott a görög filozófia időben és persze térben?

Az előfeltevésekre nem azért mutatok rá, mert köztöködni szeretnék, vagy mert kibújnák az egyenes válasz elől, hanem mert – mint jeleztem – a kérdés pontosítása előfeltétele és része egy alapos válasznak.

Elsőként talán azt kell tisztáznunk, hogy amit „görög” filozófiának nevezünk, az valójában csak részben volt „görög”, ha a szót nemzetiségi hovatartozásként értjük. Bár Platón és Arisztotelész valóban köthetőek Athénhez, de tudjuk, hogy Platónnak Szirakuza, Arisztotelésznek pedig a makedón udvar is jelentős szerepet játszott az életében. Athén csak egy volt a kor számos szellemi centruma között, amelyek különböző görög törzsekhez, illetve népcsoportokhoz tartoztak. Magna Graecia, azaz a mai Calabria területe vagy Kis-Ázsia városai egyáltalán nem számítottak „tisztán fajgörögnek”, hogy Alexandriáról vagy Berütoszról (Beirút) ne is beszéljünk. A két nagy név után a többi „görög” filozófus közül a kitioni Zénón már főnóciainak számított, Plótinosz (és a keresztény [H]Órigenész) valószínűleg kopt volt (de mindenképpen egyiptomi), Porphüriosz és Jamblikhosz szírek, Anakharszisz szkíta (akármelyik nációt is jelentse ez valójában), és a sort hosszan folytathatnánk. Ami a „görög filozófiában” görög volt, azt ugyanis nem a származás, hanem a nyelv közössége miatt mondjuk annak. A görög volt a műveltség nyelve, mint valaha a latin vagy a francia, vagy ma az angol, és azért beszéltek, mert mint *langue axiale* ez tette lehetővé a gondolatok érhetővé tevését mások számára, ezáltal az eszmék kifejezését és megértését is. A görög mint globális nyelv nem az „imperializmus” előkészítője volt, hanem az ügyek, gondolatok és eszmék megosztásának és közös térben való összemérésének, majd pedig elbírálásának eszköze. Talán nem tanulság nélkül való ebbe a funkcióba ma is belegondolni: a közös nyelv nem a kultúrák, a gondolatok különbségének a halála, hanem a nemzeti hagyományokba való bezárkózásnak vet csak véget. A közös nyelv óriási lehetőséget biztosít minden résztvevőnek: megérthetik egymást, ötleteket adhatnak és kaphatnak. Ha nincs közös nyelv, nemcsak a kölcsönös megértés válik lehetetlenné, hanem egyúttal mindenki beszorul a saját nyelvén élő világba. Csak azokat a gondolatokat fogja elérni, amiket történetesen azon a nyelven gondoltak. Igaz, ha a gondolatok összemérhetetlenek, akkor a gondolatok versenye sem lehetséges, és ekként elkerülhetőek a vereségek (és persze a győzelmek is). A saját nyelvben kényelmesen kivonhatjuk magunkat a kritika közegéből, mind a kapottból, mind az adottból. A görög mint egyetemes nyelv viszont éppen az ellenkezőjét mozdította elő. A közös fogalmi nyelv volt az előfeltétele az *agón*nak, a mindent átható versenynek. Első tanulságként tehát mindjárt egy másik kérdés tehető fel: élhet-e ez a vibráló és termékeny verseny a „virágozzék száz virág”, a politikai korrektség mindent ön-jogán toleráló világában?

Folytassuk a kérdés mélyrétegeivel. Ez a görög nyelv, a filozófia nyelve azonban nem az ókor mindennapi beszélt nyelve volt (ami a hellenisztikus kor java részében



a köznyelv, az úgynevezett *koiné* volt, amelyet manapság talán a nemzetközi tört angolságnak, a „Pidgin English”-nek feleltethetnénk meg, és persze ott volt még a latin, valamint az arámi/szír). A filozófiai, azaz tudományos nyelv egy tanult nyelv volt, olyannyira, hogy még a született görögök számára is elsajátítandó volt. Ez a kulturálisan, azaz az oktatási rendszer által közvetített és hosszú gyakorlással elsajátított irodalmi görög az attikai dialektusban állt, de ha valaki püthagoreus szöveget akart írni, akkor azt egy mesterséges dór dialektusban illett tennie. A filozófiai prózában ez a tanult nyelv persze a művelt elit jellemzője volt, de tudvalevő, hogy a görög városállamokban a gymnaszion elvégzése (valamint a katonai szolgálat) volt a polgárjog, a közügyekben való részvétel, a szavazati jog előfeltétele.

Magaskultúra volt, ez igaz – *quelle horreur!* micsoda szegényként hangzik ez ma! –, amely kanonikusan meghatározott irodalmi hagyományon alapuló, ezzel kódolt mesterséges nyelvet jelentett. Homérosszal kezdődően, a drámaírók, a nagy rétorok szövegeivel folytatva, majd Platón és a többi filozófus szövegein át csiszolták a közügyekben gondolkodni, majd a törvénykezésben beszélni képes ember képességeit.<sup>1</sup> Ezt a világot azonban nem is annyira „görögnek”, mint „hellenisztikusnak” vagy talán „ókorinak”, „antiknak” kellene neveznünk, hiszen ezt tanulta a korabeli gall, a szkíta, a nabateus és a szír is – annak érdekében, hogy tanult utalásokkal tudjon érvényesülni a birodalomban, ahol kommunikációs helyzetekben kellett megértési nehézségeket áthidalni, bonyolult gondolatokat megfogalmazni, sőt szórakoztatni. Ennek egyik jele például, hogy egyiptomi oázisok egykori villáiban ugyanúgy megtalálhatók görög irodalmi feliratok, mint Herculanumban vagy Hispániában.

A következő megállapítás az, hogy nem beszélhetünk „a” görög vagy (az éppen bevezetett pontosítással) „a” hellenisztikus, illetve ókori filozófiáról sem. A görög nyelvű filozófiai irodalom ugyanúgy nem volt egységes, mint ma mondjuk az angolszász filozófiai irodalom. Manapság nevetséges volna, ha „a” modern filozófiáról beszélnénk. A hellenisztikus kornak természetesen voltak „fő irányai”, mint a platonikusok, a peripatetikusok (Arisztotelész iskolája), az epikureusok és a sztoikusok (e legnagyobb négy irányzatnak Marcus Aurelius császár alapított tanszéket Athénben a 2. század vége felé), hogy most a püthagoreusok platonizáló iskolájáról, a cínikusokról, a szkeptikusokról vagy az eklektikusokról ne is beszéljünk. Ezek az iskolák (*hairesziszek*, mely szó később *herezissé*, „eretnekség” jelentésre vált) egymást kölcsönösen kizárták. A platonikusok szerint volt érzékfeletti világ, a sztoikusok szerint minden anyag volt. Az atomisták szerint a világot az atomok kiismerhetetlenül kaotikus rendszere alkotta, ami kizárta a rendet (mint az okság), illetve a gondviselést, hiszen mindent a véletlen irányít, szemben a peripatetikusokkal, illetve a sztoáival. Az egymást kizáró „dogmatikus”, azaz határozott tantételeket hirdető iskoláknak egyértelmű álláspontjaik voltak. Ezzel szemben a szkeptikusok pont a határozott tantételekre épülő tanításokkal szemben állították a maguk egyik irányba sem hajló álláspontját, amit úgy értek el, hogy mindegyik iskola érvrendszerét alapjaiban törekedtek cáfolni és ekként megakadályozni, hogy követőik bármely iskola felé hajolva kibillenjenek lelki egyensúlyukból. A kiegyensúlyozás lényege az, hogy minden irányban rendelkezésünkre állnak az adott irányt kioltó ellentétes érvek.

A görögül megszólaló filozófiai gondolkodás kérdése végül átvezet minket az idő és a hely problémájához. Mely korszakot tekintjük görög filozófiának? A preszókratikát, ahol állítólag minden eldőlt (mondjuk Heidegger szerint)? Igen ám, de a Szókratész (vagyis inkább Platón) előtt élt filozófusok műveiből vajmi keveset, leginkább csak a töredékeket ismerjük, és azokat is csak közvetítők révén. A preszókratika utókorának hivatkozásait azonban nem történelmi érdeklődés, nem az objektív feltárás igénye vezette, hanem legtöbbször saját nézeteinek legitimációs igénye. Az antik utókor saját nézeteihez keresett elődöket, esetleg illusztrációkat vagy releváns ellenfeleket. Nem kön-

nyű feladat tehát az eredeti szándékot megkülönböztetni a közvetítők értelmezési szándékaitól. De ettől eltekintve sem világos, hogy mit kelljen olyan mélységes bölcsességeken értenünk, mint hogy „a száraz lélek a legbölcsebb”.<sup>2</sup>

Vagy tekintsük a teljes ókort? De hol ér ez véget földrajzi, illetve kronologikus értelemben? Platón és Arisztotelész roppant eredeti és lényegre törő gondolatait ugyan nehéz volt túlszárnyalni (például a komolyan vehető atomista fizika örökre ígéret maradt), de a kitioni Zénón, Epikurosz, Plótinosz, Galénosz vagy Proklosz nélkül mit mondhatnánk?

Majd mindezek után a válaszhoz még előzetesen azt is el kell dönteni, hogy deskriptív vagy normatív értelemben beszéljünk-e a hellenisztikus filozófia mai továbbéléséről? Ez az a pont, ahol saját értékválasztásunk végképp döntő szerephez jut. Az ókori gondolkodás örökségével való sáfárcodás valójában saját önképünk megmutatkozása. Az, hogy mit gondolunk a hellenisztikus filozófiáról, azt árulja el, hogy mit gondolunk mai világunkról.

Legvégére hagytam, hogy végül is mi is volt ez a filozófia, amit görög filozófiának szoktunk tartani. Van-e valami, amit a sokféle iskola legnagyobb közös osztójának tekinthetünk?

Mivel ez a bevezetés nagyon elvontnak tűnhet, nézzünk egy példát, amiben a fenti vonások egytől egyig felbukkannak! A példát Jusztinosz Mártírnál, a Kr. u. 2. század derekán élt keresztény filozófusnak a zsidó Trüphónnal való vitájában találjuk. A dialógus rendkívül értékes forrása a korai keresztény teológia kutatásának, de most ezt az egyébként fontos témát figyelmen kívül hagyom. Amiért példának veszem, az az, hogy ez a beszámoló meglehetősen hűséggel adja vissza egy korabeli vita létrejöttének és lezajlásának módját, függetlenül attól, hogy „objektíve” tényleg így történt-e. Ha tartalmilag nem is pontos a beszámoló, a témát és a vita módját a szöveg igen életszerűen adja vissza. A továbbiakban ez az életszerűség fog érdekelni minket. Amit a szöveg alapján be szeretnék mutatni, az a vita felvezetése és az abból kiolvasható gyakorlat tanulságai.

Első lépésként rögzítsük, hogy egy olyan antik filozófiai vitát látunk, amelyet egy kereszténnyé lett szamaritánus filozófus és egy a filozófiában kompetens zsidó folytat egymással, és pedig teológiai kérdésekről. Két nem görög görögül fog beszélni egymással, és pedig „világnézeti” kérdéssről, továbbá nyilvánosan (mert Trüphónt a tanítványai kísérik, és az ő jelenlétükben zajlik vitájuk). A zsidó és a szamaritánusból lett keresztény beszélgetését mai eszünkkel hitvitának neveznénk, de ők nem annak tartották, és erre jó okuk volt – de erről később. Tekintsük a vita létrejöttének leírását!

Jusztinosz Mártír, az immár keresztény filozófus a gümmaszion oszlopcsarnokában sétálgat, amikor ismeretlenek egy csoportja közelít. Vezetőjük megszólítja: „Üdv a filozófusnak!” Jusztinosz nem lepődik meg azon, hogy filozófusként azonosították, hiszen a filozófusok tógája bárki számára felismerhetővé tette elkötelezettségét. (Ez a tóga irigyelt viselet volt a korban, és számtalan síremléken lehet azonosítani Rómától Palmüráig.) Az ismeretlen mindenestre még akárki is lehet. Jusztinosz tehát nem azzal válaszol, hogy: „Üdvözlöm! Kit is tisztelhetek uraságodban?”, hanem az egyszerű udvarias viszonzás helyett – mint maga mondja – „incselkedően” (*proszpaizón*) egy különös, burkolt formulával felel: „Ki volnál te a halandók közül?” (*Tisz de szü esszin feriszte brotón?*)<sup>3</sup> Itt magyarázat szükséges, mert a mai fül nem hallja már ki az utalást, ami viszont a korabeli műveltebb ember számára egyértelmű kellett legyen. Ugyanis egy Homérosz-idézzel van dolgunk, amelynek eredetije: „Hát te ki vagy, te derék, a halandó férfilakók közt?”<sup>4</sup> Magyarul Jusztinosz válasza egy tesztkérdés. Felismeri-e az ismeretlen a Homérosz-parafrazist? Ha igen, akkor az ismeretlen művelt ember, azaz „tagja a klubnak”. Ez az első lépés egy értelmes beszélgetéshez.

Az ismeretlen (akiről később derül ki, hogy ő a zsidó Trüphón) azonban pontosan értette a kérdést. Válaszul elmondja „a nevét és a származását”, pontosan úgy, mint Homérosz hősei a csatatéren való találkozásánál.<sup>5</sup>

Kiderül, hogy Trüphón zsidó, és hogy menekül a földjén zajló háború (feltehetőleg a Bar Kohba-felkelés) szörnyűségei elől. Rövid bemutatkozásukból Juszminosz rögtön meg is állapíthatja, hogy: „Tehát a filozófiából nyert hasznot éppen olyan nagyra tartod, mint a törvényhozóktól vagy a prófétáktól való hasznot.” A rejtett kifejezés ismét magyarázatot kíván. Juszminosz arra utal, hogy Trüphón a filozófiát éppen olyan jól ismeri, mint a Bibliát, amit abban az időben még a keresztények is (ideértve az Újszövetséget) úgy neveznek, mint „a Törvény és a Próféták”.

Két civilizált, művelt ember találkozik tehát a 2. században. Az egyik filozófusból lett keresztény, a másik filozófiailag képzett zsidó. Miután egymás tudomására hozták, hogy azonos kulturális közeghez tartoznak, mindketten tüstént a második legfontosabb kérdést teszik fel egymásnak. Mi a te filozófiád?

A kérdés a fentebb mondottak fényében nem meglepő. Sokféle filozófiai iskola volt a korban (ugyanúgy, mint mainapság). Meglepőbb azonban a kérdés pontosítása. Mi a te filozófiád – azaz „mit gondolsz az istenekről”?

A modern olvasó itt kaphatná fel a fejét. Hogyan jön a filozófia az istenekhez? Nem más-e a filozófia és a vallás? Miért nem azt kérdezi Trüphón, hogy mi Juszminosz vallása? Hogy lehet ez érdekes filozófiai szempontból?

Nos itt újabb szokatlan dologhoz érkeztünk. Trüphón ugyanis a kérdés pontosítását azzal indokolja, vajon nem célja-e a filozófiának is, hogy Istenről és a gondviselésről beszéljen. Indoklása a korban költői kérdésnek számít, hiszen az antikvitásban általánosan elfogadott volt az Arisztotelész-től ismert felosztás, amely három teoretikus ágát különböztette meg a filozófiának, a matematikát (ideértve csillagászatot), a fizikát (azaz a természetfilozófiát) és a teológiát.<sup>6</sup> Trüphón tehát teljes joggal hivatkozhat arra, hogy a kinyilatkoztatott írások ugyanarról szólnak, mint a filozófia legmagasabb témája, a teológia, nevezetesen Istenről. De hivatkozhatna Trüphón arra a korabeli másik meghatározásra is, miszerint a filozófia nem más, mint az isteni és emberi dolgok tudománya, azaz beleértendő az isteni is.

A kölcsönös érdeklődés egymás teológiája iránt tehát nem tévedés. A filozófia ugyanis számunkra jelent valami egészen mást, mint az antikvitásban.<sup>7</sup> A filozófia antik értelmezésében ugyanis nem más, mint válasz arra a kérdésre, hogy hogyan kell élni: „*Pósz bióteon?*” A teória, az elmélet végső célja az emberhez leginkább méltó életforma megtalálása, és ekként nem független a cselekvéstől. Sőt mint ezt a sztoa filozófiai diszciplínáinak összekapcsolódásából látjuk, a természetfilozófia végső célja a világ természetének megfelelő élet, azaz végső soron az etika és ekként a politika kialakítása. A filozófus nem „elméleteket gyárt”, nem kizárólag episztemológiával, ontológiával, nyelvelmélettel vagy logikával foglalkozik. A filozófusnak nem a foglalkozása más, mint mondjuk a mérnöknek vagy a számítástechnikusnak. A filozófus nem szakember, hanem megéri és követi a világ rendjét, amiről feltételezi, hogy az a rend értelemmel felfogható (ami természetesen nem azt jelenti, hogy ténylegesen fel is fogja, kimerítően megismeri az adott lehetőségek között).

Az antik filozófusok általános felfogására jó példa Seneca elmélkedése a szíveségekről. A látszólag filozófiától távol eső probléma kapcsán arról beszél, hogy az istenek két fontos dolgot adtak az embereknek, amellyel az állatokkal szembeni gyengeségüket ellensúlyozni tudják. Az egyik az értelem, a másik a társadalom. Ez a két dolog együttesen tökéletesen képes ellensúlyozni az emberiség gyengeségeit, de csakis együttesen. Seneca nem fejt ki részletesen a két terület összetartozását, de nyilvánvaló, hogy egyik a másik nélkül nem sokat ér.<sup>8</sup> Az az ész, ami egyedül próbálna meg mindennek megfelelni, az időskálán bukik el. Mire megtalálja a megol-

dást, az erősebb legyőzheti. Megfordítva, a társadalom értelem nélküli működtetése ugyanúgy széteséshez, a társadalom halálához vezet, hiszen értelem nélkül nem látja, illetve nem tudja tervbe venni a rá váró veszélyeket. A véletlen akár többször is megmentheti az adott társadalmat, de hosszú távon ostoba dolog a véletlen mindig kedvező járásában bízni.

A gondolkodás célja és eredményei tehát nem önmagukért valók, hanem azért, hogy az emberiség mint társadalom jól működhessen. Arisztotelész is úgy fogalmaz, hogy „a szillogizmusok a cselekvéshez vezető alapelvek”, azaz ezek a praktikus szillogizmus premisszái. A praktikus szillogizmusok következtetésekhez vezetnek, amelyek megadják a tettek irányát, illetve tettekhez vezetnek, és logikájuk által azokat legitimálják.<sup>9</sup> Platón híres mondását a legjobb államformáról, ahol az uralkodók filozofálnak, és a filozófusok uralkodnak, könnyű ma kinevetni, hiszen ma a filozófus „elvont”, azaz életidegen dolgokkal foglalkozik. Hogy is tudnának ilyen csetlő-botló, életidegen teoretikusok bármit is megvalósítani? A mi korunkban, a filozófia új, akadémiai értelmezésének környezetében ez a kétely jogos. A középkor óta ugyanis a filozófia egy egyetemi fakultás, ahol pusztán és kizárólag *elméletet* tanítanak. Ez érthető is volt, hiszen az elméleti tanulmányokat később a teológiai, a jogi vagy az orvosi fakultásokon bővítették a gyakorlati ismeretekkel.<sup>10</sup>

Az antikvitás azonban még nem ismerte a középkori egyetemek fakultásfelosztását. A filozófia hasznosságát, azaz a gyakorlati életre vonatkozó közvetlen következményeinek az érvényességét nem kisebb emberek fogadták el, mint római császárok. A legismertebb közülük Marcus Aurelius, aki azért mégsem egy lapos provincia kiskirálya, hanem a birodalom egyik igen sikeres császára volt.

A filozófia tehát teoretikusan megalapozott életmódot jelent – és ekként valóban választ adhat a „hogyan éljünk?” kérdésre. Azaz nem akármilyen életmódot implikál, hanem olyat, amely végig van gondolva, alapelvei biztosak, és levezethetőek belőle a felelős, tudatos élet aspektusai.

A modern kor fejlődésképe, amelyet a haszonelvű gyarapodás axiómája diktál, és a szemlélődő élet(forma) (a *biosz theórétikosz*) között ellentét feszül. Mai világunkat a gondolkodásnak alárendelt étellel szemben a gyakorlatiasságnak alárendelt gondolkodás vezeti. A haszonelvűséggel azonban nem az a probléma, hogy materialista, elvégre volt „görög” materializmus is. Az antik atomisták vagy a sztoa is (persze különbözőképpen) materialista volt (ami a mainapság divatos „keleti” gondolkodás számos iskolájára ugyanúgy igaz), hanem az, hogy leegyszerűsítve állítja szembe a gondolkodást és „az életet”, majd a vagy-vagy döntést kikényszerítve nyilvánvalóan „az életet”, azaz a gyakorlatot választja.

Amikor az antikvitás azt kérdezte, hogy „hogyan éljünk?”, akkor természetesen nem egyfajta válasz lehetőségében gondolkodott. Az epikureusok másfajta viselkedést vártak el, mint a püthagoreusok vagy a sztoikusok. Az antik filozófiák változosságának leírását találhatjuk például Lukianosz (Jusztinosz kortársa) *Menipposz*-szában. Menipposz beszámol útkereséseiről, amik egyik filozófiai iskolától vezették a másikkhoz (ami ironikus párja Jusztinosz komoly keresésének): „Egyikük azt tanácsolta, hogy éljek mind az élvezetnek, és mindenben egyedül azt keressem, mert ez a boldogság. A másik az ellenkezőjét: túrjek és fáradozzam szüntelenül, sanyargassam a testemet, legyek piszkos és elhanyagolt, sértegessek és csepüljek mindenkit – s közben folyton Hésziodosznak az erényről szóló elcsépelet szavait, verejtekét<sup>11</sup> meg a csúcsra való felhágást idézte. A harmadik arra buzdított, hogy vessem meg a pénzt, és tekintsem a birtoklását közömbösnek, egy következő viszont ellenkezőleg, azt bizonygatta, hogy a gazdagság is kellemes dolog.”<sup>12</sup>

Lukianosz nem ezen az egyetlen helyen élcelődik azon, hogy mennyire eltérőek a filozófiai iskolák által javasolt életformák. Egy másik pompás krokijában, *A filozó-*

*fusok árverésében* Hermész kikiáltó szövegei adnak igen szórakoztató leírást a babot kerülő püthagoreusokról, a piszkos cinikusokról, a pénzéhes peripatetikusokról – és felteszem, a közönség ugyanúgy a hasát fogta a nevetéstől, mint mi a jól ismert alakokról szóló mai kabarétréfákon.

És így tovább. Ne tévessze meg a mai olvasót, hogy a kinevetettek hosszú listáján szerepelnek a kapzsi peripatetikusok, az elviselhetetlen anarchista cinikusok, az életveg, apolitikus epikureusok, a megszállott püthagoreusok, a fennkölt sztoikusok vagy a vallásilag leginkább érdekes platonikusok, akik, bár mind-mind más-másfajta életmódot képviseltek, egyenként elutasítottak.

Lukianoszból annyit fogadjunk el, hogy nyilván nem lehetett volna olyan népszerű szerző (egyfajta 2. századi Karinthy), ha nem mindenki által ismert típusokat jelenített volna meg, természetesen a tipizálást kifejező stiláris eszközökkel (mint dialektus, szóhasználat stb.). A közönségnek pedig a gúny értékeléséhez nyilván ismernie kellett a jellegzetes alakokat, és a szerző ezt el is várhatta. Változnak az idők, és ma már jobbára csak a történészek tudnak nevetni Lukianosz tréfáin.

Látható azonban ebből is, hogy a gondolkodás az antikvitásban nem „száraz elmélet” volt, mint mainapság, amit ellentétbe lehetett állítani „az étellel”. Goethe volt az, aki a modernitás tételét kimondta: „Szürke minden elmélet barátom, / S a lét aranyló fája zöld”. Igen ám, de Goethe a *Faust* elhíresült sorát a 19. század eleji spekulatív német filozófia háttérével fogalmazta meg. Az a kor a nagy egyetemi professzorok „rendszerének”, „világsematizmusainak” (Kant) időszaka volt, és ez volt az az időszak, amely megteremthette Schopenhauer *bonmot*-ját arról, hogy a filozófia és a csirkepörkölt között természetesen az utóbbit választaná.

A vita tehát az iskolák között túl komoly ahhoz, hogy egyszerű „elméleti fejtegetésként” pöcköljük le az asztalról. Egy modern filozófiai vita, legyen az bármilyen elkeseredett is, ritkán jár nyilvánosan felismerhető következményekkel. Ha viszont egy késő antik ember döntött valamelyik iskola mellett, annak azonnal felismerhető következményei voltak. Ha püthagoreus lett, nem ehetett többé babot, és keményen kellett matematikát tanulnia. Ha sztoikus volt, részt kellett vennie a politikában, ha epikureus, kertjébe kellett vonulnia. A mi esetünkben, ha valaki prozelita lett, akkor – hogy úgy mondjam – ki kellett egészítenie a konyháját egy második jégszekrényvel, míg ha keresztény lett egy zsidó, a második jégszekrényét immár eladhatta.

Trüphón és Jusztinosz tehát, amikor azt tudakolják egymástól, hogy mi a másik filozófiája, akkor egyúttal arról is beszélnek, hogy milyen életformát választottak. Jusztinosz be is számol róla, hogy miképp vándorolt egyik filozófiai iskolától a másikig az igazit keresve. Egyiket a másik után utasítja el (és Lukianosz a tanúnk rá, hogy erre egyenként megfelelő okai lehettek), míg végül a „bölcshörög” tanácsára a kereszténységénél találja meg elméje és ezáltal lelke békéjét.<sup>13</sup> Jusztinosz nem volt egyedül. A sokféle iskola egymásnak egyenként ellentmondó, de hasonló meggyőzőerővel képviselt álláspontjai sokakat vezettek el az úgynevezett „diafónia-érv” elfogadására. Ez a szkeptikusok által kidolgozott érv azt mondta, hogy amennyiben adott témában két ellentétes álláspont lehetséges ugyanolyan meggyőző erőt képviselve, akkor mindkettő hibás. Jusztinosz (és később ugyanígy számol be a Pseudo-Klementinák szerzője is) diafónia-érvét sok helyütt megtaláljuk már a korai egyházatyák vitairataiban is.

Az elemzések után próbáljunk végül választ adni arra, hogy mi is él a görög filozófiából. Cinikusan annyit mondhatnánk, hogy hál’istennek a szövegeik még élnek. Optimistábban azt: jó jel, hogy az érdeklődés mégsem tűnt el. Ez arra mutat, hogy az ókori filozófusai azért mégis megszólítják valamiképp a modern embert. De az igazi kérdés az, hogy mit ért meg belőlük. Vagyis inkább: mit enged meg korunk megérteni az ókori filozófiából? Az olvasó számára, gondolom, nyilvánvaló, hogy most nem

bonyolult történeti rekonstrukciókról beszélek. Ez az ókori filozófiával foglalkozó „szakemberek” belső ügye.

Most a megértés lehetőségeiről van szó, és ennek van akadályja bőven. Az igazság és az igazságosság felől való gondolkodás mindig is „fejszaggatást okozott”.<sup>14</sup> Másoknak a siker a fontos, ami látható eredményorientáltságban fejeződik ki, és ez mai világunkban igen jellegzetesen van jelen. Ugyanígy domináns a boldogság kézzelfogható kielégítésének igénye. Az az elv, hogy egy eszmét az igazsága határozná meg, a láthatóság, a kézzelfoghatóság igényének sosem felelt és felel meg.

Ha azonban az eszmék mind megfoghatatlanok (!), abból könnyen következik egyenrangúságuk tökéletesen antikvitásellenes feltételezése. A tolerancia egykor fontos vallási fogalma (amit Locke azért a katolikusokra nem terjesztett ki) így terjedhetett ki minden nézet egyenjogúságára. Nem akarunk már igazságot tenni, mert abból csak konfliktus származhat. Az igazság egy problematikus eszme (lásd Pilátus megjegyzését, Jn 18,38), legyen hát az erről való gondolkodás magánügy. Ma a filozófus csak abban különbözik a többi embertől, hogy más a foglalkozása. Ruházata, fogyasztási és egyéb szokásai, viselkedésének sajátosságai nem különböztetik meg az utca átlagos emberétől. A nagy háborúk szörnyű emléke legitimálja az eszmék békéjének igényét. A béke érdekében lemond a konfliktusról, lemond a különbségek összeméréséről, de egyúttal lemond az igazság fogalmáról is. Jusztinosz, a *Klementínák* szerzője, Philón vagy Trüphón döntési igénye bogaras különtség, elnézően megmosolyogni való radikalizmus.

A mi korunkban többek és jobbak a természetre vonatkozó tudományok – de ne öregedjünk meg ezekben.<sup>15</sup> Mint láttuk, a matematika és a fizika mellől hiányzik a harmadik filozófiai diszciplína, a teológia, ami a világ egységével, alapelveivel, a létezőkkel, ezen belül a lélekkel és a társadalommal foglalkozik. Az emberi dolgokkal sokat foglalkozik a modern világ. Sokkal kevesebbet törődik az istenek ésszerű vizsgálatának szellemével, amit, ha komolyan venne, igen sokat nyerhetne vele a világ (mint például a vallási fanatizmus háttérbe szorítását).

Az antik filozófia mást üzen. Azt, hogy a filozófia szükséges a többi tudomány mellett, de azt is, hogy nem pusztá spekulatív rendszer. Olyan, mint az emberi tudás többi ága. Abban más, hogy a világ egységének felelősséggel megalkotott képe a feladata, amelyből az emberi életvei következnek. Azt üzeni, hogy ha ezeket elhanyagoljuk, akkor a világ, vele a társadalmunk megértésének igényéről mondunk le. Nemcsak az egyéni élet, a „rendezett lélek”,<sup>16</sup> hanem a nagy rendszerek, mint például egy birodalom vezetése sem nélkülözheti a világról való elmélyült gondolkodást. A mai tapasztalat is megerősíti, hogy az állam olyan, mint a polgárai.<sup>17</sup> Éppen ezért nem nézni, hanem használni kell a filozófiát, mint tette ezt Caesar, Augustus vagy Marcus Aurelius is, akik mellett mindenkor ott voltak a filozófiában, értsd: a bonyolult világban eligazodó tanácsadók (akiknek ellentmondási jogát, ha morogván is, de túrték és értékelték).<sup>18</sup> A legnagyobb *princeps*, Augustus császár olyannyira nem nézte le a filozófiát, hogy maga is a filozófia művelésére buzdított.<sup>19</sup> A legnagyobbak felismerték, hogy nem lehet sikeres az, sem egyénként, sem a társadalom vezetőjeként, aki nem látja, hogy a helyesen művelt filozófia a világ komplexitásának megértésére és a helyes cselekvésre készít fel (mint az igazságosság). Így tekintve a filozófia a világban, a társadalomban való tudatos és méltó élet nélkülözhetetlen eszköze.

#### ■ JEGYZETEK

1. Ezért volt a jó nyilvánosan szerepelni képes ember meghatározása a „jó és megnyilvánulni képes ember”; *vir bonus, dicendi peritus*.

2. Frg. 118 DK, Porphüriosz: *De antro nympharum* 11, 18 és több más helyen lásd Hermann Diels – Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1960. 177. A rejtelmes mondás háttere valószínűleg a víz (a kozmosz, a változás) és a tűz (a változatlan isteni) szembeállítás (vö. Plátón „első distinkciójával”, a változó és az állandó megkülönböztetésével: *Timaios* 27d).

3. Jusztinosz: *Dialogus* 1, 3.
4. Homérosz: *Iliász* 6, 124 (Ford. Devecseri Gábor). Vö.: *Iliász* 15, 248; vagy *Iliász* 24, 388.
5. Például *Iliász* 14, 113.
6. A sztoikus felosztás logikára, fizikára (természetre), etikára (ebben a sorrendben) annyiban különbözik, hogy az istenek a tágan vett természet (az anyagi világ) részét alkották.
7. Lásd Jonathan Barnes: *Ancient Philosophers*. In: *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy*. I. Oxford University Press, Oxford – New York, 2011. 1–16; valamint Pierre Hadot: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris, 1995. Hadot-hoz lásd Veres Máténak egy másik Hadot-kötet magyar fordításához írt recenzióját: *Ókor. Folyóirat az ókori kultúrákról* 2011. 1. sz. 103–108.
8. Seneca: *De beneficiis* 4, 18, 1–4.
9. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1144a31. Érdekes, hogy a szöveghelyet a nagy John Ackrill és John Urmson is teljesen félrefordítják, amit nyilván a hely jelentésének az angolszász filozófia spekulatív irányultságával való összeegyeztethetlensége sugalmazott.
10. Ezt az elemet Hadot nem veszi figyelembe, vö. i. m. 387–392.
11. Utalás Hésziodosz híres mondására: „az istenek az erény elé izzadságot helyeztek”: *Munkák és napok* 289.
12. Lukianosz: *Menipposz* 4.18. (Ford. Horváth Judit)
13. A helyes filozófia kereséséről az antikvitásban lásd Arthur Darby Nock: *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford University Press, Oxford, 1933.
14. Platón: *Állam* 407c.
15. A skolasztikus mondás szerint: *Non est canescendum in artibus*
16. Platón: i. m. 401e.
17. Uo. 435a sk. Államforma és lélek kapcsolatához lásd 445c.
18. Barbara Maier: *Philosophie und römisches Kaisertum. Studien zu ihren wechselseitigen Beziehungen in der Zeit von Caezar bis Marc Aurel*. Verband der wiss. Gesellschaften Österreichs, Wien, 1985. – A közeli barát, illetve tanácsadó ellentmondási jogát, a szabad beszéd kiváltságát *parthésziának* nevezték a korban.
19. Suetonius: *Augustus* 85.1.



HEIDL GYÖRGY

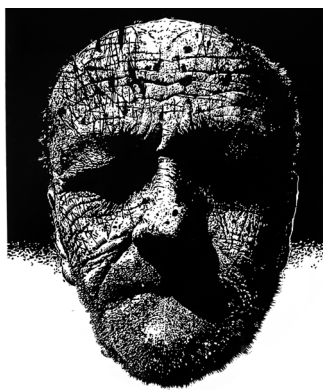
# PRAETEXTATUS ÉS PAULINA, A HALHATATLAN SZERELMESEK

## A sírfelirat

■ Házaspárok latin sírfeliratai gyakran beszélnek arról, hogy a hitvesi szerelem a halál után is tart. Ez a gondolat azonban csak nagyon ritkán kapcsolódik össze a lélek halhatatlanságának hitével s így azzal a meggyőződéssel, hogy az elhunyt szerelmesek valamiképpen túlvilági életükben is együtt lesznek. Éppen ezért kivételes az a császárkori felirat, amelyet egy szobor talapzatára – mások szerint temetési oltárra – véstek Paulina és férje, Praetextatus emlékére, akik negyven évig éltek hűséges házasságban.<sup>1</sup>

Praetextatus a római pogány arisztokrácia egyik utolsó nagy alakja, szellemi vezére volt, műveltségéről, jelleméről, kiválóságáról – Jeromos egyházatyját leszámítva – egybehangzóan tanúskodnak a korabeli források. 384-ben halt meg, nem sokkal azután, hogy kijelölték a következő év konzuljának. Röviddel később Paulina is elhunyt. A szobortalapzat elülső oldalán felsorolják Praetextatus vallási és állami tisztségeit, valamint azokat a misztériumvallásokat, amelyekbe hitvese, Paulina beavatást nyert.

„A manesnek. Vettius Agorius Praetextatus augur, Vesta-pap, a Nap papja, quindecimvir [a tizenötök testületének tagja], curialis Herculis [Hercules tisztelőinek tagja], Liber beavatottja, az eleusziszi misztériumok beavató papja, templomőr, tauroboliatus [az áldozati bika vére által nyert beavatást a Cybele-kultuszba], az atyák atyja [Mithras papja], az államban viszont quaestor candidatus, városi praetor, Tuscia és Umbria correctora [császári biztos], konzuli rangú császári küldött Lusitaniában, Achaia prokonzulja, városparancsnok, a szenátus ötszörös követe, kétszeres praefectus prae-



Praetextatus és felesége nem platonikus lelki egyesülést remél a halál után, hanem – még ha kissé anakronisztikus is a megfogalmazás – két személy találkozását.



torio Itáliában és Illyriában, consul ordinarius designatus [rendesen megválasztott, de hivatalba még nem lépett konzul], valamint Aconia Fabia Paulina előkelő asszony, Ceres és az eleusziszi misztériumok beavatottja, Hecate és Aegina beavatottja, tauroboliata beavató papnő. Negyven évig éltek együtt házastársakként.”

Praetextatus végigjárta a szenátori rend ifjai előtt nyíló pálya lehetséges állomásait a quaestorságtól a konzulságig. A sírfelirat tanúsága szerint azonban nem egyenes vonalban felívelő politikai karrierjére volt büszke, hanem vallásosságára és papi tisztségeire. Legfőképpen arra, hogy beavatást nyert kora minden jelentős misztériumvallásába, amelyek a lélek halhatatlanságát és túlvilági boldogságát ígérték. Nem csupán beavatott, hanem maga is beavató pap volt. Feleségét is ő vezette be a misztériumokba, amint ezt a talapzat hátoldaláról, Paulinának Praetextatust dicsőítő költeményéből megtudjuk. Paulina szerint előkelő származásának legnagyobb előnye az volt, hogy Praetextatus felesége lehetett, aki tanította őt, példát mutatott neki, társává emelte, beavatta a misztériumokba, s ezért közös életük nem korlátozódik a földi létre, hanem haláluk után is folytatódik.

„Felmenőim ragyogása soha nagyobb előnnyel nem járt, mint hogy már korán méltónak találtattam férjem számára. De minden fény és dicsőség hitvesemé, Agoriusé, aki büszke törzs sarja. A hazát, a szenátust és hitvestársadat beragyogod egyenes jellemeddel, erkölcseddal, tanulmányaidal, te, aki elérted az erény legfőbb csúcsát. Ami ugyanis mindkét nyelven megíratott a bölcsek gondossága révén: amit a hozzáértők költeményekben megfogalmaztak, vagy amit prózában kiadtak, Te elolvasva a kapottnál kiválóbban adtad tovább. Mindez azonban kevés. Jámbor beavatottként elméd rejtekén őrződ a szent beavatások során megismerteket, sokrétű tudással tisztelod az istenek hatalmát, és a beavatások során hitvesed kegyesen magad mellé veszed, hogy emberek és istenek ismerője s neked hű társad legyen. Miért beszéljek most tisztségekről és hatalomról, az emberi fohászokban óhajtott örömeikről? Te mindig mulandónak és jelentéktelennek tartván ezeket, az istenek papjaként papi díszeidre vagy büszke. Férjem! Te jó tanítasaiddal megmentve a sors szabta haláltól, tisztán és szemérmesen vezetsz a templomokba, és az istenek szolgálatára szentelsz. Az összes misztériumba-avatásomnak tanúja vagy. Kegyes hitvesem! Megtisztelsz azzal, hogy bika vérenek áldozatával Dindymene és Attis papnőjévé avatsz, s mint Hecate szolgálólányát a hármas titokra tanítasz, és méltóvá teszel a görög Ceres szentségeire. Miattad ünnepelnek boldogságomért és kegyességemért, mert te költöd jó híremet az egész földkerekségen. Sokan ismernek engem, az ismeretlent, hiszen miért is ne tetszhetnék a veled kötött házasság okán. A római anyák velem példálózhatnak, és szépnek tartják gyermekük, ha a tiédre hasonlít. Férfiak és nők egyaránt óhajtják és helyeslik a kitüntetések, amelyeket te tanítómként adtál. Most, miután mindez elvétel, gyász emészt engem, hitvesedet. Boldog lennék, ha az istenek megadták volna, hogy éljen még a férjem, és boldog vagyok mégis, mert tiéd vagyok, voltam – s leszek majd halálom után.”

Praetextatus és Paulina biztosra mentek. Beavatottjai, sőt beavató papjai lettek az összes divatos misztériumvallásnak, Déméter eleusziszi, Dionüszosz lernai misztériumainak, Hecate, Isis és a Magna Mater kultuszának. Praetextatus ezenfelül a férfias Mitrásznak is papja volt. Mindketten részesedtek a Magna Mater-tiszteletnek a Kr. u. 2–4. században dívó szertartásában, a tauroboliumban, melynek során egy áldozati bika vérével csorgatták rájuk.

## Jeromos fanyalgása

■ Nincs miért csodálkozni az egész Rómát lázba hozó temetési szertartás egyik szemtanújának, a talán már a sírfeliratot is ismerő Jeromosnak azon a csípős megjegyzésén, miszerint Praetextatus „most nem az ég tejfehér palotájában van, amint

szerencsétlen hitvese hazudja, hanem elhagyatva és mezítelenül, szennyes sötétségbe zárva”.<sup>3</sup> Bár Jeromos könnyen hajlott embertársai sértegetésére, a rendkívül befollyásos római házaspár valóban veszélyes ellenfélnek tűnhetett, hiszen olyan kultuszok részesei és éltetői voltak, amelyeket a keresztények rendszerint démoni praktikákból eredeztettek, s amelyekről azt gondolták, hogy az egy, igaz Isten tisztelete helyett a Sátán szolgálatára hajtják a lelkeket.

Az idézett levelet Jeromos egy keresztény özvegy, Lea halálakor írta vigasztalás-képpen Marcellának. Marcella közösségének egykori tagja egy idő után maga is fogadalmas női közösség vezetője lett, és haláláig szerényen, visszahúzódva élt. A két, merőben eltérő, de egy időben lezáruló földi életpálya megfelelő alkalmat kínált Jeromosnak ahhoz, hogy az egyszerű, feltűnést kerülő Leát valódi győztesként állítsa szembe a híres-neves Praetextatusszal, akit nem sokkal halála előtt, konzullá választásakor szinte diadalmenetben ünnepelt Róma. A jelentéktelennek tűnő, világtól elvonult asszony osztályrésze az örök boldogság lett, amíg a sikeres Praetextatus utálatos sötétségben szenved. Lea olyan, mint a példabeszéd (vö. Lk 16,19–24) szegény Lázára: most Ábrahám kebelén örvendezik, a dúsgazdag Praetextatus pedig az alvilági sötétségből könyörög a szent asszony ujsa hegyének egyetlen vízcseppjéért.

„Most tehát rövid küzdelemért örök boldogságot élvez. Angyalok kara fogadja, Ábrahám kebelén dédelgetik, és a szegény Lázárral együtt azt látja, hogy a bíborruhás gazdag, a pálmával még fel sem díszített, de már istenített consul az ő kisujja hegyének vízcseppjéért könyörög. A dolgok micsoda változása ez! Az, aki előtt néhány napja a legelőkelőbb hatalmi jelvények haladtak, aki, mintha a levert ellenség felett tartana győzelmi menetet, hágott fel a capitoliumi fellegvárba, akit a római nép tapsal és tomboló ujjongással fogadott, s akinek halálára az egész város megindult, most nem az ég tejféhér palotájában van, amint szerencsétlen hitvese hazudja, hanem elhagyatva és mezítelenül, szennyes sötétségbe zárva. Az viszont, akit egyetlen szobácska zugai sáncoltak el, aki szegénynek és jelentéktelennek látszott, akinek életét esztelenségnek vélték, Krisztust követi, és ezt mondja: Amit csak hallottunk és láttunk is Istenünk városában (Zsolt 48,9), és így tovább.”<sup>4</sup>

Jeromos szerint Paulina „szerencsétlen asszony” (*uxor infelix*), ami utalás a sírfelirat utolsó sorára, ahol a feleség szerencsésnek (*felix*) nevezte magát. Azzal, hogy Praetextatus „nem az ég tejpalotájában” van (*non in lacteo caeli palatio*), talán a felirat azon állítására céloz a keresztény lelkipásztor, mely szerint a görög és latin bölcsek előtt, akiknek munkáit Praetextatus tanulmányozta, fordította és alkalmasint javíttatta, megnyílik az ég kapuja (*porta quis caeli patet*).

## Perszonalizmus

■ Egy sírfelirat természetesen idealizálja az elhunytat, az oszlop előtt állva azonban mi valóban Paulina és Praetextatus hangját halljuk, azokat a verssorokat olvassuk, amelyeket egykor minden biztonnyal ők maguk írtak hitvesük iránti tiszteletük kifejezésére. Nincs okunk kétségbe vonni e sokat megélt házaspár őszinteségét. Ha nem Jeromos szemével olvassuk a sírverset, megrendítő a házaspár hitvesi szerelmének mélysége. Negyven évig éltek együtt hűséges szeretetben.

Az asszony rendkívül hálás férjének. A kor szokásainak megfelelően feltehetőleg egészen fiatalon ment férjhez a nála jóval idősebb férfihoz, aki nem csupán férje, de tanítómestere is lett. Egyáltalán nem volt magától értetődő, hogy a férj tanítja és szellemi-intellektuális értelemben társnak tekintí feleségét, Praetextatus azonban ilyen tanító volt, sőt beavatta feleségét mindazon rítusba, amely halhatatlanságot ígért. Mindent megtett azért, hogy Paulina valódi társa legyen a földi életben és a túlvilágon is. Házasságukra *sub specie aeternitatis* – az örökkévalóság szemszögéből – te-

kintett: aligha lehet ennél szebb és mélyebb kifejezése a férj feleség iránti szerelmének és ragaszkodásnak.

Az oszlop jobb oldalára vésett versben Praetextatus így szólítja meg feleségét: „Paulina! Te, igazság és tisztaság ismerője, templomoknak szentelt, istenek barátja, aki férjét önmaga s Rómát férje elé helyezed, te szemérmes, hűséges, elmében és testben is megtisztult, mindenkihez kegyes, az otthonról gondoskodó asszony...” – majd következik az utolsó sor, amely azonban erősen rongálódott, csupán néhány betűjét lehet kiolvasni. Az egyik jelentős epigráfiai adatbank összeállítója így rekonstruálja: *cae[le]s[tium iam sede semper mec]u[m e]ri[s]*, azaz: „immár mindig velem leszel a mennyei lakóhelyen”.<sup>5</sup> Nem valószínűtlen megoldás.

A másik oldalon ezt olvassuk: „Vettius Agorius Praetextatus feleségének, Paulinának. Paulina! Lelki közösségünk a szemérmesség forrása, a szeretet köteléke, tiszta szerelem és égből adott hűség. E közösségre bíztam elmém rejtett titkait. Ajándéka ez az isteneknek, akik a hitvesi ágyat körülfonják baráti és szemérmes kötelékekkel: az anya odaadásával, a feleség varázsával, a nővér kötelességtudásával, a lánygyermek szerénységével és oly bizalommal, amely barátainkhoz fűz minket. Te az együtt töltött évek tapasztalatával, a megszentelés szövetségével, tartós, hű, tiszta egyetértéssel segíted, szereted, ékesíted és tiszteled férjedet.”

Paulina varázslatos feleség, odaadó anya, kötelességtudó testvér, szerény gyermek, bizalmas barát. Praetextatus és felesége nem platonikus lelki egyesülést remél a halál után, hanem – még ha kissé anakronisztikus is a megfogalmazás – két személy találkozását. A laudáció szerint Paulina úgy feleség, hogy közben gyermek, szülő, testvér és barát. Ezek a viszonyok (*nexus*), amelyeket az istenek szőtttek (*nectunt*) bonyolult hálónak, nem választhatók el egymástól. A rokoni, baráti kötelékek szorosan tartoznak az asszony személyiségéhez, de talán pontosabb úgy fogalmazni, hogy éppen ez az összetett viszonyrendszer alkotja azt a személyiséget, akit Praetextatus feleségében dicsér. Ők maguk sem két külön lélek közös életét élik, hanem egyetlen lelki sorsközösséget (*pectoris consortio*) alkotnak a földi és túlvilági életben egyaránt.

„Boldog lennék, ha az istenek megadták volna nekem, hogy éljen még a férjem, de boldog vagyok mégis, mivel tiéd vagyok, voltam – s leszek majd halálom után is.” E sorok<sup>6</sup> mintegy összefoglalják férj és feleség legfőbb üzenetét: a házastársak nem önmaguké, hanem egymáséi, és hitvesi közösségük nem szűnik meg haláluk után sem. Nagyon tudatos a megfogalmazás, ugyanis Paulina szavai: „tiéd vagyok, voltam – s leszek halálom után is”, a kortársak számára jól felismerhetően éles ellentétben állnak sok más latin sírfelirattal, ahol a „beszélő” rezignáltan vesz tudomást magányos önmaga szükségszerű elmúlásáról: „non fui, fui, non sum, non curo” – „nem voltam, voltam, nem vagyok, nem érdekel”.<sup>7</sup>

Jeromos teljesen süket a hitvesi szeretet „perszonalista” hangjaira. Az özvegy Leának nem korábban elhunyt férje, hanem a szegény Lázár a társa Ábrahám kebelén. Más lehetőség föl sem merülhet. Két nappal a Marcellának címzett levél megírása után sietve újabb levelet küld az asszonynak, amelyben egy Asella nevű fogadalmasszűz dicséretét zengi, mert amikor Leát dicsérte, mint mondja, „nyugalanság fogta el lelkem, és eszembe ötlött: nem szabad hallgatnom a szűzről, nekem, aki a tisztaság második fokáról beszélek”.<sup>8</sup> Az özvegy Lea a tisztaságnak csak második fokán állt. Az első a szüzesség, a valódi magasztalás a szüzeket illeti meg, így például Eustochiumot, akihez Jeromos ugyanebben az időszakban könyvnyi terjedelmű levelet ír. Eustochium jól tudja, mennyi gond emészti a házasságát, s hogy „mindannak, ami a házasságban jónak számít, véget vet a halál”.<sup>9</sup> Nővére, Blesilla korán megözvegyült, így „a szüzesség koszorúját is, a házasság örömeit is elveszítette. Ámbár a tisztaság második fokozatának birtokosa, de mégis, mit gondolsz, mennyit szenvedhet olykor, miközben nap mint nap csodálja hűgocskájában azt, amit ő maga el-

veszített, s bár a már megízlelt gyönyört nehezebben nélkülözi, önmegtartóztatásának jutalma csekélyebb?”<sup>10</sup>

Mínt hogy a tisztaság harmadik fokán a monogám keresztény házások állnak, akiket a halál elválaszt egymástól, Jeromos szerint a „szerencsétlen” Fabia Aconia Paulina teljes képtelenségben bizakodik, amikor azt írja, hogy majd halála után is Praetextatus hitvese lesz.

## Záró gondolatok

■ „Kezdetben van a viszony” – írja Martin Buber *Én és Te* című esszéjében, a modern perszonalista filozófiák egyik kiemelkedő mesterművében. A mondat művének fő tézisét fejezi ki a lehető legtömörebben, s egyben utal János evangéliumának jól ismert kezdősorára. A görög „logosz” ugyanis jelent viszonyt is, bár mi szeretjük így idézni a verset: „Kezdetben volt az Ige (logosz), és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.” E vers maga is „viszonyul”, amennyiben a Teremtés könyvének s így az egész Bibliának a legelső sorára utal: „Kezdetben alkotta Isten az eget és a földet.” Jánost követve a Genézis Istenének kimondott, teremtő szavában („És Isten szólt ...”) már a legelső keresztény írásmagyarázók felismerték a jánosi, személyes Logoszt, aki kezdetben Istennél, az Atyánál van, és „aki által minden lett, ami lett”. Az Atya és a Fiú tehát „viszonyban” vannak. Örök viszonyban egymással és a teremtés által az időbeli teremtményekkel is. Egymáshoz való örök viszonyuk maga a Szeretet. A keresztény teológusok, akik teológián éppenséggel a Szentháromság tanát értették, az Atya és a Fiú örök Szereteté a Szentlélekkel azonosították.

Gyakran elmondjuk, és eszmetörténeti kutatások szépen igazolják, hogy a modern „személy” fogalom nem létezne a kereszténység istenfogalma nélkül, amely paradox módon három személy kölcsönös, örök, megszüntethetetlen szeretetkapcsolataként gondolja el az egy, oszthatatlan isteni lényeket. Ennek megfelelően a modern perszonalista filozófiák végső soron teológiai eredetűek, hiszen a szentháromságtani és krisztológiai viták során letisztult „személy” fogalomra alapozódnak.

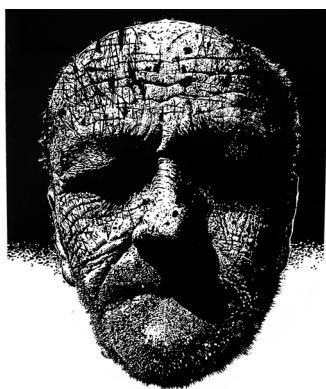
Perszonalista szemlélet mindazonáltal létezik azt megelőzően, hogy teológiai viták során nevet kapna, és nem csupán a keresztény hagyományban ismerhetjük fel a nyomait. Erről tanúskodik Praetextatus és Paulina sírfelirata, egy vallási hagyományaira büszke, minden lehetséges misztériumvallásba beavatást nyert, pogány római arisztokrata házaspár hitvallása. Ők igazán szerették egymást, és úgy látszik, aki igazán szeret, eredendően perszonalista. Nem is lehet más, ha igaz az, hogy „kezdetben van a viszony”, kezdetben van a Logosz, és kezdetben a Logosz által alkotta Isten a mindenséget, benne az embert: a férfit és a nőt.

### ■ JEGYZETEK

1. Hermann Dessau: *Inscriptiones Latinae Selectae* 1259. I. 278–279. A feliratról lásd Alan Cameron: *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press, Oxford, 2011. 302–305; Maijastina Kahlos: *Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus: Rhetoric and Ideals in Late Antiquity (CIL VI 1779)*. Arctos 1994. 28. sz. 13–25; Sággy Marianne: *Versek és vértanúk: A római mártírkultusz Damasus pápa korában 366–384*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Bp., 2003. 236–242. A tanulmányban a sírfeliratot saját fordításomban közlöm, szögletes zárójelben a fordító megjegyzéseivel.
2. Alan Cameron szerint Symmachusnak egy a császárhoz intézett kérvénye (Rel. 12.2) és Jeromos Marcellának írt levele (Ep. 23,2–3) arról tanúskodik, hogy a síremléket már néhány nappal Praetextatus halála után felállították.
3. Ep. 23,3. Puskely Mária fordítása. Szent Jeromos: *Levelek*. I. Szenzár Kiadó, Bp., 2005. 101.
4. Puskely Mária fordítása. Uo. 100–101.
5. Clauss-Slaby Epigraphik-Datenbank: <http://www.manfredclauss.de/>.
6. A. Cameron szerint e sorokat már Paulina halála után illesztették a sírfelirathoz, de valószínűleg az asszony egy korábban, más alkalomra írt, szintén a férjének címzett költeményéből származnak.
7. Erről lásd Maijastina Kahlos tanulmányát.
8. Ep. 24,1. Puskely Mária fordítása. Szent Jeromos: i. m. 101.
9. Ep. 22,2. Adamik Tamás fordítása. Uo. 72.
10. Ep. 22,15. Adamik Tamás fordítása. Uo. 79.

DEMETER M. ATTILA

# A SZABADSÁG ESZMÉNYE A REPUBLIKÁNUS GONDOLATI TRADÍCIÓBAN



...ha nem hívjuk  
segítségül néha eszes  
és tanult hírében álló  
emberek múltbéli  
tanulmányait,  
világéletünkben kezdők  
maradunk. Innen nézve  
a politikai gondolkodás  
maga sem egyéb, mint  
olyan emberekkel  
folytatott társalgás,  
akiknek a többsége már  
nincs az élők sorában.

**S**okféle oka lehet annak, hogy valaki régebbi politikai gondolkodók intellektuális hagyatéka felé fordul, de leginkább – azt hiszem – ez mégiscsak a politikai gondolkodás természetével összefüggő okokkal magyarázható. Ellentétben ugyanis az egzakt tudományokkal vagy a természettudományokkal a politikai gondolkodás terén ritkán találkozunk teljesen új elmélettel. Politikai gondolkodásunk, ellentétben mondjuk a matematikaival, nem kumulatív, s emiatt nemigen reménykedhetünk olyan politikai elméletben, amely teljes mértékben meghaladná a régieket – ahogyan például Bolyai geometriája helyettesítette vagy korigálta a hagyományos euklideszi geometriát. Ugyanígy politikai vagy történelmi tapasztalataink halmozása sem vezet el, mint a természettudományok esetében, a politikai dolgok új vagy pontosabb megítéléséhez.

Másfelől viszont a politikai gondolkodásunk nem is tisztán történeti, s már csak emiatt is szerfelett sajnálatos, hogy valaha is ugyanazzal a névvel illették a politikát és a filozófiát. A filozófiáról ugyanis Hegel óta azt szoktuk gondolni, hogy az lényegét tekintve történeti – ami természetesen nem pusztán azt jelenti, hogy van története. A matematikának is van története, és mégsem történeti tudomány, aminek a legbiztosabb jele, hogy az egyes matematikai felismeréseket minden további nélkül függetleníteni tudjuk felfedezésük történelmi kontextusától, a felfedező személyétől stb. Hegel, ezzel szemben, mint ismeretes, azt írta, hogy a filozófia „saját kora, gondolatokban megragadva”. Ami persze sok mindent jelent (vagy jelenthet), de annyit mindenképpen, hogy – ellentétben

azzal, amit az antik filozófusok döntő többsége gondolt – nincs olyasvalami, hogy „örök filozófia”: vagyis olyan filozófia, ami – hasonlóan a matematikához – helytől és időtől független igazságok tárháza lenne. A filozófiai felismerések nem függetleníthetők kortól és személytől, mert minden filozófia csupán saját korának valamilyen gondolati leképezése. Ilyen – vagyis történeti – értelemben tehát minden filozófia „relatív” (ideértve természetesen magának Hegelnek a filozófiáját is).

Azt gondolhatnánk, hogy mindez ugyanígy érvényes az úgynevezett „politikai filozófiára” is, holott nyilvánvaló, hogy az ideális politikai berendezkedés kérdése, ami legalább Platón óta nyugtalanítja a politikai gondolkodókat, *nem történeti kérdés* – noha természetesen az eltérő politikai rendszerek történelmi tapasztalata nélkül fel sem merülhetne. De ha például az antik görög történetírók és politikai gondolkodók döntő többsége meg volt győződve arról, hogy a fallal körülvett város, a *polis* az emberi együttélés optimális politikai kerete, akkor ez nem azért volt, mert történetesen városállamban éltek, hanem mert a számukra ismert egyéb közösségi életformákkal összehasonlítva ez tűnt az ideálisnak, olyannak, ami a leginkább megfelel az ember társas természetének és a politika lényegének.<sup>1</sup> A politika egy olyan eszményének, aminek a lényegét az egymással folytatott szabad beszélgetésben látták, s egy az emberről alkotott olyan elképzelésnek, miszerint az éppen azért politikai lény, mert képes a gondolatait szavakban artikulálni. Az ilyen összehasonlítás lehetősége nélkül a diktatúra elleni lázadás is minden korban elképzelhetetlen lett volna, s az emberek reménytelenül ki lettek volna szolgáltatva történelmi helyzetüknek és körülményeiknek.

A régebbi politikai gondolkodók műveit tehát éppen azért forgatjuk, mert a politikai gondolkodás bizonyos értelemben *ahistorikus*: mert úgy gondoljuk, hogy tanulunk vagy tanulhatunk belőlük. A közönséges historikus, filológusi kíváncsiság, amit Edmund Burke a 18. század végén, vagyis a modern történelmi tudat kialakulását közvetlenül megelőző időkben még egyszerűen a „régiségbúvárok babonájá”-nak nevezett, az ilyen viszonyulást kizárja: számára minden múltbéli gondolat pusztán történelmi relikvia – a korszellem terméke.

Quentin Skinner, aki talán a cambridge-i eszmetörténészek legismertebbike, az eszmetörténet-írás módszertanának szentelt egyik tanulmányát egy fölöttébb figyelemreméltó tanáccsal zárja – amit ugyan ő maga sem fogadott meg mindig, de ami reprezentatív az ilyen jellegű vizsgálódásokra nézve. Arra int tudniillik bennünket, hogy ne akarjunk mindenáron „tanulni” a régiektől. Amennyiben minden filozófia történeti értelemben relatív, akkor ez nyilván azt is jelenti, hogy csupán saját korának kontextusában érthető és értelmezendő: saját korához szól, nem hozzánk. A politikai gondolkodás történetének tanulmányozása ezért csupán egyetlen tanulsággal járhat: annak felismerésével, hogy „időtlen fogalmak nem léteznek”, hanem csak „különböző társadalmakhoz köthető különböző fogalmak” – s aki ennek a felismerésére eljut, állítja Skinner, az máris egy fontos igazságnak jutott a birtokába. Mégpedig annak, hogy a múltból nem vonhatunk le a mára érvényes tanulságokat, s hogy „a történet” legfennebb „önismeretből” adhat nekünk leckét.<sup>2</sup> Megtanuljuk (vagy megtanulhatjuk) úgymond történetileg *esetlegesnek* látni azt, amit eddig a saját korunkban – és minden más korban – szükségszerűnek tekintettünk.

Burke viszont, aki mit sem tudott Hegelről, s aki bár a francia forradalmat ismerte, de a *történelemnek* a francia forradalomból születő fogalmát még nem, azt tartotta, hogy ha nem hívjuk segítségül néha eszes és tanult hírében álló emberek múltbéli tanulmányait, világeletünkben kezdők maradunk. Innen nézve a politikai gondolkodás maga sem egyéb, mint olyan emberekkel folytatott társalgás, akiknek a többsége már nincs az élők sorában. Alighanem Machiavelli volt az, aki a legpontosabban számolt be erről a tapasztalatról, bár természetesen ez a tapasztalat –

amint azt Burke példája is mutatja – nem csak egyedül neki volt osztályrésze: „Este hazamegyek – írja Francesco Vettorihoz intézett, 1513. december 10-i híres levelében –, és dolgozószobámba lépek. Rögtön levetem sáros, piszkos hétköznapi ruhámat, s felöltöm ünnepi udvari viseletemet. Illendően öltözve belépek a régi emberek régi udvarába, s miután kedves fogadtatásban részesültem, gyönyörrel veszem magamhoz azt a táplálékot, amely egyedül az enyém, s amelyért megszülettem: nem szégyellem, hogy velük beszélek és tetteik oka felől tudakolózom, ők pedig – mert alázatosak – válaszolnak. Négy óra alatt semmi unalmat nem érzek, elfeledkezem minden bánatomról, nem tartok a szegénységtől, nem félek a haláltól; teljesen átköltözöm beléjük.”<sup>3</sup>

Mielőtt továbblépnék, s a voltaképpeni témámra, a szabadság kérdésére rátérnék, hadd utaljak néhány szóban a republikánus gondolat történeti genealógiájára, főként azért, hogy világossá tegyem, mit is értek republikánizmuson. Természetesen ha akarnám se tudnám az európai republikánizmust a maga teljes historikumában az adott keretek között áttekinteni, az alatt olvashatók tehát csak e geneológia hevenyészett és elsietett vázlatának tekintendők.

Azt a republikánizmust, amiről beszélni akarok, először is meg kell különböztetnünk az amerikai republikánus párt által ma képviselt *konzervatív* vagy neokonzervatív ideológiától: eszmeileg inkább a 18. századi republikánusok, Thomas Jefferson és James Madison nézeteihez s az ő republikánus pártjukhoz áll közel – mint tudjuk, ez a mai *demokrata* párt közvetlen elődje. Ugyancsak meg kell különböztetnünk attól, amit ma Franciaországban republikánus hagyománynak neveznek – ez ugyanis egészen a forradalom és a jakobinus köztársaság idejéig visszanyúló, erősen antiklerikális és egyenlőségelvű, *baloldali* szellemi hagyomány.

A szó klasszikus értelmében vett republikánizmus valahol a görög antikvitás, a *polisz* politikai tapasztalatában gyökerezik, amelyet elsőként szisztematikus igénynyel Arisztotelész összegzett a *Politikában*.<sup>4</sup> Maga Arisztotelész persze aligha nevezhető szigorú értelemben republikánus szerzőnek, de mindenképpen ő volt az, aki a *politeiáról* adott beszámolója révén nagymértékben hozzájárult a *res publica* későbbi római eszményének a kialakulásához. Így, bár alig tett többet, mint hogy saját korának politikai hiteit és evidenciáit egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra, mégis Arisztotelész érdeme volt, hogy a polisz filozófiája fennmaradt, és hatott akkor is, amikor természetes közege, a városállam már lehanyatlott.

A *res publica* klasszikus filozófiáját azonban a római auktorok műveiben, Livius történelmi munkájában,<sup>5</sup> Cicero *Államában*<sup>6</sup> találjuk meg, ez az eszmény azonban a római köztársaság bukásával maga is elveszítette politikai jelentőségét, s a középkor folyamán legfennebb mint történelmi kuriózum került említésre. De ha nem hatott is, a *res publica* filozófiája a skolasztika idején mégis ismert volt, elsősorban Arisztotelész autoritása révén, akinek a *Politikájához* maga Aquinói Tamás írt egy *Expositiót*, lehetséges, ámbár régmúlt kormányzati formaként említve benne a *status popularist*, a népuralmat.<sup>7</sup> A republikánus gondolat reneszánsza azonban akkor következett el, amikor Itália területén kialakultak az első újkori városállamok – viszont az is igaz, hogy ez a reneszánsz sem lett volna elképzelhető Arisztotelész *Politikájának* skolasztikus interpretációja s a késő középkori retorikai iskolák tananyagában fellelhető republikánus textusok kitartó lektűrje nélkül.

A reneszánsz kori republikánizmusnak kései, de annál befolyásosabb dokumentuma Machiavelli fiatalon elkezdett és öregkorában befejezett műve, a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*.<sup>8</sup> Machiavelli republikánizmusa lesz az ihletője bizonyos mértékig a brit republikánizmusnak a polgárháború és Cromwell köztársaságának idején – ennek a kornak ma már kevésbé ismert szerzője James Harrington, aki

nek a főművét, az *Óceánát*<sup>9</sup> a brit eszmetörténész, J. G. A. Pocock a *Machiavellian Moment*<sup>10</sup> című programadó munkájában a 17. századi brit republikanizmus legfontosabb példájaként említi. De ugyanitt lehetne említeni Algernon Sidney vagy John Milton nevét, a század végéről pedig a dicsőséges forradalom teoretikusát, John Locke-ot.

A 20. század republikanizmusa valamilyen, olykor áttétes formában mindezeknek a szellemi örököse. – Rögtön hozzátenném azonban, hogy amikor a 20. századi republikanizmusról beszélek, akkor döntően csupán két szerző két művére gondolok, név szerint Maurizio Viroli és Quentin Skinner egy-egy könyvére.<sup>11</sup> Ezt azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert a republikanizmus fogalma manapság – akár még a tudományos diskurzusban is – meglehetősen elmosódott, s egyaránt alája szokták sorolni az olyan szerzők munkásságát, mint Michael Walzer,<sup>12</sup> Michael Sandel,<sup>13</sup> Philip Pettit,<sup>14</sup> Maurizio Viroli<sup>15</sup> és Quentin Skinner<sup>16</sup> – még akkor is, ha az említett szerzők nézetei között sok esetben jelentős különbségek vannak. Így aztán „egy lap alá kerül” úgymond a „balliberális” Walzer a szintén balliberális Rawls legfőbb kritikusával, Michael Sandellel.

Skinner angolként (és Pocock tanítványaként) érthető módon a brit republikánus hagyomány irányába tájékozódik, s ezért számára Harrington említett könyve, valamint Milton munkái jelentik a visszatérő hivatkozási alapot. Viroli viszont az itáliai republikanizmus máig legbefolyásosabb képviselőjét, Machiavellit hivatkozva, akinek nézeteit egyenesen magával a „klasszikus republikanizmussal” azonosítja.<sup>17</sup> Említett könyvekben kölcsönösen hivatkoznak egymásra (mindketten eszmetörténészek, részben egyező kutatási területtel), Viroli bővebben és a mesternek kijáró tisztelettel, Skinner szűkszavúan és udvariasan, mindösszesen egy lábjegyzet erejéig.

És akkor visszatérve a szabadsághoz és annak republikánus interpretációjához. Hannah Arendt írja valahol a *Múlt és jövő között*<sup>18</sup> című gyűjteményes esszékötetnek lapjain, hogy a politikai gondolkodásnak valójában egyetlen klasszikus problémája van, s ez a *szabadság* problémája. És ez akár igaz is lehet. Másfelől viszont alighanem Skinnernek is igaza van abban, hogy időn átnyúló, változatlan szemantikai tartalommal bíró politikai fogalmaink nincsenek: csupán ezek korhoz, művekhez, szerzőkhöz köthető *használatai*. – Bár a szabadság ugyanúgy központi kérdése Arisztotelész *Politikájának*, mint Sir Isaiah Berlin híres tanulmányának,<sup>19</sup> de már első olvasatra is eléggé nyilvánvaló, hogy az említett szerzők radikálisan eltérő dolgokat értettek alatta.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a szabadság fogalmának (vagy bármilyen más politikai fogalmunknak) minden használata reménytelenül szubjektivistikus lenne. Igaza lehet ugyan Skinnernek abban, hogy amikor egy adott politikai fogalom, például a szabadság valamilyen történeti jelentéstartalmának a nyomába eredünk, akkor elsősorban a kor szerzőinek műveire, ezen szerzők intencióira, a kortárs recepcióra és a kor olvasási szokásaira vagyunk utalva, de úgy gondolom, hogy – lévén a politika nagyobbrészt mégiscsak intézményi valóság – a szabadságnak az adott korban érvényes, az adott társadalomban elfogadott értelmezése legalább olyan jól kiolvasható a kor politikai intézményeiből, jogszokásaiból stb.

S ha ez igaz általában, igaz kell hogy legyen saját korunk vonatkozásában is: vagyis saját korunk szabadságésszménye is „kiolvasható” kell hogy legyen valamiképpen politikai intézményeink karakteréből. Így például, ha a nyugati világ ma domináns politikai rendszerét, a liberális demokráciát vesszük, különösen pedig annak joggyakorlatát, akkor azonnal látni fogjuk, hogy napjainkban a szabadság *voluntarista* értelmezése a mérvadó: a szabadság tartalmát képező, egyre nagyobb számban kodifikált *jogok* döntően azt hivatottak biztosítani, hogy az egyén szabadon *megvá-*



*laszthassa* szexuális, nemi vagy másmilyen identitását, hitét, a neki tetsző életformákat és habitusokat. A jog itt a szabad akaratképzés garanciája, zavartalan gyakorlásának feltételeit pedig az állam és egyház szigorú elválasztása, az állam világnézeti semlegességének követelménye, a magánszféra tisztelete, a kölcsönös tolerancia és elismerés igénye s a jóléti juttatások rendszere teremti meg – még akkor is, ha ezek a követelmények néha ütköznek egymással.

Ez a szabadság nem ismer kényszert, s ez a tény némelykor még a szabad választás *tárgyát* képező dolgok karakterét is megváltoztatja: kétszáz évvel ezelőtt Thomas Jefferson vagy James Madison például még azzal érveltek a vallásszabadság mellett, hogy a hit engedelmesség és alázat (azaz a *kényszer* egy formája), s az államnak lehetővé kell tennie, hogy polgárai teljesíthessék kötelezettségeiket hittestvéreik és az egyház (végső soron tehát Istenük) iránt. Ma a vallásszabadság mellet szóló érveink egyszerűen a lelkiismereti szabadság egyéni igényén alapszanak, s egyáltalán nem hivatkoznak a lelki kényszer egyetlen formájára sem: a hit szabad választás tárgya, a felekezeti hovatartozás pedig egyszerűen identitásunk része. – Ha ma valaki a vallásszabadságról vagy a lelkiismereti szabadságról kérdez minket, gondolkodás nélkül vágjuk rá, hogy mindenkinek *joga* van abban hinni, amiben *akar*. Ezzel szemben nem egészen háromszázötven évvel ezelőtt John Locke még azzal érvelt a vallásszabadság mellett, hogy mindenkinek szabadságában áll Istenét úgy tisztelni, ahogy hite szerint Isten ezt a saját lelki üdvére tőle megkívánja.<sup>20</sup> A hit engedelmesség és alázat, nem pedig szabad választás tárgya. „Minden halandónak van – írja némileg megtevesztő egyszerűséggel Locke – örök boldogságra vagy boldogtalanságra képes halhatatlan lelke, amelynek üdvössége attól függ, azt cselekedte-e az ember az életben, amit cselekednie, s azokat hitte-e, amiket hinnie kellett, amelyek szükségesek az Isteniség kiengesztelésére, és amelyek Isten rendelései.”<sup>21</sup>

Míndez persze csupán illusztráció kívánt lenni annak alátámasztására, hogy a szabadsággal kapcsolatos percepciónk az elmúlt kétszáz év során radikálisan megváltozott. – Bár hajlamosak lennénk a szabadságnak efféle, manapság dívó, voluntarista felfogását liberálisnak nevezni, azt hiszem, közelebb járunk az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a szabadságnak ez az értelmezése ma általánosan elfogadott liberális és szocialista oldalon egyaránt. Még napjaink *izmusai*, például a kommunitarizmus sem hoztak ilyen tekintetben lényegi változást. – Ha igaz az, hogy manapság a politikai problémák inkább technikai, adminisztratív, semmint elvi problémák, akkor ez nem – vagy nem csak – azért van, mert a politika mára *közigazgatássá* változott, hanem azért is, mert alapvető politikai eszményeink tartalmát, különösen a szabadság értelmét illetően ma teljes a konszenzus.

Míndezek után, amennyiben itt és most a republikánus gondolati hagyományhoz fordulok, én mégis egy olyan – s mondhatnám: *az egyetlen olyan általam ismert* – politikai eszmeáramlatról kívánok beszélni, amely megpróbálja a szabadság ma uralkodó értelmezését valamelyest föllazítani – amely úgy mond „a szabadság egy új utópiáját” javasolja.

A végletekig egyszerűsítve a dolgot azt mondhatnánk, a szabadság „liberális” és republikánus percepciója abban különbözik egymástól, hogy míg az előbbi a szabadságot a választás szabadságaként érti, addig az utóbbi az *önkormányzás* képességként – pontosabban az önkormányzati tevékenységben való részvétel szabadságaként.<sup>22</sup> A szabadság ilyen, republikánus víziója azonban vésszes közelségbe visz bennünket a szabadság „pozitív” értelméhez, ahogyan azt Isaiiah Berlin a már említett, híres esszéjében körvonalazta – és elutasította. Ezért mindjárt ezen a ponton jelezni kívánom, hogy a szabadságnak az önkormányzás képességével való azonosítása, feltevé, hogy valóban ez a republikánus szabadságésszmény valódi tartalma, nem jelen-

ti, miként Berlin feltételezi, vágyaink elnyomását, a ráció uralmát s ezzel összefüggésben az ésszerű társadalmi berendezkedés kívánalmát, az ésszerűség nevében működtetett diktatúrát. – Talán igaza volt Berlinnek akkor, amikor a szabadság jellemző pozitív értelmezését Kantnak tulajdonította, s az akarat autonómiájáról alkotott kanti tanításban vélte azt fölfedezni, de a republikánus textusokban – sem a régebbiekben, sem a maiakban – nem találjuk nyomát szabadság és *autonómia* azonosításának.<sup>23</sup>

Szabadnak lenni a szó republikánus értelmében nem egyenlő azzal, hogy „képes vagyok magamnak törvényt adni”, vagy hogy „csak olyan törvénynek engedelmescdem, amelyhez magam is beleegyezésemet adtam”. A szabadság állapota republikánus vélelem szerint inkább a dependencia hiánya, az az állapot, amikor az egyén védelmet élvez a kényszernek és a kiszolgáltatottságnak még a *lehetőségével* szemben is.<sup>24</sup> Ez volt egykor Harrington válasza Hobbesnak, s ez ma Viroli válasza Berlinnek.

Hobbes, mint ismeretes, azt írta a *Leviatánban*, hogy bár „Lucca városának tornyain még ma is olvasható” nagy betűkkel a *Libertas* felirat, „ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van”, „mint Konstantinápolyban”. „Mert akár királyságról, akár népi államról van szó, a szabadság egy és ugyanaz.”<sup>25</sup> Berlin, körülbelül háromszáz év múlva, anélkül hogy hivatkozna Hobbesra, lényegében megismétli az érvét. Az a zsarnok, mondja, aki alattvalóinak széles körű szabadságot biztosít, lehet egyébként igazságtalan, támogathatja a legégbekiáltóbb egyenlőtlenségeket, elhanyagolhatja a rendet, az erkölcsöket, a művelődést, de a szó szigorú értelmében nem vét a szabadság ellen. Példaként ugyan nem a szultán kegyes és jóindulatú uralmát, hanem Nagy Frigyes Poroszországát és II. József Ausztriáját említi, példáinak üzenete azonban végső soron ugyanaz: a szabadság nem függ össze – legalábbis nem logikailag – a demokráciával és az önkormányzattal: „nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között”.<sup>26</sup>

Viroli Berlinnek adott replikája kifejezetten Harrington egykori érveire épül. Ha valamiért Lucca lakói szabadabbnak nevezhetők a szultán alattvalóinál, még akkor is, ha effektív, kvantifikálható szabadságuk – a dolgoknak az a köre, amit megtehetnek – ugyanaz, az csak azért van, mert kizárólag a *törvényeknek* engedelmeskednek, és nincsenek kiszolgáltatva az *önkénynek*. Egy szabad városban kormányzók és kormányzottak egyaránt a törvények uralma alatt élnek, melyeknek célja éppen az egyének szabadságának biztosítása. Ezzel szemben az olyan politikai rendszerben, ahol akár egy személy is a törvény fölött áll, jelen van az önkény lehetősége. – Sem Isaiiah Berlin, sem pedig Benjamin Constant, a modern liberális szabadságeszmény legvehemensebb védelmezői nem figyeltek arra, állítja Viroli, hogy már a kényszer és az önkény pusztá *lehetősége* is kizárja a szabadság állapotát, hiszen szabadságon mindketten, akárcsak Hobbes, a kényszer *effektív* hiányát értették.

A republikánus szabadságeszmény tehát látható módon nem csupán a pozitív, hanem a „negatív”, liberális szabadságeszménnyel is szemben áll: nem a kényszer, hanem a kényszer *lehetőségének* a hiánya.<sup>27</sup> – Berlinnek kétségkívül igaza volt, amikor azt mondta, hogy a szabadság nem függ össze logikailag a demokráciával (ellenkező esetben nyilván a 20. század demokratikus diktatúrái, a kommunista rezsimek sem jöhettek volna létre), de vajon igaza volt-e akkor, amikor ebből azt a következtetést vonta le, hogy a felvilágosult zsarnoksággal viszont összefér. Viroli vagy Skinner szerint ez elképzelhetetlen. Igaz lehet ugyan, hogy a szabadság nem függ össze a demokráciával, de elképzelhetetlen a *törvény uralma* nélkül. A törvény uralma pedig éppen azért vezet szabadsághoz, mert kiküszöböli az önkény lehetőségét – amint az még nagyon világos volt John Locke számára: „A *törvény célja* – írta – nem eltörölni vagy korlátozni, hanem *megóvni és kiszélesíteni a szabadságot*: mert a törvényekkel kormányozható teremtmények összes rendjére érvényes, hogy *ahol nincs törvény, ott*

*nincs szabadság. A szabadság* ugyanis annyi, mint mentesnek lenni attól, hogy mások korlátozzanak és erőszakot alkalmazzanak velünk szemben, ami pedig lehetőség ott, ahol nincs törvény; viszont a szabadság nem abban áll – miként mondják –, hogy *mindenkinek szabad azt csinálnia, amihez csak kedve van*. (Hiszen ki lehetne szabad, ha bárki más kénye-kedve szerint parancsolgathatna neki?) Hanem abban, hogy tetszése szerint *mindenkinek szabad* rendelkeznie saját személyével, cselekedeteivel, birtokaival és egész vagyonával ama keretek között, amelyeket engedélyeznek a törvények, amelyeknek alá van vetve, miközben nincs alávétve senki más önkényes akaratának, hanem szabadon követheti a sajátját.<sup>28</sup>

Miként az idézetekből is kiderül, a törvénynek való engedelmeskedés nem jelenti a szabadság korlátozását, a mások akaratától való függés, a kényszer bármilyen formája vagy annak *lehetősége* viszont igen. A republikánus gondolati hagyomány szerint tehát a törvény uralma nem azért vezet szabadsághoz, mert a törvények saját akaratunkat tükrözik, hanem mert a törvények *mindenkire érvényes absztrakt szabályok*, s éppen ezért képesek megvédeni az egyéneket más egyének önkényével szemben.<sup>29</sup> A szabadság törvény általi korlátozása más, mint a mások önkényének való kiszolgáltatottság: az első engedelmisség, a második szolgaság.

A republikánizmus tehát nem a demokrácia, hanem a törvények uralmának eszméjét védi, Viroli ezért mindjárt könyvének elején siet hangsúlyozni, hogy szokványos percepciójával szemben a republikánizmus nem a participatív demokráciának valamiféle revidéált elmélete, inkább a szabadság egy új utópiája. Ámde éppen azért, mert a republikánus szerzők a szabadságot a másoktól való függés hiányaként értelmezték, és mert ki akarták zárni az önkény lehetőségét, arra a radikális álláspontra helyezkedtek, hogy szabadságról csakis szabad államban lehet szó, azaz a szabadságot a politikai közösség állapotának direkt függvényeként gondolták el. Egyéni szabadság a szó teljes értelmében, *beleértve ennek érzelmi és tudati állapotát is*, elképzelhetetlen olyan közösségben, mely maga nem szabad.

Míndez, még egyszer, nem jelenti azt, hogy a republikánus tradíció a szabadságot a politikai részvétellel, ez utóbbit pedig a közvetlen, participatív demokráciával azonosítaná, s ekképpen a szabadságnak azt az antikizáló eszményét védené, amiről már Constant kimutatta, hogy összeférhetetlen a modern ember szabadságigényével.<sup>30</sup> A szabadság, republikánus percepciójában, nem jelenti az önkormányzati tevékenységben való aktív és állandó részvételt; ám a brit szerzők, Harrington, Milton, de az itáliaiak is általában egyetértettek abban, hogy a politikai részvétel vagy legalábbis a politikai képviselet valamilyen formája az egyéni szabadság fenntartásának szükségyszerű feltétele.<sup>31</sup> Ennek ellenére nem találunk köztük olyant, aki a közvetlen demokrácia híve lett volna, mi több, döntő többségük – mind a britek, mind pedig az itáliaiak (akiknek eszménye általában Velence volt) – a kevert kormányzati formát védték: Arisztotelész nyomán ideálisnak a monarchikus, az arisztokratikus és a népi elem elegyítésével létrehozott kormányzatot tekintették, egyfelől mert ez minden társadalmi rétegnek megfelelő helyet biztosít a kormányzásban, másfelől mert ez képes leginkább a hatalmi ágak kényes egyensúlyát biztosítani.

Summa summarum: bár a republikánizmus nem azonos a demokratizmussal, de különböző történeti alakváltozataiban mindig is fenntartotta, hogy a szuverén tanácskozás joga – az a jog, hogy a politikai közösség egészét illető ügyekben maga döntsön – az állampolgárok testületét illeti meg. Az itáliai szerzők ebben a római jog elvére támaszkodtak, miszerint a mindenkit érintő döntésekben *mindenkinek* részt kell vennie. Következésképpen, gondolták, addig és csak addig szabad egy köztársaság, ameddig polgárainak lehetősége van ezt ilyen vagy olyan formában megtenni. És mivel azt tanították, hogy a politikai közösségben a legfelsőbb szuverenitás a pol-

gárok testületét illeti meg, egyszersmind elismerték az egyének ama képességét, hogy *a maguk életét maguk irányítsák*.

Végezetül hadd térjek vissza még egypár mondat erejéig a politikai gondolkodáshoz, immár nem annyira annak természetéhez, mint inkább a *formájához*. A mai angolszász politikai teória az *analitikus* filozófiának az egyik ága – amint az rögtön nyilvánvalóvá válik mindenki számára, aki mondjuk John Rawls könyvét, *Az igazságosság elméletét* olvassa.<sup>32</sup> Ezzel szemben Arisztotelész vagy Machiavelli még úgy fogták fel a politikai gondolkodást mint *retorikai* kísérletet. A kettő közötti különbséget Viroli nagyon plasztikusan illusztrálja: „A kortárs politikai elméletírók láthatóan azzal a céllal írják könyveiket vagy tanulmányaikat, hogy racionális érveket dolgozzanak ki, amelyek révén megnyerhetik olvasóik ésszerű beleegyezését vagy egyetértését. Machiavelli és más republikánus szerzők viszont úgy fogták fel a politikai elméletet, mint retorikai kísérletet, és ekként is művelték. Ez azt jelenti, hogy műveik révén olvasóikat arra szerették volna készíteni, hogy elfogadják vagy elveszék nézeteiket, megmozgatva értelmüket s érzelmeiket. Az értelmet az ékesszólás, a *ratio*t az *oratio* révén próbálták meggyőzni, s ezért példákkal, metaforákkal, elbeszélésekkel, intéssel és buzdítással éltek, azaz bevetették a hagyományos retorika összes fegyverét. Vállalva annak ódiomát, hogy gyógyíthatatlan nosztalgiában marasztalnak el, azt kell mondanom, hogy a régimódi jobb volt, mint az új, s hogy a politikai elméletnek a retorikától az analitikus filozófiáig tartó fejlődése, mely Hobbes-szal kezdődött, s John Rawlsszal érte el a tökélyt, stílárís értelemben hanyatlás volt, nem pedig fejlődés.”<sup>33</sup>

John Rawls (vagy akár Philip Pettit) műveit olvasva az embernek az a benyomása, hogy napjaink politikai elméletírói a demokratikus tanácskozást kizárólag ésszerű érvekkel folytatott, megfontolt és elvszerű vitának tartják. (Ezt tükrözi melleleg Pettit elképzelése az „ésszerűség köztársaságáról” [*republic of reason*].) A klasszikus republikánus szerzők ezzel szemben azt tartották, hogy ami a tanácskozó testületekben igazán számít, az a retorikai köntösbe öltöztetett érveknek a súlya. Ezek az érvek ugyan tartalmazhatnak ésszerű megfontolásokat, de céljuk döntően mégis az, hogy fölkeltsék a hallgatóság *érzelmeit*. Leo Strauss is említi, hogy Arisztotelész csupán egyetlen munkájában használ istentelen kifejezéseket, a *Politika* címűben, márpedig ez a szenvedélyes beszédnek szinte kikerülhetetlen velejárója.

Ugyanis a retorika – a jó rétor – nem csupán hatni akar az érzelmekre, hanem természetesen használja is azokat: szavakba önti a saját szenvedélyeit, hogy ezáltal felkeltse a másokéit. Az érzelmekek nem hiányozhatnak a politikai beszédből, mert az ember a politikában a maga teljes valójával, azaz a szenvedélyeivel és érzelmeivel együtt vesz részt – no meg persze azért sem, mert a politikai dolgok eleve olyan természetűek, hogy alkalmasak szenvedélyeket kelteni. A politika „dolgai”, írja Strauss, számunkra sohasem közömbösek – és nem is lehetnek azok.<sup>34</sup> A politikai dolgok helyeslés vagy helytelenítés, *nem pedig bizonyítás vagy cáfolat* tárgyai. Lényegükből fakad, hogy állásfoglalásra kényszerítenek minket, arra, hogy jó vagy rossz, igazságos vagy igazságtalan voltuk szerint ítéljük meg, hogy helyeseljük vagy éppen kárhoztassuk őket – ahogy azt némelykor maga Arisztotelész is tette. S tulajdonképpen mindaddig nem is érthetjük meg, hogy mik valójában mint politikai dolgok, amíg nem vesszük komolyan, hogy nyíltan vagy burkoltan, de mindenképpen kikényszerítik belőlünk az ítéletet. Ez az egyik legfőbb akadálya annak, hogy a politika a szokványos értelemben vett tudomány legyen: mert ez azt feltételezná, hogy a politikai dolgokat ne *in medias res*, ne a saját természetük szerint és ne mint politikai lények ítéljük meg.

S ha már itt tartunk, hadd tegyem hozzá, hogy ez volt az egyik fő oka annak is, hogy a politikát már maga Arisztotelész is igyekezett megkülönböztetni az úgyneve-

zett „első filozófiától”, vagyis a mi fogalmaink szerinti metafizikától. A politika, gondolta Arisztotelész, ellenétben az első filozófiával, nem elméleti tudásra törekszik, hanem hatni akar. Azt akarja, hogy az emberek megváltoztassák a gondolataikat, hogy megváltoztassák az egész életfelfogásukat, meghagyva mindeközben nekik a szabadságot, hogy úgy gondolkodjanak, ahogy akarnak. A politika célja tehát, hogy az embereket *erényes életre* buzdítsa, az erény szó specifikus, politikai értelmében. Azok az erények, amelyeket a polisz fennmaradásának céljából Arisztotelész lényegeseknek tartott, a közös, nem pedig a partikuláris erények: az olyanok, mint a barátság vagy az igazságosság. Az erényes élet ilyenformán megköveteli, hogy az emberek alárendeljék a partikuláris érdekeiket a polisz érdekeinek, vagyis az igazságosság szempontjainak – anélkül hogy erre bárki kényszerítené őket. A kényszer hatására cselekvő ember nem szabad, márpedig elvben is csupán a szabad ember lehet erényes. A politika tehát formája szerint *hatni tudás*, cselekvés, mégpedig szóval való cselekvés: a meggyőzés művészete.

Hogy tanulnunk kell-e – és egyáltalán tanulni tudunk-e – ma már ezekben a dolgokban Arisztotelésztől, az persze vitatható. De jómagam mégiscsak hajlok arra, hogy a politika dolgai alighanem valóban olyanok, amilyeneknek Arisztotelész – és őt követően még sokan mások – leírták őket. Ha tudniillik a politika úgy lehetne tudomány, ahogyan a görögök a metafizikai tudást (vagyis magát a filozófiával azonosított elméleti tudományt) elképzelték, ha a politika dolgai, hasonlóan a matematikai igazságokhoz, valóban bizonyíthatóak lennének, akkor vélhetően adott ponton magát a politikai szabadságunkat kellene feláldoznunk az igazság nevében: azt a szabadságunkat, hogy a politika dolgai felől saját fejünk szerint gondolkodjunk, hogy azokat saját indulataink alapján ítéljük meg, s hogy tehát azokról egymással szenvedélyesen vitatkozhatnánk.

#### ■ JEGYZETEK

1. Lásd erről részletesebben *Leo Strauss: Political Philosophy and History*. In: Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959. 56–77.
2. Quentin Skinner: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben*. In: Horváth Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997. 7–53. 52–53.
3. Machiavelli levele Francesco Vettorihoz, 1513. december 10. In: Allan Gilbert (ed.): *The Letters of Machiavelli*. The University of Chicago Press, Chicago, 1961. 139–144. 142. Machiavelli leveleiből ez idáig csupán a *Különbség* című szegedi filozófiai folyóirat közölt magyarul válogatást 2012-ben: *Válogatás Machiavelli leveleiből*. Különbség 2012.1 sz. 17–54. Az említett levél ebben a válogatásban is olvasható: uo. 35–39.
4. A republikánus gondolati hagyomány rövid, adatszerű, de mégis átfogó áttekintését lásd Maurizio Viroli könyvében: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002. 105–108. Lásd ugyanerről még, némileg részletesebben, de nagyobb léptékekben Iseult Honohan könyvét, annak is első fejezetét: *The Historical Evolution of Republican Thought*. In: Uő: *Civic Republicanism*. Routledge, London and New York, 2002. 13–144.
5. Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*. I–IV. Európa Könyvkiadó, Bp., 1982.
6. Cicero: *Az állam*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1995.
7. Lásd erről részletesebben Quentin Skinner: *The State*. In: Robert E. Goodin – Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishers, Oxford, 2006 [1997]. 3–25.
8. Lásd Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*. In: *Niccolò Machiavelli művei*. I. Európa Könyvkiadó, Bp., 1978. 87–441.
9. James Harrington: *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
10. J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 1975.
11. Maurizio Viroli: i. m. [*Republicaneismo*. Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1999.] Szempontunkból különösen érdekes a könyvnek a szabadság új utópiájával kapcsolatos fejezete: *The New Utopia of Liberty*. In: uo. 35–55; Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
12. Michael Walzer: *Pluralism: A political perspective*. In: Will Kymlicka (ed.): *The Right of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1995. 139–154; Michael Walzer: *Spheres of Justice*. Basic Books, New York, 1983.
13. Michael J. Sandel: *Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2005; Uő: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1998 [1996]; Uő: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

14. Philip Pettit: *Republicanism*. Oxford University Press, Oxford, 1997; Uő: *The Freedom of the City: A Republican Ideal*. In: Alan Hamlin – Philip Pettit (eds.): *The Good Polity*. Blackwell, Oxford, 1989, 141–168; Uő: *A Definition of Negative Liberty*. Ratio 1989. 2. sz. 153–168.
15. Viroli további, eddig nem említett munkái: Maurizio Viroli: *Machiavelli: Founders of Modern Political and Social Thought*. Oxford University Press, Oxford, 1998; Uő: *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Clarendon Press, Oxford, 1997, [1995]; G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
16. Skinner további, kapcsolódó munkái: Quentin Skinner: *Freedom as the Absence of Arbitrary Power*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*. Blackwell, Oxford, 2008. 83–101; Uő: *A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya*. Világosság 1995. 10. sz. 21–33; Uő: *The Idea of Negative Liberty*. In: R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (eds.): *Philosophy in History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984. 193–221; Uő: *Machiavelli on the Maintenance of Liberty*. Politics 1983. 2. sz. 3–15.
17. Maurizio Viroli: *Republicanism 4*.
18. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Bp., 1995.
19. Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*. In: Robert E. Goodin – Philip Pettit (eds.): i. m. 369–386.
20. John Locke: *Levél a vallási türelemről*. In: Uő: *A vallási türelemről*. Stencil Kulturális Alapítvány, Bp., 2003. 194–251. 211–212.
21. Uo. 232.
22. A szabadság republikánus eszménye körül kibontakozó, mára egyre terebélyesedő vitához máris sokan hozzászóltak. A vita résztvevői közül a legismertebb név kétségkívül a Philip Pettit, lásd az ezzel kapcsolatos munkáit (természetesen itt csak azokat, amelyeket eddig még nem említettem): Philip Pettit: *Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): i. m. 102–130. Az ő tanulmányai, kötetei mellett figyelmet érdemelnek még az alábbi szövegek: Matthew H. Kramer: *Liberty and Domination*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): i. m. 31–57; Ian Carter: *How are Power and Unfreedom Related*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): i. m. 58–82; Per Mouritsen: *Four Models of Republican Liberty and Self-Government*. In: Iseult Honohan – Jeremy Jennings (eds.): *Republicanism in Theory and Practice*. Routledge, London and New York, 2006. 17–38; Charles Larmore: *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*. In: Daniel Weinstock – Christian Nadeau (eds.): *Republicanism: History, Theory and Practice*. Frank Cass, London – Portland, OR, 2005. 83–103; Iseult Honohan: *Freedom: Non-Domination and Republican Political Autonomy*. In: Uő: i. m. 180–213.
23. Maurizio Viroli: *Republicanism 41*.
24. Uo. 42; Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism 84*.
25. Thomas Hobbes: *Leviatán*. Polisz Könyvkiadó, Kvár, 2001. 234.
26. Isaiah Berlin: i. m. 373.
27. Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism 84*.
28. John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Bp., 1986. 77.
29. Maurizio Viroli: *Republicanism 52*.
30. Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. In: Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Bp., 1997. 235–260.
31. Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism 74*.
32. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Bp., 1997.
33. Maurizio Viroli: *Republicanism 18–19*.
34. Leo Strauss: *What is Political Philosophy?* In: Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. 9–55. 11–12.

## LEHET, MERT KELL

■ Hogy milyen költő lett volna Cseke Péterből, ha a *Vitorla-ének* antológia megjelenése (1967) után nem hagyja abba a versírást – már nem tudhatjuk. (Ismerünk olyanokat, a kezdetekben nála nem többen mutatók, akik évtizedes kitartással, ma már elismert poétáknak számítanak.) Ő azonban az alkatához jobban illő riporterkedést, a tényfeltáró újságírást és szerkesztést választotta, ebből pedig, a szociográfia felé közeledve, könyvek sorozata született; újságíróképzés és sikeres egyetemi pálya. Cseke Péter ráhangolódott az erdélyi örökség valóságközeli ágának kutatására, így született meg az *Erdélyi Fiatalok* című, a diktatúrabeli cenzúra okozta viszontagságokon átment kötet, és így jutott el a vissza-visszatérő, Makkai Sándor által először fölvetett „Nem lehet” kérdéshez, amelyre annak idején Reményik Sándor válaszolt: „Lehet, mert kell.” A kisebbségi létértelmezések azóta is foglalkoztatják. 1990-től számítva Korunk-szerkesztői minőségében ugyancsak.

Most, amikor elérte a tekintélyes hetvenet (még nem a könyvei számát, hanem életkorát tekintve), illene egymás mellé rakni az általa írottak és szerkesztettek gyűjteményeit, ám ez nagyobb feladat volna, mint amire egy nála idősebb pályatárs alkalmilag vállalkozhat. Keresek hát polcaimon egyet az újabb könyvei közül, és belelapozok. Történetesen *A magyar szociográfia erdélyi műhelyei* (Magyar Napló kiadása, Bp., 2008) kerül a kezembe. „A tény szemlélet tipológiája” című fejezetben akadok rá egy fontos idézetre a lengyel Ryszard Kapuściński-től: „Arról, hogy hogyan halnak meg az emberek a fronton, nem lehet egy komfortos szállodában, a csatától távol írni. Honnan tudhatom, hogy milyen a helyzet az ostromgyűrűn belül, milyen körülmények között zajlik a harc, milyen a katonák fegyvere, öltözéke, mit esznek, mit éreznek? Meg kell értenünk más emberek méltóságát, el kell fogadnunk erőfeszítéseiket, osztoznunk kell azokban.”

A *Lapidárium* e mondatai visszafordíthatók Cseke Péter életére, tovább alakuló életművére. Az ostromgyűrűn belül volt és van lehetősége – önként vállalt kötelessége – megismerni a katonák fegyverét, öltözékét, étkezését, érzéseit. És meg kell értenie más emberek méltóságát. Erről épp a közelmúltban adott jó példát, amikor a *Korunk* súlypontos lapszámát szerkesztette a román diaszpóráról. Kitűnő visszhanggal a közelebről érintettek körében.

Az ostromgyűrűk – 2015 januárjában tapasztalta a világ – legfeljebb az alakzatokat tekintve változnak. A tényfeltáró akarat tehát változatlanul-változóan korszerű, időszerű. És hogy ez vigasztalja-e a hetvenévest? Mindenesetre megerősítheti abban a tudatban, hogy feltétlenül szükség van rá.

**Kántor Lajos**

FAZAKAS LÁSZLÓ

# A KOLOZSVÁRI NEMZETI KASZINÓ SZERVEZETI MŰKÖDÉSE A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTT

## Bevezetés

■ A reformkori magyar kulturális élet fellendülésének köszönhetően egyre több olyan egyesület alakult, amelyek a szellemi élet utáni vágyakozást elégítették ki. A modern nemzetteremtést célzó erőfeszítések és a korszerű alkotmányos állam iránti igények maguk után vonták a kulturális élet centralizációját.<sup>1</sup> Magyarországon az első egyesületek 1815 után jöttek létre, 1848-ra már több mint 500 működött, ezek közül 100 Erdélyben. A szabadságharc leverése és a neoabszolutizmus szigorú ellenőrzése komoly hatással volt az egyesületek fejlődésére. A kiegyezést követően azonban újra virágzásnak indult a társasági élet, és ennek következtében 1877-ben már több mint 11 ezer egyesület létezett Magyarországon.<sup>2</sup>

Kolozsváron a 19. század elején több jelentős olvasóegylet (Könyvtári Egyesület, Reading Club),<sup>3</sup> könyvkereskedés és könyvkölcsönző is volt. Azonban a legfontosabb társadalmi intézményeknek a városi kaszinók számítottak, melyek közül a reformkorban kettő is alakult. Az egyik az 1833-ban alapított Kolozsvári Casino, melynek a kezdeményezője Bölöni Farkas Sándor volt,<sup>4</sup> aki Nyugat-Európában és Észak-Amerikában tett utazásai nyomán vált híressé. Az utazás során gazdag tapasztalatokat gyűjtött, és városába hazaérkezvén hozzákezdett a kaszinó megalapításához.<sup>5</sup> Béli Ferenc, az egyik alapító tag – Bölöni Farkas utazótársa – az első gyűlésen mondta: „hogy több honfitársaival Kolozsvárot is egy casino létesítését óhajtván, melynek célja: a miveltebb társalkodás, nemzetiség előmozdítása, a közértelem és közérzés terjesztése”.<sup>6</sup> A városban csak „*úri casino*” néven emlegették, mivel ide tömörült a nemesség jelentős része. A másik nagy kaszinó a Polgári Társalkodó volt, melyet Tauffer József kezdeményezésére 1837-ben alapítottak, és amelyhez bárki csatlakozhatott, aki a „nemes társalkodást” kedvelő s ártatlan időtöltést és művelődést kereső érett korú férfinak számított.<sup>7</sup> 1868-ban a kultúra szélesebb körű terjesztése érdekében alakult meg a főleg egyetemi tanárokból álló Kolozsvári Kör,<sup>8</sup> amely fennállása ideje alatt nagymértékben támogatta a városépítési és városfejlesztési munkálatokat is. A 19. század vége felé a kolozsvári társasági élet válságosabb időszakát éli, annak következményeképpen, hogy a városban létező társadalmi intézmények már nem voltak képesek elég vonzerőt gyakorolni a lakosságra. A helyzet megoldásának érdekében a két legjelentősebb polgári kaszinó tárgyalásokat folytatott, melynek végeredménye egy új egyesület, a kolozsvári Nemzeti Kaszinó megszületése volt.<sup>9</sup>

„A megboldogult Kolozsvári Kör romjain tegnap felépült a Nemzeti Kaszinó Kolozsvárt című társas kör. Az újszülött kedvező kilátások között kezdte meg pályafutását. Már eddig háromszázat meghalad a tagok száma, ami kétségtelenül nagyfokú érdeklődésnek a jele. A hangulat, amely közt az új kaszinó életet nyert, biztató tünete a kolozsvári társadalom előkelőbb körei érdeklődésének és annak a szükségességnek, mely a kaszinót létrehozta. A már évek óta végelgyengülésben sínylődő Kolozsvári Kört immár föl-váltja a Nemzeti Kaszinó Kolozsvárt. Fokozott életkedvvel, egészségesebb szervezettel s talán valami újabb szellemmel is kezd meg a működését, amihez csak szerencsét kívánunk” – írja az *Ellenzék* 1896. május 22-i számában. Az újonnan megalakult egyesület az első világháború kitöréséig folyamatos fejlődésen ment keresztül, és Kolozsvár egyik legfontosabb társadalmi intézményének számított. A háború éve alatt hanyatló



időszak vette kezdetét, amely az impériumváltást követően tovább fokozódott az új hatalmi rendszer erős nyomása következtében.

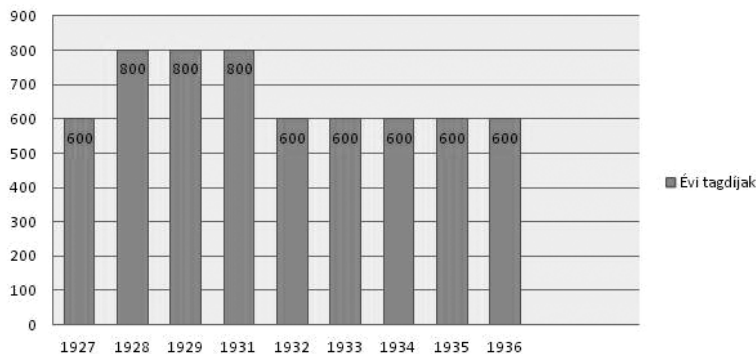
A tanulmány célkitűzése, hogy bemutassa a kolozsvári Nemzeti Kaszinó két világháború közötti működését, szervezeti felépítését és választmányának tisztikarát. A kutatás legfontosabb forrásanyagát a Román Országos Levéltár Kolozs Megyei Igazgatóságán fellelhető Nemzeti Kaszinó iratanyaga, a Román Akadémiai Könyvtár kolozsvári részlegén található dokumentumok, valamint a korabeli kolozsvári sajtótermékekből szerzett információk képezték, útmutatóként pedig Merza Gyula *Száz év története* című könyve segített a tanulmány elkészítésében. Az így összegyűlt adatok feldolgozása révén próbáltam betekintést nyújtani egy olyan társadalmi intézmény tevékenységébe, mely az impériumváltást követően is képes volt egy fontos társasági színteret biztosítani a város magyar lakossága számára.

### A kaszinó működése a két világháború között

■ Az első világháború utáni zűrzavaros események hatása döntő befolyással volt a Nemzeti Kaszinó mindennapjaira is. Az impériumváltást követően a tagok létszáma jelentősen lecsökkent. Többen a frontról sem tértek haza, mások a háború elől menekültek el, sokan pedig a későbbi román közigazgatás kiépítésekor váltak munkanélkülivé és kényszerültek elhagyni Kolozsvárt. Ez az elvándorlás elsősorban a városi középosztályt és a hivatalnokréteget érintette, melynek jelentős része Magyarországra menekült.<sup>10</sup> Mindezek ellenére az erdélyi magyarság megőrizte társadalmi felépítését, és a kisebbségi életkeret kialakulása óhatatlanul is tovább formálta és erősítette a társadalom belső struktúráját.<sup>11</sup>

A Nemzeti Kaszinó vezetősége ezekben a nehéz időkben a belső megújulást tartotta a legfontosabb feladatnak, mert az intézményen belüli egyensúly helyrehozásával próbálták meg visszaállítani a kaszinó társadalmi-kulturális téren betöltött szerepét. Fontos megjegyezni, hogy ez a szerep a háborút követően jelentősen megnövekedett. Ez érthető, ha figyelembe vesszük, hogy a Nemzeti Kaszinó volt azon kevés magyar intézmények egyike, amely viszonylag független tudott maradni, és ezáltal olyan megüresedett társadalmi funkcióit tölthetett be, amely meghatározó volt a kolozsvári magyarság számára.

1922-re a kolozsvári lakosságot sokkoló, hirtelen végbemenő változások hatása (a Monarchia széthullása, Magyarország feldarabolása, idegen uralom stb.) már némileg mérséklődött, ebből kifolyólag a Nemzeti Kaszinó vezetősége megpróbálta újjászervezni az intézmény szervezeti felépítését. A legfontosabb változás a kaszinó működését tekintve az ez év márciusában tartott tisztújító közgyűlésen történt,<sup>12</sup> amikor Nagy Károly református püspököt<sup>13</sup> elnöknek, dr. Kirchnopf Gusztávot<sup>14</sup> és dr. Jelen Gyulát<sup>15</sup> alelnöknek, dr. Óvári Elemért<sup>16</sup> igazgatónak választották meg.<sup>17</sup> A jobb anyagi viszonyok megteremtése érdekében a közgyűlésen a tagdíjakat 120 lejre emelték.<sup>18</sup> A következő években a tagdíjak további növelését szavazták meg, amelyeknek kifizetése komoly erőfeszítést jelentett az új törvények miatt – a bevezetett földreform, mely a magyar középbirtokosokat pénzügyileg teljesen megkárosította, továbbá pedig a magyar kisipar túladóztatása miatt rengetegen szüntették meg üzemüket<sup>19</sup> – szinte teljesen elszegényedett tagok számára.

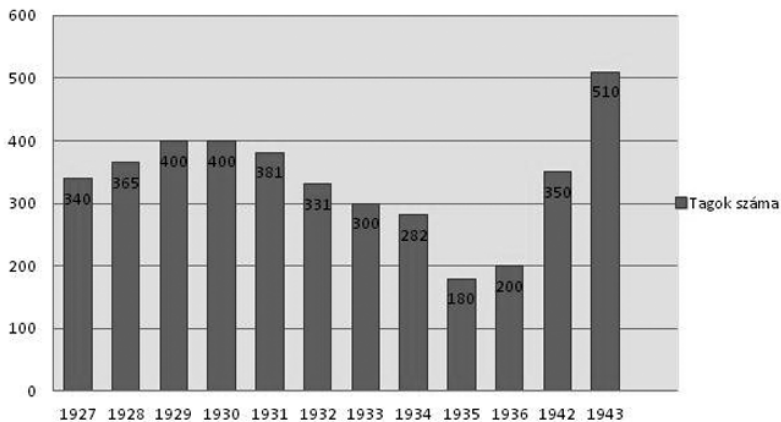


Az újonnan megválasztott elnök első feladatai közé tartozott a kaszinó hatékonyabbá tétele. Decentralizálta az intézményt, ezáltal nagyobb önállóságot biztosított az elnöknek, igazgatónak, gazdának, titkárnak és pénztárnoknak a kisebb jelentőségű gazdasági kérdésekben.<sup>20</sup> A kaszinó társadalmi életének felpozícióba hozása érdekében indítványozta, hogy legyenek táncestélyek, melyek pénzügyileg is hasznot hoznának az intézmény számára.<sup>21</sup> Fontos tárgyalásokat folytattak a kaszinói alapszabályokról, mivel több tag is változtatásokat akart. Novák István pénztáros egy új alapszabály-tervezetet készített, melyet az 1924. július 13-án tartott választmányi közgyűlésen, többek közt dr. Újvárosi Mikós<sup>22</sup> határozott fellépése következtében nem fogadtak el.<sup>23</sup> Többen is úgy gondolták, hogy az 1896-ban megfogalmazott alapszabályok az új helyzetben is helytállóak. Így a kaszinót meghatározó legfontosabb alapszabály továbbra is maradt a régi, mely szerint: „Az egylet célja, hogy a társadalom különböző osztályainak érintkezését előmozdítsa, az irodalmat pártolja és általában a közszellemet fejlessze. Testületi működése köréből azonban ki van zárva minden politikai és felekezeti jellegű tevékenység.”<sup>24</sup> A kaszinó teljes önálló működéséhez már csak a jogi személyiség megszerzésének kérdése maradt megoldatlan, ez ügy rendezésével Nagy Károly az elnökséget bízta meg.<sup>25</sup> Eleve nem lett volna ez kérdés, ha a helyi hatóságok nem hagyják figyelmen kívül a román alkotmány paragrafusait, melyek szerint minden állampolgár részére, függetlenül a nyelvi, faji és vallási hovatartozásától a társulási jogszabadságát biztosítják. Azonban az állami ellenőrzés alá való helyezést tartalmazó rendelkezések módot adtak arra, hogy egyes egyesületek, szervezetek és alapítványok jogi személyiségét a bíróságok megtagadják, vagy pedig megvonják.<sup>26</sup> Ilyen körülmények között a kaszinó mint a városi magyarság egyik fontos intézménye nem is számíthatót másra csak saját ügyvédeknek a hatékony bírósági fellépéseire.

A következő hónapok eseményei hatására az intézmény nehéz időszakot kényszerült átélni. A régi alapszabályok szerint a kaszinóban engedélyezett volt a kártyajáték, és az erre vonatkozó belső rendeletek nagy részét a helyi hatóság el is fogadta, egy szabályt azonban már nem lehetett érvényben tartani. A Nemzeti Kaszinó alapszabályának 25. paragrafusa szerint: „A kaszinó helyiségében csak a Nemzeti Kaszinó pecsétjével ellátott kártyákat használhatnak.”<sup>27</sup> A hatósági előírások viszont a kártyára monopóliumot állapítottak meg, és csak a monopóliumraktárból vásároltakat lehetett használni. Ennek a pontnak a megsértése miatt hatósági eljárást indítottak az intézmény ellen, melyben a bíróság 109 960 lejes büntetésre ítélte a kaszinót.<sup>28</sup> A rossz pénzügyi helyzet és a pénzbírság az intézmény fennmaradását fenyegette, ezért felkérték dr. Jurga Jusztin ügyvédet, hogy próbálja jogi úton meggyőzni a hatóságokat. A peres ügy következtében a kaszinó komoly hatósági megfigyelés alá került, ezért a további kellemetlen helyzetek elkerülése érdekében a helyiségekben hosszabb időre felfüggesztették az italfélék felszolgálatát.<sup>29</sup> A jogi folyamatok lassú menete miatt az ügyet dr. Fehér Dezső vette át, kinek sikerült a későbbiekben a pert megnyerni, így az Állami Monopólium Hatóság (Regia Monopolurilor Statului) beszüntette az eljárást. A perköltségek jelentős anyagi forrásokat vontak el a kaszinótól, hiszen csak dr. Fehér Dezső 45 000 lejes honoráriumot kapott az ügy sikeres lebonyolításáért.<sup>30</sup>

A hatóságokkal vívott sikeres jogi párbaj ellenére nem tartott sokáig a nyugodt kaszinói élet, ugyanis újabb peres ügyek következtek. Először Hirsch Adolf ellen indított jogi eljárást a kaszinó, mert nem volt hajlandó kifizetni a 750 lejes tagdíjartozását, majd ezt követte a tagok által kilopkodott napilapok ügye. Azonban az újságírói botrányként elhíresült eset volt az, amely jelentős mértékben rontott a Nemzeti Kaszinó presztízsén. A konfliktus egy kaszinói tag, dr. Grois László<sup>31</sup> és Olajos Domokos<sup>32</sup> újságíró között alakult ki. Az utóbbi egy nagyobb társaság jelenlétében olyan jelzőkkel illetve Grois Lászlót, amelyek rendkívül sértőnek számítottak azokban az időkben.<sup>33</sup> Olajos Domokos, az Erdélyi és Bánsági Népkisebbségi Újságírószervezet Klubjának tagja később teljes mértékben elítélte saját erkölcstelen viselkedését, de ugyanakkor kötelességének érezte megindokolni, hogy miért is használta e kifejezéseket. Állítása szerint dr. Grois László tizenkét erdélyi magyar hivatásos újságírót fosztott meg a munkahelyétől, erkölcstelen módszerekkel került az *Ellenzék*<sup>34</sup> igazgatói székébe, és lett a lap felelős szerkesztője. Az ügy egyértelműen a kaszinó hírnevének romlásával járt, és a helyzet súlyosbodásának az elkerülése érdekében minél hamarabb rendezni kívánták a dolgot. Végül a feleknek sikerült megegyezniük, és Olajos Domokos visszavonta a vádjait.<sup>35</sup>

Eközben nagy vesztség érte a kaszinót: Nagy Károly református püspök és elnök elhunyt. Az ő emlékére elrendelték, hogy egy évig senki se tölthesse be az elnöki székét.<sup>36</sup> Az intézmény vezetését az akkori alelnök, dr. Jelen Gyula vette át. Ekkor 332 kaszinói tag volt bejegyezve.<sup>37</sup> A kezdeti nehézségek elhárítása után Jelen Gyula megpróbált olyan intézkedéseket végbevinni, amelyek kellemesebb tartózkodási hellyé változtatták a kaszinót. Először minden csütörtökön női estélyeket szerveztek, és a jobb hangulat érdekében zongorát és pingpongasztalt szereztek be. Elődjéhez hasonlóan Jelen Gyula is hamar felfedezte az ilyen estélyek pénzügyi vonzatát, ezért elrendelte, hogy minden résztvevő 10 lejt fizessen az esti mulatságokban való részvételért.<sup>38</sup> A gyász lejárta után 1927. jan. 30-án a tisztújító közgyűlésen<sup>39</sup> megválasztották elnöknek dr. Jelen Gyulát, ki a következő szavakat intézte a hallgatóságához: „Tisztelt Közgyűlés! Az én helyzetem nagyon szerencsés, mert a megtisztelő közbizalom erőt ad a kezembe, amelyet okosan és alkotmányosan Kaszinónk érdekében fölhasználni, mindenkor élénk kötelességemnek fogok tekinteni. Ez a bizalom az egyik tényező, amire támaszkodni fogok elnöki működésemben, a másik a munka! Ez nem új az én életemben, mert gyermekkorom óta a munka és a kötelesség útját járom! Megengedik az urak, hogy pár szóval kitérjek Kaszinónk életére, és elmondjam gondolataimat erre vonatkozólag. Minden Kaszinónak az adja meg a saját jellegét, hogy milyen társadalmi körből toborzódnak a tagjai. A mi Kaszinónk az intellektuel kenyérkeresők társasága! Az intelligencia és a kenyér mértani arányban távolodtak el egymástól mai nap, és vajmi kevés kivételtől eltekintve, elmondhatjuk, hogy az intelligenciánk küszködve él. [...] Azonban nemcsak a múlt, de a jövőt is kell szolgálunk, igyekeznünk kell tehát a már meglévő házépítési alap fejlesztésére, hogy még mi is megérjük Kaszinónk székházának a fölavatását. Sok a teendő, sok a munka! Ehhez kérem a tisztelt Közgyűlésen megjelent tagtárs uraknak értékes támogatását és áldozatkészségét, mert én csupán az első szolgának érzem magamat ezeknek a céloknak a megvalósításában. Éljen a Cluj-Kolozsvári Nemzeti Kaszinó!”<sup>40</sup> A februári választmányi közgyűlés alkalmával rögtön nekifogtak a becsületbíróóság felállításának, ezzel is eleget téve a modern követelménynek.<sup>41</sup> Jelen Gyula elnöksége ideje sem volt botrányoktól mentes, röviddel megválasztása után Asztalos Miklós tagot sikkasztással vádolták meg, majd a jogi eljárást követően elítélték. Tovább nehezítette a helyzetet, hogy több kaszinói tagnak nem volt kifizetve az éves tagdíja. Annak érdekében, hogy a kényes szituációt mihamarabb rendezzék, felkérték dr. Ehrlich István titkárt, hogy rendelje el az ügy kivizsgálását.<sup>42</sup> Itt fontos megemlíteni, hogy olyanra is volt példa, mikor egy részvényes tag jelezte kilépést a kaszinóból, de ennek ellenére a névjegyzékből nem törölték, emiatt papíron továbbra is tagdíjköteles maradt.<sup>43</sup>



*A Nemzeti Kaszinó taglétszáma*

1927. aug. 16-án egy választmányi közgyűlésen újra felmerült az alapszabályok megváltoztatásának kérdése. Dr. Gyulai Sándor<sup>44</sup> választmányi tag szerint a kaszinóban vendégeskedő külföldi állampolgárok nem kapnak egyenlő és megfelelő bánásmódot,

és ennek érdekében kellene új szabályokat bevezetni. Mivel ez a kaszinót rossz fényben tüntette volna fel, Fekete Nagy Béla<sup>45</sup> elrendelte az eset átvizsgálását, de az alap-szabály módosítását elutasították.<sup>46</sup>

A következő évek újabb nehézségeket hoztak, a rossz pénzügyi helyzet miatt kialakult válságos kaszinói lét megoldása volt a legégetőbb elnökségi feladat. Novák István pénztáros 1930 júniusában előterjesztett pénzügyi jelentése szerint a kaszinó 57 250 lejes tagdíjhátralékkal rendelkezett. (Itt csak példaként említjük, hogy a neves művelődés- és irodalomtörténész Gyalui Farkasnak is 1930-ban 1800 lejes tagdíjhátraléka volt.)<sup>47</sup> A pénzek beszédese érdekében az adósok névsorát kiadták dr. Sillay István ügyésznek, aki megindította a jogi eljárást.<sup>48</sup>

Jelen Gyula elnökségének ideje alatt, Ehrlich István és Sillay István ügyvédek közreműködésével elérték, hogy a Nemzeti Kaszinót jogi személyként is bejegyezzék, így az intézmény működését veszélyeztető legnagyobb akadályt sikerült elhárítani. A kaszinót érintő másik nagy probléma a taglétszám növelése volt. Ezt Jelen Gyula határozott intézkedései révén rövid időn belül megoldották, így a következő években jelentősen megemelkedett a taglétszám.<sup>49</sup> 1929-ben már 400 tagja van a kaszinónak, ami mind pénzügyileg, mind pedig a társasági életet tekintve jótékonyan hatott az intézményre. A kedvező feltételek azonban hamar kedvezőtlenekké váltak, ugyanis a korábbi esetekhez hasonlóan most is több tag nem tudta vagy nem volt hajlandó kifizetni a tagsági díjat, ez pedig kisebb belső konfliktusokhoz vezetett. A társasági élet visszaesése és az újabb anyagi gondok hamar az újabb válság közelébe taszították az intézményt.

1935-ben a Nemzeti Kaszinó a megalakulásától számítva addigi legmélyebb válságába került, anyagilag nem volt elég stabilitás, hogy az intézményt kellő hatékonysággal lehessen irányítani, ráadásul rendkívül lecsökkent a részvényesek száma. Azok pedig, akik továbbra is tagként voltak bejegyezve, nem törekedtek arra, hogy befizessék a tagdíj-elmaradásukat.<sup>50</sup> Ez némiképp érthető is, hiszen az 1929-ben bekövetkezett gazdasági válság következményei jelentősen befolyásolták a tagok pénzügyi helyzetét. Az 1931–34 közötti években tapasztalható gazdasági krízis időszaka alatt az erdélyi magyarság szinte semmilyen támogatást nem kapott a kormányzattól,<sup>51</sup> a magyar bankok sem tudtak hitelhez jutni, emiatt 1935-ig több pénzintézet is kénytelen volt bezárni,<sup>52</sup> ezeknek együttes hatása tovább rontott a kaszinó helyzetén. Az intézményen belül jelentős számú tagnak jelentett fontos bevételi forrást a birtokaiból származó jövedelem, azonban a mezőgazdasági árak zuhanása és az exportálás lehetetlenné válása olyan értékesítési krízist eredményezett, ami nagyon sokak számára az elszegényedést jelentette.<sup>53</sup>

A gazdasági válság által kialakult nehéz helyzet leküzdésének az érdekében 1939-ben László Endre<sup>54</sup> ötletes és korszerű indítványt nyújtott be a kaszinó vezetőségéhez. Az indítvány szerint a kolozsvári Nemzeti Kaszinót Románia összes magyar kaszinójának a csúcshintézményévé kellene tenni, mivel Kolozsvár Erdély kulturális és gazdasági fővárosa, emiatt a romániai magyarság vezetői a magyarságot érintő legfontosabb kérdések megtárgyalására mindig Kolozsvárra jönnek találkozni, és így csatlakozhatnának az intézmény részvényeseinek sorához. Az indítvány továbbá kimondta azt is, hogy az összes romániai magyar jellegű kaszinók egyesülete legyenek a kolozsvári Nemzeti Kaszinónak tagjai azzal a joggal, hogy a vidéki kaszinók írásban igazolt részvényesei Kolozsvárra jövetelük alkalmával itt ugyanazt az otthont találják, mint a kolozsvári kaszinó tagjai.<sup>55</sup> Az indítvány érthető volt, ugyanis a Nemzeti Kaszinó már nem volt képes további kolozsvári tagokat toborozni, ezért egy országos intézmény létrehozása révén szeretnék volna újjászervezni az egyesületet. Azonban a következő választmányi gyűlésen felszólaló ötletgazda László Endre már nem ragaszkodott annyira a gyors újjászervezéshez, mert az előzetes felmérések alapján a kaszinó nem rendelkezett kellő felszereltséggel és feltételekkel a vidéki tagok elszállásolásához.<sup>56</sup>

A következő évek eseményei, II. Károly király ellentmondásos, egyszemélyes uralkodása és a háború kitörése, majd a második bécsi döntés, amelynek értelmében Észak-Erdély és ezáltal Kolozsvár is visszakerült Magyarországhoz, döntő hatással volt a Nemzeti Kaszinó működésére. A visszacsatolás nagymértékben kedvező hatással volt az intézmény életére. Ez többnyire annak volt tulajdonítható, hogy a kaszinó azon egyesületek közé tartozott, amelyek a román uralom alatt mindvégig megpróbálták a kolozsvári magyarságot összetartani és a magyar kultúrát terjeszteni. Így érthető, hogy

a visszacsatolást követően nagy népszerűségnek örvendett a Kolozsvárra érkező magyarországi hivatalnokok és tisztviselők körében. Az intézmény vezetőinek határozott tudatosságát jellemzi, hogy a Kolozsvárra érkező hivatalnokokat és katonatiszteket azonnal meghívták, hogy csatlakozzanak a Nemzeti Kaszinóhoz, ezáltal próbálták újjáéleszteni a társasági életét; ezenkívül a taglétszám emelése jelentős mértékben javított volna a rossz pénzügyi helyzeten is.<sup>57</sup>

Az 1941 februárjában lezajlott közgyűlésen egy 46 személyből álló csoport (a dokumentumokból nem derül ki a személyek neve) egy határozottan provokatív indítványt nyújtott be a választmányi bizottságnak, amelyben arra szólították fel a Nemzeti Kaszinó vezetőségét, hogy egy új eljövendő korszak ünnepélyesebbé tételének az érdekében azonnal mondjanak le. A múltban számos kellemetlen helyzetet és frusztrációt megélt vezetők nem gondolták volna, hogy valaha is ilyen sértő felszólításnak kell hogy eleget tegyenek. Az indítványról egyértelmű döntés nem született, ennek ellenére elrendelték, hogy minden választmányi tag lehetőséget kapjon a lemondásra, illetve pozíciójának megtartására.<sup>58</sup> Észrevehető, hogy a hatalomváltás elején a vártnál nehezebben boldogult a Nemzeti Kaszinó. A továbbiakban is több ellentét alakult ki. Az új pénznem, a pengő bevezetése következtében robbantak ki hevesebb viták, mivel nem mindenki számára felelt meg az új átszámított tagdíj, illetve a felvételi díj. Végül havi két pengő tagdíjban és tíz pengő felvételi díjban állapodtak meg.<sup>59</sup>

A következő évben azonban ennél komolyabb problémákkal kellett szembenéznie az intézménynek. Elsősorban a zsidókérdés okozott nagyobb gondot a kaszinó vezetői számára. Dr. Bereczky Ernő volt az, aki kimondta, hogy az ügy rendezésének halogatása komoly és előre nem látható következményekkel járhat, és akár a kaszinó fennmaradását is fenyegetheti. Ennek érdekében a választmány elrendelte egy rendkívüli közgyűlés összehívását, ahol „alaposan” megvitatták az ügyet.<sup>60</sup> Az 1942. december 7-ei választmányi közgyűlés elfogadta a zsidó tagok törlését a kaszinói névjegyzékből. Így az 1943-ban tartott rendes évi közgyűlés a választmányi határozatnak megfelelően 58 zsidó tagot törölt véglegesen a kaszinó soraiból.<sup>61</sup> Ezek az intézkedések határozottan ártottak a kaszinó hírnevének, és meglehetősen kényelmetlen helyzetbe hozták az intézményt. Elsősorban a Nemzeti Kaszinó értékrendje és felelősségvállalása szenvedett törést, hiszen az 1896-ban bevezetett alapszabályának legfontosabb paragrafusait kellett figyelmen kívül hagynia. Részben egyes kaszinótagok is úgy érezhették, hogy a kialakult rendszer megpróbálja befolyásolni az intézmény működését, és az új ideológiai irányvonalak terjedését szorgalmazza. Azonban feltételezhető, hogy a kaszinó a megalakulásától kezdődően valamennyire nyitott volt az új eszmék részleges befogadására, és burkoltan követte az éppen aktuális politikai-társadalmi „trendeket.” Kezdetben a liberális eszmék domináltak, az impériumváltást követően pedig a fennmaradásért kompromisszumokra hajló, minden politikát kizáró kaszinó szerepét vállalta magára. Mindezek ellenére a kaszinó magát egy politikamentes intézményként definiálta, azonban mindezt a gyakorlatba helyezni viszonylag elég nehéz lehetett, így csak a húszas-harmincas évekre volt jellemző, és leginkább a kényszerűségnek tudható be. A helyzetet tovább nehezítette, hogy a kaszinónak különböző köteleességeknek kellett eleget tennie. Például felkérték, hogy minden hónapban tíz pengőt fizessen be a Magyar Norma alapba.<sup>62</sup> Az 1942 novemberében lezajlott közgyűlésen is jelentős változások történtek, dr. Vékás Lajost<sup>63</sup> választották meg a Nemzeti Kaszinó élére.<sup>64</sup> Mondhatni már hagyományos módon, az elődjeihez hasonlóan az új elnöknek is különböző kényes helyzetekkel kellett megbirkóznia. Peres ügyek és pénzügyi nehézségek hátráltatták hivatali működésének kezdetét. Először a kaszinó pénztárosát kellett fegyelmiben részesíteni, mivel nem volt hajlandó időben elkészíteni a pénzügyi jelentést. A jelentés elkészülése viszont további bonyodalmakat szült. Kiderült, hogy az intézmény fennmaradásának érdekében egy nagyobb kölcsönnek a felvétele volt szükséges, ezért a vezetőség felhatalmazta László Endrét, hogy 10 000 pengő hitelt vegyen fel a helyi pénzintézetből.<sup>65</sup> Ám ez sem volt elég ahhoz, hogy a kaszinót kimozdítsák válságos helyzetéből, ennek következtében ismételten tagtoborzásba kezdtek. Most már a Kolozsváron tartózkodó összes hivatalnokot, rendőrtisztet, postást és más tisztviselőket is felkérték a belépésre. Az 1943. szeptember 29-ei választmányi közgyűlésen László Endre bejelentette, hogy a tagtoborzásnak köszönhetően a kaszinó létszáma 510 tagot számlál.<sup>66</sup> De a működése továbbra sem volt optimálisnak mondható. A következő hónapokban, évben

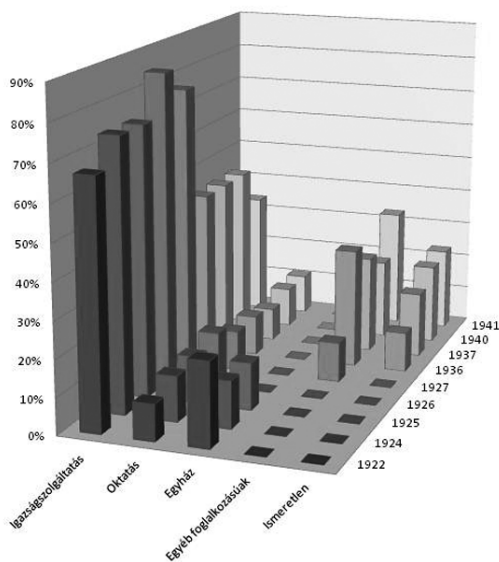
a kedvezőtlen állapotok tovább fokozódtak, hiszen a háborús front hamarosan elérte a várost. A közigazgatás és katonai parancsnokság kivonult Kolozsvárról, így tovább gyengítve az intézményt. Ezt követően újabb válságos időszak vette kezdetét (háború, kimenekülés, szovjet megszállás), melynek következményeként a Nemzeti Kaszinó véglegesen megszűnt.

### A kolozsvári Nemzeti Kaszinó tisztikarának foglalkozás szerinti megoszlása

■ A kolozsvári Nemzeti Kaszinó tisztikarának a kutatásakor arra törekedtem, hogy a rendelkezésre álló dokumentumok vizsgálata eredményeként kimutatható legyen a vezetőségi tagságnak a foglalkozás szerinti eloszlása. A vizsgált adatok szerint a két világháború közötti időszakban megválasztott tisztikaroknak a döntő többsége az igazságszolgáltatásban dolgozott mint ügyvéd, táblabíró vagy ügyész. Az oktatásban dolgozók aránya alacsony, viszont a megválasztott kaszinói vezetőségben belül az évek során folyamatosan jelen voltak. Ami az egyháziakat illeti, megfigyelhető, hogy míg a húszas évek elején az arányuk 20% fölött volt, a következő választások során számuk egyre csökkent, majd teljes mértékben eltűntek a kaszinó vezetőségéből. Az „egyéb” kategóriába tartozik minden olyan foglalkozás, ami nem illett bele a fentebb említett három kategóriába. Csak 1927-ben kerülnek be a vezetőségbe. Kezdetben nagyon alacsony volt az arányuk, viszont a harmincas évek közepétől a számuk jelentős mértékben növekedett. Észak-Erdély Magyarországhoz csatolása után újabb növekedés figyelhető meg, ez részben annak tulajdonítható, hogy a kaszinó vezetősége felkérte a Kolozsvárra érkező magyarországi hivatalnokokat, tanácsadókat és tiszteket az egyesülethez való csatlakozásra.

A negyedik kategória az ismeretlen foglalkozásúakat foglalja magába, itt sajnos a dokumentumok hiánya miatt ezeknek a vezetőségi személyeknek nem lehetett kideríteni a hivatásukat. Az 1936-os évtől kezdődően rendszeresen elég jelentős arányban vannak jelen a vezetőségben. Legnagyobb arányszámukat 1941-ben érték el, hiszen ekkor már a kaszinó vezetőségének a 23%-át tették ki.

A kolozsvári Nemzeti Kaszinó két világháború közötti vezetőségi választmányát egyértelműen az igazságszolgáltatásban dolgozók uralták, akik az oktatási szférában munkát vállalókkal együtt az évek során megválasztott tisztikarban folyamatosan képviseltették magukat. Az egyéb kategóriába tartozó személyek arányszámának a jelentős növekedése a húszas évek vége felé nemcsak a kaszinó tisztikarának a megváltozását eredményezte, hanem utalhat a városi elit szakmai diverzitására, illetve Kolozsvár gazdasági életének a fellendülése következtében beáramló banki szektorban dolgozók erősödő befolyására is.



A kolozsvári Nemzeti Kaszinó tisztikarának foglalkozás szerinti megoszlása (%)

	Igazságszolgáltatás	Oktatás	Egyház	Egyéb foglalkozásúak	Ismeretlen
■ 1922	67%	10%	23%	0%	0%
■ 1924	74%	13%	13%	0%	0%
■ 1925	74%	13%	13%	0%	0%
■ 1926	85%	15%	0%	0%	0%
■ 1927	78%	11%	0%	11%	0%
■ 1936	45%	11%	0%	33%	11%
■ 1937	45%	9%	0%	27%	18%
■ 1940	45%	11%	0%	22%	22%
■ 1941	34%	11%	0%	33%	23%

A kolozsvári Nemzeti Kaszinó tisztikarának foglalkozás szerinti megoszlása (%)

### Következtetések

■ A kolozsvári Nemzeti Kaszinó két világháború közötti története egyértelműen rávilágít arra, hogy az intézmény az impériumváltást követően kialakult válságos helyzet ellenére továbbra is képes volt egyfajta kulturális szerepet betöltenie a városi lakosság körében. A két évtizedig tartó folyamatosan fenyegető körülményeknek és fokozott hatósági ellenőrzésnek sem sikerült megakadályoznia az intézményt a magyar kultúra terjesztésében és a viszonylag nyugodt társasági élet kialakításában. A választmány kitartó munkásságának köszönhetően a városban élő magyar értelmiségiek jelentős része csatlakozott az egyesülethez, és ezáltal sikerült kialakítani egy olyan közösséget, mely a legnehezebb években is többnyire egységben tudott maradni.

Nagy Károly erdélyi püspök elnökké választása révén a kaszinó egy modernebb társadalmi intézménnyé alakult át, ennek eredményeképp sikerült a pénzügyi összeomlást elkerülnie, azonban az állandó anyagi nehézségek továbbra is meggátolták a társasági élet szélesebb körű kibontakozását. A kaszinó működését elismerő jogi határozatot Jelen Gyula elnök ideje alatt sikerült megszerezni. Az ő intézkedéseinek köszönhetően a taglétszám növekedése egyre jobb pénzügyi állapotokat eredményezett, ezáltal az intézmény kulturális és társasági szerepe is jelentősen javult. Elnökségének ideje alatt a kaszinó fontos fejlődési folyamaton ment keresztül, a vívmányok közül az intézmény helyiségének a kibővítése és a technikai újdonságok beszerzése volt a legfontosabbnak tekinthető. Úgyszintén kitűnő vezetői képességeinek köszönhetően az egyesületnek sikerült nagyobb pénzügyi adományoznia a város magyar diákjainak a megsegítésére, továbbá rangos kulturális események szervezése révén támogatták a helyi művészek alkotásait is. Viszont a későbbi évek során elsősorban a gazdasági válság következtében kialakult nehéz körülmények miatt egy újabb válságos periódus következett, melyet az ország politikai instabilitása tovább fokozott.

Észak-Erdély Magyarországhoz csatolása a kezdetekben lényegesen javított az intézmény társasági és főleg pénzügyi helyzetén. Voltak azonban kisebb problémák is, hiszen a szignifikáns arányt képviselő anyaországból származó tagok, az erdélyi szokásokat nem ismervén, változásokat akartak, és ez a kezdeti euforikus hangulatot követően némi feszültséget generált. Leszámítva az ehhez hasonló kisebb súrlódásokat, a kolozsvári Nemzeti Kaszinó ezekben az években újra a társasági események központi színterévé válik. A háború közeledtével viszont újra hanyatlani kezd, majd a magyarországi hivatalnokok és tisztek távozása, a szovjet csapatok bevonulása és az azt követő időszak a kaszinó végleges megszűnését okozták.

## ■ JEGYZETEK

1. *Erdély története*. III. Szerk. Szász Zoltán. Bp., 1986. 1280.
2. Pajkossy Gábor: *Egyesületek Magyarországon és Erdélyben 1848 előtt*. Korunk 1993. 4. sz. 103–104.
3. Erdélyi Híradó XVI. évf. 1843. márc. 7.
4. Bölöni Farkas Sándor (Bölön, 1795. dec. 14. – Kolozsvár, 1842. febr. 3.), gazdasági és politikai író. 1817-ben az erdélyi főkormányiszék, majd az erdélyi kancellária tiszteletbeli jegyzője. 1830-ban Nyugat-Európában, 1831-ben Észak-Amerikában tett nagyobb utazást. 1833-ban megalapította a Kolozsvári Kaszinót, 1836-ban a Vasárnapi Újságot. *Magyar Életrajzi Lexikon*. <http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/index.html>
5. Merza Gyula: *Száz év történet*. Kvár, 1940. 6.
6. Jakab Elek: *Kolozsvár története*. III. Kvár, 1888. 774.
7. *A kolozsvári Polgári Társalkodó alapszabályai*. Kvár, 1840. 21.
8. Merza: i. m. 1940. 27.
9. Fazakas László: *Polgári kaszinók Kolozsváron*. Korunk 2013. 9. sz. 89–96.
10. Bárdi Nándor: *A Romániához került erdélyi, bánági, kelet-magyarországi magyarok (1918–1921)*. In: *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Szerk.: Bárdi Nándor, Fedinec Csilla, Szarka László. Bp., 2008. 32.
11. György Béla: *A romániai Országos Magyar Párt története (1922–1938)*. Bp., 2006. 14.
12. Az új vezetőség: igazgató dr. Óvári Elemér, gazda dr. Rohonczy Lajos, titkár dr. Jeszenszky Gyula, pénztáros: dr. Novák István, ügyész dr. Sillay István, könyvtáros dr. Borbély István.
13. Nagy Károly (Kisborosnyó, 1868. okt. 29. – Kolozsvár, 1926. febr. 16). Református püspök, egyházi író. Nagyenyeden, a teológiai fakultáson 1890-ben szerzett oklevelet. Brassóban, majd Nagyenyeden lelkész. 1895-től a kolozsvári ref. teológiai fakultáson tanár. 1908-tól az erdélyi ref. egyházkerület főjegyzője, 1918-tól püspöke. *Magyar Életrajzi Lexikon* (<http://mek.oszk.hu/00300/00355/html/index.html>); *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon*. IV. Főszerk. Dávid Gyula, Kvár, 2002. 41.
14. Mózes Árpád: *A kolozsvári magyar lutheránus egyházközösség lelkésze. Az erdélyi magyar evangélikus-lutheránus egyház története a két világháború között*. Korunk 2002. 4. sz. <http://www.korunk.org/?q=node/8&ev=2002&honap=4&cikk=6860>
15. Dr. Jelen Gyula. ügyvéd. A kolozsvári egyesületi élet jeles személyisége. Elnöke volt a kolozsvári Nemzeti Kaszinónak és a kolozsvári Katolikus Népszövetségnek, továbbá a szintén kolozsvári Takarékpénztár és Hitelbank igazgatósági tagja volt. *Erdélyi Lexikon*. Szerk. dr. Osváth Kálmán. Nagyváradi, 1928. 132.
16. Óvári Elemér: (Kolozsvár, 1876. feb. 13. – Kolozsvár, 1944. okt. 11.) Tiszti főügyész; a kolozsvári egyetem jog- és államtudományok karán doktorált. 1944-ben, feleségével együtt rejtélyes körülmények között meggyilkolták. In: Killyéni András: *Kolozsvár sport-kultúrtörténete Trianon előtt*. Bp., 2010.
17. *Nemzeti Kaszinó*. Arhivele Naționale Direcția Județeană Cluj (Román Országos Levéltár Kolozs Megyei Igazgatósága, Kolozsvár, a továbbiakban ROL KMI, Fond. 789. (Cazinoul Național), *Közgyűlési jegyzőkönyvek*, 3. dosszié, 2. főló.
18. *Ellenzék* XLIII. évf. 1922. már. 15.
19. Bíró Sándor: *Kisebbségben és többségben. Románok és magyarok 1867–1940*. Csíkszereda, 2002. 293, 299.
20. ROL KMI, F. 789., 4. d., 6. f.
21. Merza: i. m. 34.
22. Dr. Újvárosi Miklós kolozsvári táblabíró a két világháború között. <http://epa.oszk.hu/01500/01579/00031/pdf/093-099.pdf>
23. ROL KMI, F. 789., 4. d., 14. f.
24. *A kolozsvári Nemzeti Kaszinó alapszabályai, házszabályai és ügyrendje*. Kvár, 1897. 1.
25. ROL KMI, F. 789., 4. d., 17. f.
26. Nagy Lajos: *A kisebbségek alkotmányjogi helyzete Nagyromániában*. Kvár, 1944. 98.
27. *A kolozsvári Nemzeti Kaszinó alapszabályai, házszabályai és ügyrendje*. Kvár, 1897. 27.
28. ROL KMI, F. 789., 4. d., 17. f.
29. ROL KMI, F. 789., 4. d., 18-19. f.
30. ROL KMI, F. 789., 4. d., 24-25. f.
31. Az impériumváltásig a kolozsvári törvényszéken szolgált, majd ezt követően vált a kolozsvári *Ellenzék* politikai-társadalmi napilap szerkesztőjévé és annak vezérigazgatójává. *Erdélyi Lexikon*. 110. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* (<http://lexikon.kriterion.ro/szavak/794/>)
32. Olajos Domokos (Korond, 1885. ápr. 10. – ?.) Szerkesztő, újságíró. 1914-ig állami tisztviselő, majd a kolozsvári *Újság* helyettes szerkesztője, 1924–25-ben *Magyarság* címmel maga jelentetett meg napilapot, ennek megszűnése után az *Ellenzék* belső munkatársa. 1929-től a *Keleti Újság*, 1933-tól a kolozsvári *Magyar Újság* felelős szerkesztője. Sajtóvétség címén a királyi ügyészség 25 ízben ítélte el. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* IV. 193.
33. Az Olajos Domokos által használt szavak: selyemfű, strigó, gonosz, aljas, gyáva.
34. Politikai, közgazdasági és társadalmi napilap; Kolozsvárt jelent meg 1880 és 1944 között, megszakítás nélkül. Alapítója Bartha Miklós függetlenségi párti politikus és közíró. Politikai irányzata a húszas években liberálisabbá válik, 1925-ben egy időre vállalja az OMP irányvonalát. Később az *Ellenzék* a román kormányzat felé együttműködést kereső Bánffy Miklós liberálisabb közegét támogatja. Szellemi vezetői Kuncz Aladár, majd Krenner Miklós, Szentimrei Jenő, Lakatos Imre és Hunyady Sándor voltak. A bécsi döntést követően az Erdélyi Párt politikájának sajtóorgánuma lesz, majd 1941 és 1943 között erős jobboldali befolyás alá kerül. *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon*. I. 286.
35. ROL KMI, F. 789., 4. d., 27-28-29-30-46. f.



36. ROL KMI, F. 789., 3. d., 24. f.  
37. ROL KMI, F. 789., 3. d., 23. f.  
38. ROL KMI, F. 789., 4. d., 46. f.  
39. Alenökök dr. Ferencz József, dr. Óvári Elemér, igazgató Fekete Nagy Béla, pénztáros dr. Novák István, titkár dr. Ehrlich István, gazda: dr. Rohonczy Lajos, könyvtáros dr. Borbély István, ügyész: dr. Sillay István.  
40. ROL KMI, F. 789., 3. d., 33-34. f.  
41. ROL KMI, F. 789., 4. d., 67. f.  
42. ROL KMI, F. 789., 4. d., 69-70. f.  
43. ROL KMI, F. 789., 15. d., 66. f.  
44. Gyalui Rosenberg Sándor szászfenési földbirtokos. <http://www.epa.hu/01500/01579/00029/pdf/140-143.pdf>  
45. Fekete Nagy Béla. Tanulmányait Kolozsváron kezdte, majd egy-egy szemeszert Londonban és Párizsban töltött. Ezt követően a kolozsvári törvényhatósághoz kerül, ahol huszonöt évig szolgálja a várost tanácsosként, majd pedig alpolgármesterként. Nagymértékben hozzájárult a pénzügyi, illetve tisztviselői státus átrendezéséhez. Jelentős szerepet játszott a közbiztonság és a villamostelep létesítésében. Több tanulmánya jelent meg az erdélyi közgazdasági életéről. Több évig igazgatója volt a kolozsvári Nemzeti Kaszinónak, ahol indítványai révén számos korszerű elképzelésnek a megvalósítója volt, továbbá a Háztulajdonosok elnöke volt. *Erdélyi Lexikon.* 90.  
46. ROL KMI, F. 789., 4. d., 74. f.  
47. ROL KMI, F. 789., 4. d., 101. f.  
48. ROL KMI, F. 789., 4. d., 91. f.  
49. Merza1940. 40.  
50. ROL KMI, F. 789., 6. d., 20. f.  
51. Bárdi Nándor: *A Romániához került erdélyi, bánági, kelet-magyarországi magyarok (1918–1921)*. In: *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. Szerk. Bárdi Nándor, Fedinec Csilla, Szarka László. Bp., 2008. 90.  
52. Bíró 2002. 297.  
53. Csucsujta István: *A magyar közgazdaságtudomány fejlődése Erdélyben a XX. században*. In: *Az erdélyi magyar gazdasági gondolkodás múltjából*. Szerk. Csetri Elek, Egyed Ákos, Kerekes Jenő, Somai József. Kvár, 2001. 159.  
54. László Endre 1918 előtt a törökkanizsai takarékpénztár igazgatója, illetve az ott alapított Villamos Rt-nek volt az igazgatója. 1921-ben elfogadja a gyulafehérvári Takarékpénztár vezérigazgatói posztját. A Takarékpénztár (később Transilvania Bank) és az Erdélyi Gazdasági Bank fűzőját követően a székhely átkerül Kolozsvárra. Az új intézet alelnökévé választották. Továbbá az erdélyi Katolikus Státus igazgató tanácsosa és az Erdélyi Bankszindikátus igazgatósági tagja volt. *Erdélyi Lexikon.* 168.  
55. ROL KMI, F. 789., 4. d., 116. f.  
56. ROL KMI, F. 789., 4. d., 117. f.  
57. ROL KMI, F. 789., 4. d., 119. f.  
58. ROL KMI, F. 789., 4. d., 122. f.  
59. ROL KMI, F. 789., 3. d., 61. f.  
60. ROL KMI, F. 789., 4. d., 124. f.  
61. ROL KMI, F. 789., 15. d., 81-82. f.  
62. ROL KMI, F. 789., 4. d., 125. f.  
63. Vékás Lajos. (Barátos, 1880. okt. 5. – 1962. Kv.) – közgazdasági szakíró. Középiskoláit a sepsiszentgyörgyi Székely Mikó Kollégiumban végezte (1898), majd Kolozsváron szerzett ügyvédi diplomát és jogi doktorátust. 1905-ig a kolozsvári Királyi Táblán tanácsjegyző, majd törvényszéki bíró. Az I. világháborúban az orosz fronton harcolt. 1920-ban megalapította a Minerva Nyomda Rt.-t, amelynek igazgatótanácsi tagja, 1933-tól vezérigazgatója. Tagja volt az OMP Központi Intézőbizottságának, tíz éven át elnöke a Grafikai Munkaadók Szövetségének. Politikai és szakcikkei a Keleti Újságban, Magyar Újságban, Magyar Népből, Pásztortűzben, Református Szemlében jelentek meg. (<http://lexikon.kriterion.ro/szavak/4991/>) *Erdélyi Lexikon.* 168.  
64. ROL KMI, F. 789., 3. d., 63. f.  
65. ROL KMI, F. 789., 4. d., 128. f.  
66. ROL KMI, F. 789., 4. d., 136. f.



GÁL ANDREA

# ÚTBAN UTÓPIA FELÉ: ÁLLAMELMÉLETEK FIKCIONALIZÁLÁSA

## Az utópia elgondolásának általános körvonalai

■ Az utópia gondolata, az utópikus társadalmi szerveződések, a szépirodalmi utópia és annak műfaji változatai körül hatalmas a meghatározásbeli bizonytalankodás. A szakirodalom csaknem minden esetben a konkrét szövegkorpusból indul ki, ennek értelmezése során született meg az elméleti szövegekben számos szempont annak körülírására, milyen típusú szöveg, szociális forma vagy egyszerűen attitűd minősül(het) utópiának. A fogalom ennek függvényében tágulhat vagy szűkülhet, elcsúszhat például az államelmélet, a sci-fi, a szociológia vagy a vallás felé.

Ernst Bloch *Das Prinzip Hoffnung* című, 1938 és 1947 között írt, hatkötetes munkája valószínűleg a legterjedelmesebb utópialeírás. A szerző ebben igyekszik számba venni minden olyan törekvést, melynek alapjánál egy jobb világ gondolata áll – az orvostudomány és a technikai vívmányok nála éppúgy az utópia részét képezik, mint a társadalomelmélet vagy a művészet bizonyos vonatkozásai. Ebben a kontextusban a modernitásban irodalmiként (is) olvasott szövegek, mint Platón *Állama*, a *Biblia* paradicsomképzete, Ágoston *Isten városa*, Thomas More *Utópiája* csupán egy részét képezik az utópikus gondolatnak, mely az emberi tevékenység számtalan területén megnyilvánul. Az utópiaelmélet változatos skáláján Ernst Bloch tehát nagyvonalúan kiterjeszti az utópia fogalmát. Más szerzők, mint Brânduşa Palade filozófus, az utópikus gondolat kutatója, vizsgálódásukat a szövegek korpuszára fókuszálják/korlátozzák, és főként tematikus ismérveket szögeznek le: utópiának mondanak minden, a tökéletes társadalomról szóló leírást. Palade például nem artikulálja a különbséget az olyan, nyilvánvalóan különböző változatok között, mint a Gulliver utazásai, Marx teóriája az ideális szocialista társadalomról vagy az ószövetségi előírásokat pontosan betartó szombatisztá szektákról szóló szövegek.

Tagadhatatlan, hogy a közgondolkodásban az utópia nemcsak a szűk értelemben vett szövegek amúgy átláthatatlanul gazdag korpuszát jelenti. Minden, a fennálló társadalmi és politikai rendszerek jobbítását célzó elgondolást hajlamosak vagyunk utópiának mondani. Ezek konkretizációja lehet egy szociális kísérlet vagy akár egy vizuális megnyilvánulás (mint az idősebb Pieter Bruegel néhány festménye és megannyi film), és akkor még nem is vettük figyelembe a fogalomnak azt a jelentését, amely megvalósíthatatlannak tűnő tervre, vágyra, légvárra vonatkozik.

Az utópia elméleti jellegű szakirodalma legalább annyira gazdag és szerteágazó, mint maga az utópiairodalom. Az utópia történetének vizsgálatakor és egyes szövegek értelmezésekor a legkülönbélebb teoretikus apparátusok használhatóak, melyek azonban többé vagy kevésbé megegyeznek néhány fontos pontban. Elég, ha Krishan Kumar, Frank E. Manuel és Fritzie P. Manuel, valamint Karl Mannheim teoretikus szövegeire gondolunk, de ugyanúgy előkaphatjuk Martin Buber, Northrop Frye, Sorin Antohi, Suvin Darko munkáit is. Túlzás nélkül könyvtárnyi anyag áll annak a rendelkezésére, aki az igencsak dinamikus és rugalmas fogalmat vizsgálni és árnyalni kívánja.

Az irodalomhoz közeledve azonban az utópia fogalmát szövegekre vonatkoztatjuk, de az még mindig különösen képlékeny marad, mivel egyformán beírható a tematika és a műfaj kategóriájába. Tapodi Zsuzsa teljesen fenntarthatóan tematikus műformának nevezi,<sup>1</sup> amely a legkülönbélebb műfajokban felbukkanhat, az államregénytől az útleírásokig. Ugyanakkor azonban létezik egy szigorúbb – így követhető – szabályokkal rendelkező, utópiának nevezett műfaj is, amelyet Morus Tamás hozott létre, többé-ke-

vésbé pontosan 1516-ban. Olyan ez az évszám az utópia történetében, mint Kolumbusz Kristóf partraszállása: utólag ehhez kapcsoljuk a földrész felfedezését, de merész tettének nyilván voltak előzményei, és jelentősége ráadásul csak évszázadok múlva mutatkozik meg a maga pompájában.

De vissza, vissza, nézzünk körül az új földrészen: az utópia fikcionális, szépirodalmi műfaj, amely bizonyos konvenciók alkalmazásával egy idegen társadalmat – leggyakrabban államszerű szerveződést – ír le. Fikcionalitása azonban kettős természetű, mivel egyrészt az utópiák a legképtelenebb, fantasztikus ötletektől sem riadnak vissza, másrészt mindig szorosan kapcsolódnak megírásuk körülményeihez, különös, fordított referencialitást produkálva. Gond adódik ugyanakkor a fikcionális és elméleti utópiák szétválasztásának kérdésében is, mivel az utópikus – vagyis az emberiség helyzetén (nagy léptékben gondolkodik) gyökeresen javító rendszereket felvázoló – elmélet alapvetően az értelmezés függvényében válik fiktiivé. Például a múltban íródott és „érvényességüket veszített” elméleti utópiák többnyire elmozdultak a fikció világa felé, hiszen a reális szociális és politikai folyamatokat irányító erejük elveszett, s az utókor olvasója számára inkább a képzelet játékaiként válhatnak érdekessé.

Ha az utópikus teóriát és irodalmi utópiát sokkal egyszerűbben, a művek megírása és olvasása között eltelt időtől és a benne foglalt javaslatok komolyan vehetőségétől függetlenül akarjuk szétválasztani, azt megtehetjük Krishan Kumar gondolatmenete<sup>2</sup> alapján is. Kutatásainak tükrében az elmélet elsősorban tartalmában utópikus, az irodalmi utópiát pedig minden esetben meghatározzák azok a formai ismérvek is, melyeket nagyrészt Morus Tamás dolgozott ki és vezetett be az irodalmi köztudatba. Tartalmi és műfaji ismertetőjegyekről kell tehát beszélnünk. A szépirodalmi utópia azonban nem Morus felfedezése: ha kialakulását történeti szempontból vizsgáljuk, olyan előzményeit ismerjük meg, amelyek szervesen hozzájárultak a műfaj összetett konvencióinak megformálódásához, és amelyek nyomai a későbbiek során is élénken megmutatkoznak egy-egy utópikus szövegben. Ebben a kontextusban tehát elsősorban az az irodalmi műfaj válik érdekessé, mely az ókorból ered, és a 21. századig adekvát formát szolgáltatott a közösségi vágyak artikulációja számára.

### ■ Az antik államelmélet fikcionalizációja

■ Számos olyan szövegfajta tartunk számon, amely hozzájárulhatott Morus *Utópiájá*-nak kialakulásához: az eredetmítoszok, a vallásos és a messianisztikus irodalom, a pásztorköltészet, az antik államelmélet, a túlvilág- és jóslatirodalom, a földi paradicsomok képzete, a középkori fejedelmi tükrök.<sup>3</sup> Ezek közül kettővel foglalkozom itt részletesen: az államelmélettel és a kulináris utópiákkal, mivel úgy látom, ezekben a műfajokban sűrűsödnek leginkább azok a tartalmi és műfaji elemek, amelyek a szépirodalmi utópiát kialakították.

Ha az antik görög államelmélet Platón *Államában* csúcsondik is – melyet Morus kimutathatóan felhasznált szövegének megalkotásakor –, kezdete jóval előbbre, az i. e. 12–6. századokra tehető.<sup>4</sup> A spártai Lükurgosz például olyan alkotmányt dolgozott ki, amely már az ókori világban csodálatot ébresztett, és ezt az elismerést az évszázadok csak fokozták – az antik szerzőkön kívül természetesen a humanisták és a klasszicisták adóztak leginkább tisztelettel neki.

Az első utópisztikus vagy legalábbis az utókora által utópisztikusnak tekintett ókori alkotmány a spártai Lükurgoszé. A történelemírás nincs meggyőződve róla, hogy a Lükurgosz név valóban létező személyt jelöl, vagy egy legendai hőst. Ezzel együtt életének időszakát valahová az i. e. 12. századtól az i. e. 6. századig terjedő intervallumba helyezik, az i. e. 5. századig nem ismerünk róla írásos adatot. A *Rhéta*, a spártai alkotmány szövege azonban fennmaradt, az utókor tisztelete pedig tulajdonképpen ennek a törvénygyűttesnek szólt. Lükurgoszt Homéroszhoz hasonlóan kell kezelnünk: létezésétől vagy nemlétezésétől függetlenül neve egy jel, annak a szövegnek az emblémája, melyet neki tulajdonítanak, esetünkben a spártai alkotmányé. Lükurgosz egyik lényeges intézkedése az volt, hogy elrendelte: a polgárok azonos mennyiségű föld fölött rendelkezzenek, ezenkívül létrehozta a vének tanácsát, amelynek jogában állt a királyok hatalmát korlátozni, valamint a népgyűlést, amelyen minden spártai polgár részt vehetett. Az ezüstpénz helyett vasnyárpénzt (obeloszt) vezetett be, amely értéktelen volt Spártán kívül, így a városállam önellátóvá vált. Függetlenségét azonban csak

hódítások útján tarthatta fenn, ezért Lükurgosz militarizálta államát, és bevezette a közismert, szigorú nevelési módszereket.

A *Rhétában* megalkotott rendszer azonban a valóságban nem működhetett így, amint arra Németh György hoz meggyőző érveket, aki a régészeti leletanyagból és a forrásokból kiindulva árnyaltabb képet nyújt az ókori Spártáról. Cáfolja például, hogy a polgárok hosszabb ideig egyenlő parcellák tulajdonosai lettek volna, mivel például az örökösödés lehetővé tette az elszegényedést is, a meggazdagodást is.<sup>5</sup> Ugyanakkor a vasnyárpénz „mítoszáról” is bebizonyítja, hogy az legfeljebb húsz évig állhatott fenn i. e. 404 után, és semmi köze sem volt Lükurgoszhoz. A *Rhéta* és szerzője ezek szerint a kanonizáció során nyerték el utópikus jellegüket. Utólagos felértékelődésük kiváló példája az i. e. 430/425–355 között élt Xenophón *A lakédaimóniaiak állama* című írása, mely így kezdődik: „Amikor egy napon végiggondoltam, hogy Spárta, Hellasz egyik legkevésbé népes állama hogyan tudott a leghatalmasabbá és legműveltebbé válni, igen-csak meglepődtem, hogy történt mindez. De miután megismerkedtem a spártaiak intézményeivel, már semmi meglepőt nem találtam a dologban. Lükurgoszt azonban, aki azokat a törvényeket adta nekik, amelyeknek engedelmességgel boldogan élnek, őt bizony csodálom, és a lehető legnagyobb bölcsnek tartom. Nem utáztam más államokat, hanem éppen ellenkezőképp gondolkodtam, mint legtöbbjük, s ezáltal tette hazáját a legboldogabbá.”<sup>6</sup> *A lakédaimóniaiak állama*nak egyes állításait maga Xenophón cáfolja a *Görög történelemben*, amit Németh azzal magyaráz, hogy az előbbi szöveg tulajdonképpen politikai röpirat volt, amelyet egyébként a régészeti leletek is számos vonatkozásban meghazudtolnak.<sup>7</sup> Az archeológia által kidolgozott történelemkép összevetése a Lükurgoszt dicsőítő antik szövegekkel ilyen módon elokvensen körvonalazhatja, miéнт tulajdonított az utókor egy valóságos városállamnak utópikus attribútumokat.

Az antik görög szövegtörzsekben nem Lükurgosz alkotmánya az egyetlen, amelyet az utópisztikus irodalom elődjének tekinthetünk: feltétlenül meg kell említeni az athéni Szolónt is. Őt az i. e. 6. század elején választották meg arkhónnak és ugyanakkor békeköltetőnek, akinek a démosz és az arisztokrácia konfliktusait kellett kezelnie. I. e. 594-ben bevezetett alkotmányát Arisztotelész és Plutarkhosz írásaiból ismerjük, tehát i. e. 4. századi, illetve i. sz. 2. század eleji forrásokból, melyek már nosztalgiával idézték fel alkotmányát mint az athéni aranykor alapítóiratát. Szolón új politikai rendszert dolgozott ki Athén számára: a lakosságot jövedelem alapján négyévenként osztályokba osztotta, és eszerint történt a következő ciklusban az adófizetés, a tisztségviselés, a katonáskodás; eltörölte az adósrabszolgasságot; a népgyűlésen mindenki részt vehetett és felszólalhatott; létrehozta az esküdtbírósságot, így csökkentette a démosz kiszolgáltatottságát az arisztokráciával szemben; minden polgárnak jogot adott a bírósághoz fellebbezni.<sup>8</sup> Szolónt először ő maga kanonizálta: tetrameterben elismerő költeményt írt törvényeiről és saját személyéről, melyben nem kevesebbet állított, mint hogy ez az egyedül helyes alkotmány, s mint ilyen, leginkább képes a boldogságot megteremteni mind az egyén, mind a közösség számára.

Az antik államelmélet különböző típusú szövegeinek utóélete szempontunkból látványosan alakult: eredeti funkciójukat, korukat és szerzőjük nevét is elhagyva mind-egyre felbukkantak az utópiákban, egészen napjainkig. *Államának* rendszerét Platón ezekre alapozta, az ő közvetítésével Morus számos elemet felhasznált utópiájában. Ez utóbbi pedig a maga során a műfaj minden idők legtöbbet parafrázált szerzője. Hatásuk azonban nem feltétlenül ezt az utat járta be, hiszen az antikokat nyilván közvetlenül is tanulmányozták.

### Például a közös étkezések

■ Csak egy példa arra, hogyan köszön vissza Lükurgosz alkotmánya Morusnál, illetve Edward Bellamy *Visszapillantás* című szocialista utópiájában. Kisebb horderejű intézkedésnek számított Spártában a közös étkezések bevezetése, melyen minden polgárnak részt kellett vennie. A városméretű ebédek a spártaiak hazaszeretettét, közösségérzetét erősítették, mivel ilyenkor beszélgettek legtöbbet. Ez a szokás Morus Sehól szigetén is honos, tágas csarnokokban harminc-harminc család étkezik közösen, annak ellenére, hogy: „Nincs senkinek sem megtiltva, hogy a piacról élelmiszert kérjen magának, föl-téve, hogy a csarnokokat már kielégítették. Tudják, hogy senki sem teszi ezt meggon-dolatlanul, mert bár nem tilos otthon étkezni, mégsem teszi senki szívesen, minthogy

nem tartják tisztességesnek, meg aztán ostoba dolog is lenne rosszabb ebéddel bíbelődni, ha a gazdag és ízletes ebéd a csarnokokban olyan közel elérhető.”<sup>9</sup> Sehol szigetén tehát a tisztesség, vagyis a közösség belső, íratlan törvényei, önszabályozása határozza meg, hogy együtt étkezzen a harminc család, amihez az ésszerűség indoka is hozzáadódik. Ezeknél a soroknál azonban a pragmatizmus legcsekélyebb képességével rendelkező olvasó is kételkedni kezd abban, hogy a narrátor a komolyan vehetőség határain belül marad. A jelenség Morus egész könyvére jellemző: a társadalom végtelenen szabályos működése, órapontosságú precizitása megmagyarázhatatlan mindenki számára, aki látott már tíz embert csoportban spontánul viselkedni. A tisztesség (és a szokás) hatalma a Sehol szigeti társadalom működéséhez szükséges fegyelem töredékét sem tudná előidézni, az intézkedések ésszerűségének belátásához pedig intenzív és szüntelen meggyőzőmunkára lenne szükség. De azt hiszem, nem is szorul magyarázatra, mennyire fantasztikusak Morus állításai arra nézve, hogy a Sehol szigetiék ilyen módon fenn tudják tartani államuk rendszerét. Az utópia műfajában általában is gyakran elrugaszkodnak az ember alapvető viselkedésszabályaitól. Az ideális társadalom fenntartásához nem szabadon gondolkodó (vagy akár csak viselkedő) egyéniségekre, hanem fegyelmezett, a személyiségük javarésztől megfosztott emberekre van szükség – legáltalában ezt állítja a klasszikus irodalmi utópiák nagy többsége.

Ugyancsak a közös étkezés motívuma jelenik meg Bellamy *Visszapillantásában*, melyben az 1887-ből egyszerűen 2000 Bostonába került narrátor a számtalan változás között azzal is szembesül, hogy a jövő emberei hatalmas vendéglőkben esznek legszívesebben: „Nemcsak minden eledelünket e vendéglőből nyerjük, amint az este mondtam, hanem az ételek minősége és a kiszolgálás is sokkal jobb, ha vendéglőben étkezünk.<sup>10</sup> Reggel és este otthon étkezünk, minthogy ezért nem érdemes otthonról elmenni, de ebédkor rendszeren a vendéglőben étkezünk.” A narrátort vendéglő látó Leete család indoklásában a morusi ésszerűség érve jut hangsúlyos szerephez, ugyanis a *Visszapillantás* társadalmá arra az elvre épül, hogy ha valamit közösen és egyformán tesznek az emberek, akkor az sokkal kevesebb energiát igényel, így hozzájárulhat a jólét fenntartásához és fokozásához. Bellamy utópiája részletes, jól átgondolt szocialista látomás a jövőről, melynek rendszere egyetlen vonatkozásban törekény: kiindulópontja nem valószerű. Bellamy regénye szerint ugyanis lehetséges volna, hogy miután a kapitalizmus tetőpontjára ér, és az egyes ipari, illetve kereskedelmi ágazatokat nagy monopóliumok ellenőrzik, ezek összebeszéljenek, és egyszerre, önkéntesen ismerjék fel a szocializmus áldásait, adják át a monopóliumokat az államnak, mondjanak le vagy nukról, és hozzák létre a kommunisztikus szerveződésű társadalmat. A közös étkezés az egyenlőség elvén alapuló rutin csupán egyetlen, nem túlságosan fontos momentumát jelenti, amely mégis kiemelkedik, ha a lükurgoszi, illetve a morusi étkezésekkel való hasonlóságot vizsgáljuk. A motívum vándorlásában ugyanis mikroszinten az utópia geneziséét figyelhetjük meg. Míg Morusnál és Bellamynál a közös étkezés illeszkedik ugyan a rendszer egészébe, de valószínűtlennek – és naivnak – tűnik, a lükurgoszi alkotmány esetében szervesen tartozik Spárta megszervezéséhez, melynek militarizált légkörében a nyugodt együttlét egyedüli alkalma lehetett, így közösségerősítő funkciója volt. Történelmi olvasatban tehát sokkal érthetőbbé válik mind Morus, mind Bellamy elgondolása.

Ugyanaz vagy egy hasonló folyamat követhető végig a klasszikus utópiák számos motívumának esetében: az antik államelmélet valamely elgondolását vették át és próbálták meg a saját, ideálisnak tekintett társadalmi rendszerükbe beépíteni. Ezzel kapcsolatosan jegyzi meg Frank E. Manuel és Fritzie P. Manuel, hogy azoknak az antik görög szerzőknek az öröksége, akik a modern utópia születésében közreműködtek, elentmondásos, mind tartalmilag, mind formailag, és ez magyarázza bizonyos mértékben a reneszánsz utópiák ellentmondásosságát. A 15. század végi és 16. századi utópiákban, majd ezek valószínűsíthető közvetítésével a későbbiekben is sorra ismerhetjük fel azokat a gondolatokat, melyek például a szolóni és a lükurgoszi alkotmányban jelen voltak. A rabszolgáság megszüntetése, a társadalom formális felosztása rétegekre, osztályokra, a népgyűlés, ahol mindenki megnyilvánulhat, és beleszólhat a köz ügyeibe, az igazságszolgáltatás hatékonysága, az állam önállósága és függetlensége, a gyerekek közös (szüleiktől távoli) nevelése, a királyok hatalmának korlátozása, a föld egyenlő el-

osztása mind olyan gondolatok, melyek ilyen vagy olyan kontextusban később mind-egyre felbukkannak az utópiákban.

Az a tény, hogy az utópiák számos gondolatának forrása a történelmileg hiteles antik alkotmányokban keresendő, a műfaj egyik leglényegesebb kérdéséhez vezet el bennünket: az utópiának a realizáshoz való viszonyulásához, melyet fennebb fordított referencialitásnak neveztem. Aligha létezik még egy műfaj a világirodalomban, melynek kapcsolata a megírása pillanatában fennálló történelmi-társadalmi valósággal ennyire összetett lenne. A szépirodalmi utópia alapvetően fikcionális szöveg, lényege éppen abban áll, hogy egy képzeletbeli társadalmat írjon le, amely legtöbbször megvalósíthatatlannak tűnik. Az irodalmi utópia ilyen értelemben tartalmilag is különbözik az utópikus gondolat egyéb megnyilvánulási módjaitól: leginkább elrugaszkozhat attól, amit egy korban, helyzetben lehetségesnek vagy akár hihetőnek tekintenek. Paradox módon azonban mégis annyira összefonódik az időben és térben meghatározott realizással, hogy az utópia története egyben a társadalom történetét is jelenti, ugyanis az utópia attitűdje mindig arra fókuszál, hogy az éppen fennálló renddel szemben helyezkedjen el.

### „Szétfeszíti a létet”

■ Az egyik leginkább elterjedt utópieelmélet szerzője Karl Mannheim, aki éppen a realizáció-utópia viszonyból indul ki a tematikus műfaji jegyek megragadására irányuló törekvésében. Az utópia fogalmát az ideológia-utópia párosból vezeti le, amely szerint a szociális kontextus ellenében születik, „szétfeszíti a létet”. Mannheim gondolatmenetének lényege, hogy míg az ideológia egy történelmileg-társadalmilag meghatározott csoport „totális tudatstruktúrájának sajátosságai és alkata”,<sup>11</sup> az utópia az a gondolkodásmód, amely ennek ellenáll, illetve szubverzív módon a totális tudatstruktúra megdöntésére tör. A „valóság-elfedő” ideológia és a „valóság-szétfeszítő” utópia viszonya mégsem ellentétes, hiszen a mindig változó mentalitás eleve nem enged meg egy stabilan bináris viszonyt. Egymáshoz való viszonyulásuk dialektikusként írható le, a konkrét történelmi folyamatban a feltörő világnézet utópiái át- meg átjárják az épp érvényes ideológiát. Mannheim megfogalmazásában: „minden egyes létszint önmagából sarjasztja ki mindazon gondolati és lelki tartalmakat, amelyek sűrített formában tartalmazzák minden egyes létszint »negatív«, még meg nem valósított oldalát, inségét”.<sup>12</sup>

Ennek a dialektikus viszonyznak az apropóján térek vissza Morus Tamáshoz, aki látványos módon testesítette meg egy személyben az ideológiát és az utópiát. Az *Utópia* minden egyes értelmezője kitér a szerző ellentmondásos egyéniségére, aki London főbírójaként és lordkancellárként teljesen eltérő nézeteket ültetett gyakorlatba, mint amelyeknek művében hangot adott. A legfontosabb ilyen kérdés a vallási türelmesség: Sehol szigetén mindenki olyan hitet gyakorol, amilyent akar, azzal a kitételrel, hogy ha másokat is meg akar győzni vallása helyességéről, azt visszafogottan tegye, ne folyamodjon szóbeli vagy tetteges erőszakossághoz. Feltűnő, hogy ehhez képest Morus hétköznapi vitáit az angol reformáció ellen, és még kancellár korában sem tett semmiféle próbálkozást arra nézve, hogy megszűnjön a vallásüldözés legradikálisabb formája, a protestánsok megégetése.<sup>13</sup> Állami főhivatalnokként nem foganatosított egyéb figyelemreméltó reformot sem, semmi ahhoz fogható, amit az *Utópiában* leírt. Az angliai utópiáról írt könyvében A. L. Morton azzal magyarázza ezt a tényt, hogy Morus félt a változástól, attól a forradalomtól, amelyet az egyenlő jogokkal felruházott tömegek indíthattak volna el. Kardos Tibor pedig amellett érvel Karl Kautsky 1954-es munkája nyomán, hogy „Morus Tamás az angol kereskedőosztály, a keletkezében levő polgárosztály képviselőjeként, mint teoretikus írta meg az *Utópiát*, viszont a reformációt és a vele járó forradalmi mozgalmakat igyekezett távol tartani éppen osztálya érdekében”.<sup>14</sup>

Akárhogy is történt, a Morus-jelenség kitűnően illusztrálja a Mannheim-féle utópieamodellt: a szerző kancellárként a fennálló ideológia egyik kulcsfigurája, az *Utópia* kitalálójaként pedig éppen annak ellenében dolgozott. Ebben a történetben „a lét szétfeszítésének” momentuma lehetne, hogy Morus 1532-ben lemondott hivataláról, mivel vonakodott VIII. Henrik egyházpolitikáját gyakorlatba ültetni. Mint ismeretes, nemso-kára a Tower börtönébe vetették, és 1535 júniusában felségárulás vádjával lefejezték. Az utópia bekebelezte, vagy legalábbis ellehetetlenítette az ideológia diktálta gesztuso-

kat, ami Morust illeti. Paradox módon utópiájából pedig olyan ideológia sarjadt, amely – legalábbis az utópia műfaján belül – megszakítás nélkül fennmaradt a 20. századig: a szocializmus fantáziaképei, bár mindig léteztek bírálói is, a 16. századtól folyamatosan domináltak az utópiák területén, míg az 1930–40-es években vissza nem szorultak a disztópiák felhangosodása miatt. Ekkor azonban a szocializmus képzele már régen elhagyta az irodalmi utópiák kereteit, és a megvalósulás útjára lépett. Morus elméleti játéka a történelem egyik legerősebb ideológiájává nőtte ki magát, melynek gyökerei ugyan az antik államelméletekben keresendők, de annak formába öntéséért, a létet szétfeszítő utópiává való átalakításáért az érdem minden bizonnyal Csupatűz Rafael atyját illeti.

Ugyanakkor, mint láttuk, nemcsak az problematikus, hogyan viszonyul az utópia saját korának a realitásokban gyökerező tudatstruktúrájához, hanem az is, hogy a jó társadalmak elgondolása kezdetben nagyon is valóságos volt: városállamok kormányzását szolgáló alkotmányokban fogalmazódott meg. A lükurgoszi alkotmány még nem közelített az utópia gondolatához: egyszerű törvénycsomag volt, amelyet egy karizmatikus vezető dolgozott ki adott történelmi helyzetben. Az ókori forrásoknak egy része viszont, amelyek a *Rhétát* megemlítik, már magukban hordozzák a meggyőződést, hogy Spárta legjobb korának létrehozói és fenntartói voltak ezek a rendelkezések. Ilyen értelemben Xenophón vagy Plutarkhosz megközelítésében Lükurgosz rendszere több, mint aranykorképzet: a múltba helyezett utópiaként funkcionál.

Az államelmélet azonban akkor kezdett igazán közelíteni az utópikus gondolathoz, amikor Platón az *Államban*, majd később a *Törvényekben* minden társadalmi rendszerek legjobbját próbálta megtalálni. Miközben a spártai és athéni modell kultikus értékűvé nőtte ki magát, a peloponnészoszi háborút pedig gyakran hajlamosak voltak már az ókoriak ideológiai háborúként kezelni,<sup>15</sup> az ideális államforma kérdése a filozófiát kezdte foglalkoztatni. Retrospektívan Platón munkáit az ideális társadalom fikcionalizálására irányuló gesztusnak tekinthetjük. Bár korabeli görög viszonyokat is tárgyal, modellje egyértelműen fiktív jellegű, amennyiben nem egy létező rendszert kíván leírni vagy jobbá tenni, hanem egy teljesen új, átgondolt és filozófiai alapokon nyugvó, kizárólag teoretikusan létező társadalmat hoz létre.

Itt meg kell jegyezni, hogy az utópikus gondolat számára az út fordított irányba is járható: a fikcióból a valóságba. Nemcsak a Morus könyvében és egyéb utópiákban is közismerten jelen levő szocializmusra gondolhatunk ennek kapcsán, hanem olyan közösségek létrehozására is, melyek először a 19. században keletkeztek, azzal a bevaltott céllal, hogy egy utópikus elgondolást gyakorlatba ültessenek. Főként az utópista szocialisták köréből kerültek ki ilyen elszánt emberek, akik képesek voltak létrehozni és bizonyos ideig fenntartani jól átgondolt elvek alapján működő és szigorúan szabályozott közösségeket, mint az owenisták az írországi Ralahine-ban vagy az ikáriai kollektívák Amerikában, melyek ötven évig fennálltak.

Az utópia számára bizonyos feltételek mellett tehát átjárhatóak a valóság és a fikció határai, olyan módon, ahogyan az egyéb irodalmi műfajok számára nem adott. A műfaj egyik lényeges jellemzőjét megírásának korabeli valóságához és egyáltalán a realitáshoz fűződő, többszörösen összetett viszonyában jelölhetjük meg. Mint láttuk, a Morus által kidolgozott változatba ez az összetevő az ókori államelméletből és államregényből emelkedett be.

## ■ JEGYZETEK

1. Tapodi Zsuzsa: *Utazás sosem volt országba. Az utópia változatai*. In: *Uő: A soha el nem vesző könyv nyomában*. Irodalmi tanulmányok. Pallas-Akadémia Kiadó, Csíkszereda, 2008. 148.
2. Kumar Krishan: *Utopianismul*. Ed. Du Style, Buc., 1998. 25.
3. S. Sárdi Margit: *Utópisztikus társadalomképek a sci-fi regényekben 1870–1914*. Múltunk 2008. 4. sz. 61–72. 61.
4. Frank E. Manuel – Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*. Basil Blackwell, Oxford, 1979. 93–99.
5. Németh György: *A polisok világa*. Korona Kiadó, Bp., 1999. 233–235.
6. Xenophón: *A lakedaimóniak állama*. In: Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Osiris Kiadó, Bp., 1998. 130.
7. Németh György: i. m. 237.
8. Uo. 243.
9. Morus Tamás: *Utópia* (1516). Kriterion Könyvkiadó, Buk., 1974. 113.
10. Edward Bellamy: *Visszapillantás 2000-ből 1887-dik évre* (1888). Franklin Társulat, Bp., 1911. 151.



11. Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Bp., 1996. 175.
12. Uo. 228.
13. Kardos Tibor: *Morus Tamás élete és utópiája*. Előszó Morus Tamás: *Utópiához*. Kriterion Könyvkiadó, Buk., 1974. 6–7.
14. Uo. 7–8.
15. Frank E. Manuel – Fritzie P. Manuel: i. m. 94.

BÁLINT PÉTER

## A FELTÉTELSZABÁS ÉS RENOVATIO FENOMENOLÓGIÁJA A NÉPMESÉBEN

### A másodszorra kapott élet lehetőségfeltételei

■ A tradicionális népmesében a *feltétel*, illetve a *feltételszabás* olyan lényegi, az élet értelmének lényegére rámutató, ennél fogva a sorsbetöltést nyomon követő történet-szövegszerűségben olyan nélkülözhetetlen motívum, amely az egész mesemenetet és a hős sorsát az első pillanattól fogva meghatározza. Mondhatjuk azt is, hogy a mesében a feltétel eleve a rendelkezésre álló kollektív „tudáskészlet”<sup>1</sup> meghaladására és a „várakozási horizont áttörése” révén az új felismerések kifejezésére s ezzel egyidejűleg a tapasztalatok kicserélésére<sup>2</sup> szólítja föl a mesehóst. Ugyanakkor a feltétel olyan potenciális lehetőség, mely rejtetten ugyan, de benne van magában a létezésben (a mitikus-mesei *sorsszerűségben*), csak hát a lehetőség értelme még meg nem ragadott, ennek következtében értelemszféra-függése a hős tudatában nem áll össze lehetőségláncolatá, mely megvilágítaná a feltételben (mintegy az austin *direktívumban*)<sup>3</sup> adott lehetőség valóra váltásának lehetséges mikéntjét, ezért is mondatik ki másvalaki tanácsában vagy a tanács értelmezését segítő tiltásban és parancsszóban, mely kizárja a rossz, a helytelen és a végzetes lehetséges választását. A feltétel végül is a szellemi énemre találás ajándéka, ahogy Jean-Louis Chrétien mondja: „Nem azért veszítem el magam ebben a fényben, hogy aztán *újra* magamra találjak, hiszen akkor az út maga soha nem törlődne ki, hanem azért, hogy végre valóban megtaláljam magam, hogy eggyé váljak szellemi énem tiszta lényegével, ami mindig is voltam.”<sup>4</sup>

Az otthonából kimozduló, világot járni/látni akaró hős, aki a védettségéből, önmagába begubózásból ki-mozdulása révén egy előre nem látott életszituációba kerül, nemcsak idegenként viselkedik, hanem saját maga számára is idegenné/mássá *válik*, és ezt a mássá válását csakis a Másikkal, másokkal való találkozásában képes értelmezni. Az idegen az előszörre értelmezhetetlen életszituációban belebotlik valakibe (egy királyba, egy segítő vagy ártó lénybe stb.), aki az előrehaladását biztosítandó vagy éppen sorsának kiteljesedését időlegesen gátlandó kötelező érvénnyel előír számára bizonyos feltételt, melynek értelmezése és teljesítése révén ismer rá rejtett képességeire (vagy fogyatékoságaira), és képes a másságát az elébukkanó Másik másságában értelmezni.<sup>5</sup> Ellenben a mesei történetmondás természete szerint a feladatteljesítés közben a hős csapdába kerül, meghal, vagy éppen olyan lényvel/Másikkal találkozik, aki túszként csapdában leledzik vagy maga is valamiféle szimbolikus halál állapotába került korábban. A hős továbbjutásának, sőt további létezésének és boldogulásának feltétele a rá kirótt feladat szituatív értelmezése és teljesítése, önmaga bőréből kibújása; „vedlése” közben világokat (égit és pokolbéli) jár be annak érdekében, hogy ő maga és a Másik felszabaduljon túszságából: vagyis *újjászületése* révén megtalált és jelenné tett sorsát betöltse.

A mesében minden halál egyben az *újjászületés* reménységét/ígétét hordozza, amikor is egy *másfajta*, az előző élettől gyökeresen eltérő, a korábbi hibáktól és bűnök-től megtisztult s egy új létezőség-feltételt kínáló élet adományként adódik a mese-

hős számára. Az újraélni vagy az újjáéledni kifejezést jelen tanulmányban a jungi *renovatio* értelmében használom következetesen. A meseszövegekben – miként Jung érveléséből következtethetünk – egyfelől azt értjük az újjászületésen, hogy: „[...] a megújult személyiség nem a lényegében változik meg, hanem csupán a működései, részei gyógyulnak, erősödnek vagy javulnak meg”; másfelől pedig azt tételezzük, amikor a „tulajdonképpeni átalakulás, tudniillik az egyén teljes újjászületése” megtörténik.<sup>6</sup> A mitikus sorsnak vagy egy mesei ártó lény varázshatalmának (a róheimi varázserővel bíró szavainak<sup>7</sup>) köszönhetően valamiféle szimbolikus halál állapotába jutott mesehős (vagy nekirendeltje) egyszeriben képtelenné válik az élet normális rendje szerinti egzisztálásra, mondhatni beláthatatlan ideig „hibernálódik”: „Majd ojan divat vót akkor az országokba, kirájak közt, ki mit álmodott, reggel mindenkinek be kellett vallani. Ez a fiatalember pedígen nagyobb veszéjt álmodott a kirájra, minthogy be is tejjesedett, hát nem vallotta be. Ezér a kiráj bosszúságába kú közzé rakatta. De hogy sorvagygon, ne hirtelen hajjon meg.”<sup>8</sup>

A szimbolikus halál állapotába<sup>9</sup> kényszerített lénynek meghatározatlan ideig tartó túszként létezéséből kell „felgyógyulnia”, („kifehérednie”, megtisztulnia), miközben elszenvedti azt a *szorongást*, amiről Lévinas beszél: „A halál iránti szorongás éppen hogy a megszűnés lehetlenségében, a hiányzó idő és a még fennmaradó rejtélyes idő két-értelműségében áll.”<sup>10</sup> A túsznak a halál tornácában létezése során kellő ideje van átgondolni mind az egyéni élete kizökkentségének valódi okát, mind a meg nem élt és meg nem értett boldogság iránti vágyakozásban a lehetetlen tovább *így-élni* érzetét; mind pedig a nem-lét, a látszólagos-létezés keservéből fakadó – Tengelyi értelmezésében *új felismerésből* születő<sup>11</sup> – tapasztalatát, mely a más létezőktől való elkülönülését, teljes magába zárttságát, megszólíthatatlanságát eredményezte. A túsznak következőképpen nincs és nem is lehet más célja, mint e „halál iránti szorongás” létállapotának meghaladása és a *túllépés*hez egy segítő lény szabadító szándékának kieszközlése különféle ígéretekkel, melyekről előszörre nem tudhatók, hogy az austini értelemben érvénytelenek vagy rosszhiszeműek-e, vagyis hogy az ígértevéés ellenére mégsem tartja be őket:<sup>12</sup> „A szerető a lét meghaladására törekszik, hogy megszabadulhasson a létet aláaknázó fenyegetéstől és ne essen áldozatul a hiábavalóságnak.”<sup>13</sup>

A *túsznak* „fogsága” alatt nem is lehet más feladata, mint a „megváltóra” várakozás során megtalálni a múltba vesző kezdetet, amely nem egyszerű ismétlés, nem egyszerű újrakezdés, nem is abszolút kezdet, ámde nem is nélkülözi az elmúlt lévinasi „tapasztalatát”,<sup>14</sup> hanem olyan szenvedés, vezeklés által kiérdemelt létlehetőség, mely magában hordozza a jóra valósság, a jóság és legfőképpen a reszponzív etika tudatát. S amikor eljön az a lény, aki a szabadítására rendeltetett, a túsznak képesnek kell lennie felvenni a kezdeti lépést (arcán vagy szavain keresztül megnyílni és feleletre ösztökélni a másikat, aki nem kerülheti meg a valamikénti válaszadást<sup>15</sup>), az elrontott életét átgondolva képesnek kell lennie másként le- és megélni vele az immár másodjára ajándékba kapott életet. Ennek a megajándékozásnak (ajándékba kapott vagy megajándékozott létnek) persze *feltételei* vannak, amelyek mindkettejük számára kötelező érvényű elvárások és az elvárásinterpretációt követő teljesítések nyelvi alakzataiban és nonverbális gesztusaiban jelennek meg. Nem elegendő már – ahogy ezt Lévinas hangsúlyozza – az érkező másik megismerése, a válaszra és feleletre ösztönzés, a megmutatkozás, mindkettejük számára kötelező a *találkozás* és *érintkezés* és e kettőből származó új felismerések mérlegre tevése: „Az ember az egyetlen olyan lény, akivel nem találkozhatok anélkül, hogy egyúttal ki ne fejezném neki ezt a találkozást.”<sup>16</sup> Azt viszont meg kell állapítanunk rögtön, hogy minden egyes találkozáásra érkező lény egyben „megváltó”: másként szólva *teremtő apa*, aki a találkozáásra érkezvén azzal az ígérettel szembesül, hogy a Másik megváltása reményében új létlehetőséggel kecsegteti őt, de ugyanakkor tudatosítja is őbenne, hogy a megajándékozott létnek melyek a teljesítendő feltételei, ő maga pedig kinyilvánítja, hogy kész elfogadni a vele szemben támasztott *feltételeket*.<sup>17</sup>

A feltétel – fenomenológiáját tekintve – olykor kérügmatis nyelven (a beavatlatlanok előtti eltitkolás szándékával), máskor nyíltan kimondott, minden egyes részletre pontosan kitérő *elvárás*. Az első esetre kiváló példa Jézus beszéde, melyet *Márk evangéliumában* (Mk 10, 15) olvashatunk: „aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint egy kisgyermek, semmiképpen sem megy be abba.”<sup>18</sup> Ellenben a mesékben azt láthatjuk, hogy a megváltásra érkezőnek az előre elmondott eseménysor olyan narratíva, mely

előrevetíti mind a saját képességeinek és fogyatékoságának átgondolását, erejének többszöri próbára tevését és kiteljesítését, ugyanakkor előre jelzi is a színen felvonuló mitikus lények erőszakos praktikáját, mely megpróbáltatások előtt nem menekülhet; mind a közös életük megteremtéséhez elengedhetetlenül szükséges áldozathozatal mi-kéntjét és nagyságát. A feltétel mindemellett a találkozás pillanatában elhangzott ígéretnek<sup>19</sup> (az új létehetőséggel megajándékozás, az ajándékozás jövőbeni gesztusá-nak) mint performatív megnyilatkozásnak a *megeerősítése*, amely az ígéret valóra vál-tatóságának tudatában és a megtartás szándékában fokozza a hős fizikai erejét, szelle-mi összeszedettségét, mivel arra ösztökéli, hogy a kezdeti kudarcokat legyőzve addig küzdjön, amíg el nem éri a kitűzött célt. A feltételben elhangzó narratíva tehát egyszer-re: segélykiáltás és önfeltárás, intelem és biztatás, példázat és kánon, mely kizárja az elé vizionált veszélyekkel szembeni küzdelemlről szóló felesleges alkudozást, az önhitt-ségből fakadó megfontolatlan beszédet, a becs- és bírvágyból eredő könnyelmű ígérgé-tést, a túsznak tett ígéret előli szégyenteljes kihátrálást; de amely ugyanakkor megtanít-ja a hőst leküzdeni a kudarcból fakadó vereséget, restséget, hiábavaló önvádat, bizony-talankodást. A feltétel-narratíva továbbá múltidézés és bűnvallomás, beavatás és ado-mányozottságra ébresztés, amikor is elmondója előre vetíti és *be-láthatóvá* teszi a Mási-*knak* a sorsukat, jelen-valóvá avatja számára a jövőben lehetséges tulajdonképpeni-létét, *amivé* a feladatteljesítés után sorsszerűen *válnia kell*. A feltétel-narratíva elmon-dása után egyszerűen beleivódik a hős emlékezetébe,<sup>20</sup> s noha a Másiktól személyesen, a szemtől szembe viszonyában hallotta, akkor is hat, amikor távol van tőle, érte küzd, mivel belsővé tett hangként szólal meg a tudatában: felejthetetlenül. A másik hangja az *övévé* válik, s itt-létében olyan szellemi-fizikai összeszedettségre ösztönzi, mely a nála nagyobb erőkkal való szembeszállásra, diadalmaskodásra is képessé teszi, hiszen a monológ nyelvében immáron ketten nyilvánulnak meg: az ígérettevő és az adományozó az egymásért vállalt felelősségben. Éppen erről a nyelvben megnyilvánuló közösségiség-ről vagy testvériségről beszél Lévinas is: „A nyelv tehát testvériség, s ennél fogva fele-lősség a Másik iránt, vagyis felelősség azért, amit nem követtem el – a mások szenvedéséért és hibájáért.”<sup>21</sup>

Az időszakos vereség(ek) során a hős emlékezetében szóról szóra ismétlődik meg a narratíva, hogy a feltétel (s benne az utasítás és tiltás: maga a parancsszó) minden egyes szavának kellő nyomatékot és értelmet adjon. S ha esetleg valamelyik szó (amely Lévinas értelmezésében „lényege szerint oktató jellegű”<sup>22</sup>) feledésbe merülne vagy ér-telme (intenciókkal és hangsúlyokkal telítettség<sup>23</sup>) homályba veszne, minnek követke-ztében a felszabadításra váró lény halálát kockáztatná, végső soron kitenné a másikat az „abszolút erőszaknak, az éjszakában bekövetkező gyilkosságnak”,<sup>24</sup> a hős újramondja az eredeti narratívát. Az adott élelszituációban, tanulva a kudarcból, a felmondás (más-ként szólva az egész korábbi dialógus szövegösszefüggésében: a saját és az idegen/part-ner részéről elhangzó megnyilatkozások felidézése<sup>25</sup>) során újraértelmezi a szavakat, melyek értelem-többlettel és megváltozott értelemösszefüggéssel bíró létmetaforákká válnak.

### A feltétel-teljesítés a házasság szegletköve

■ Az egyik legismertebb mesetípusban (AaTh 513) halálos ágyán a királyné megeske-ti, egészen pontosan megátkozta a férjét: „Addig ne tudj megházasodni, ameddig az én fél pár cipőm nem találja valamilyen fehérnépnek a lábát!”<sup>26</sup> A király számára az élet-vitel további feltétele (mely valójában nem más, mint az élet normális rendjével szem-bemelenő átok) megkeseríti a haldoklónak esküvel megfogadott társkeresést, az általa kimondott feltételben elvárta: a hozzá *illeszkedő*<sup>27</sup> lényre találás útját. Az illeszkedés, vagyis az éppen megfelelőre találás elvárása (1) az első/eredeti feleség *helyettesítésének* gondját, mondhatni a „protézissel” történő pótolhatatlanságát vetíti elénk, ami a hosszúra nyúló és hiábavaló utazás/keresés során tudatosul a királyban/apában; (2) ugyanakkor az első/eredeti *nem kellő megeerősítésének* gyanúját ébreszti bennünk, amit a szeretetlenségből fakadó kegyetlen végakarát: az átok kimondása igazol, mely a férjet az egyik legősibb és legtragikusabb bűnbe sodorja:

„– Eddig voltál a leányom, ezután leszel feleségem!

– Jaj, édesapám, hogy lehet az, hogy egy gyermek legyen az édesapjának a felesége?!

– Ez így van, mert anyád átka, Isten akarátja. Erről nem tehetünk.”<sup>28</sup>

Az átok és a mítoszokból ismerős sors elhárítása és a varázserővel kimondott szó általi elvárásnak megfelelés elutasítása: egyfelől a királyi akarattal szembeszegüléssel, másfelől a kijelölt, de előzetesen nem választott sors alóli kibújással egyenértékű. Mindkettő súlyos és elkerülhetetlen büntetést von maga után, mégpedig azt a haragból és irigységből eredő *bosszút*,<sup>29</sup> mely az elvárással és átokteljesítéssel ellenkezőre vár. A veszedelmes konfliktusba került királylányról elmondható, hogy olyan életkörülmények között cselekszik és szenved, melyet nem ő maga hozott létre;<sup>30</sup> története ettől fogva a menekülésről és a szenvedésről szól, márpedig „minden történet, amely a szenvedésről beszél, bosszúért kiált és felhív az elbeszélésre.”<sup>31</sup> (Ez a *bosszúnarratíva* a szüzsé további konfigurációjának és a változat teljes kibontásának az alapja.) A királylány egy tudós öregasszony tanácsára, mintegy önmaga védelmében, maga is teljesíthetetlennek tűnő feltételekhez köti a házasságot („Ha csináltatsz nekem piros bogárból egy rendbéli rézgúnyját, a feleséged leszek”); ellenben a vénasszony tudós unokatestvére rendre megoldja a király *helyett* a feladatot, amiért, ha kényszerűségből is, de megkapja lányától az ígéretet, hogy a felesége lesz. A csellel kikényszerített ígéret beválthatatlansága okán az ősi törvényhez ragaszkodó királylány megszöki apja udvarából, és a Zöld király fiához megy nőül, ámde a tőle született két megjelölt, vagyis „jegy alatti” gyermeket az áruhába öltözött apa/nagyapa megöli, és a szörnyű gyilkosság vadját a királynőre/lányára tereli, akit ezért a valódi gyilkos/apa tanácsára megcsonkítanak: „Ki kell hasítani a két csicsit, a két gyermeket az ölibe kell tenni, így valakivel vitessék fel itt nem messze az üveghegyre egy kétkerekű talyigába! Mikor a tetőre felérkeznek, ültesse fel s a két gyerekit szorítsa a vérző két csicsihez! S az üveghegyen eresse le a talyigát, hogy menjen izzé-porrá mindene!”<sup>32</sup>

Az elkerülhetetlen bosszú (másfelől a „szökés” miatt kiérdemelt sorscsapás) egyszeriben bekövetkezik. Mivel a királylány (természetesen a gyermekei is) az Isten pártfogoltja, megcsonkítása ellenére is elkerüli a halált, sőt saját ítéletét fordítja az apja ellen;<sup>33</sup> a bosszú maga hívja ki a bosszúállást: az *istenítéletet*. A pártfogoló segítségével mind az anya, mind a két fiú visszanyeri fizikai épességét/egészségét, a *vízben* történő rituális mosakodás révén megtisztulnak: egyben *újja*-születnek.<sup>34</sup> Egy erdei tisztáson talált menedékhelyen várakoznak, hogy a mese logikája szerint oda érkező férj szolgálója segítségével rájuk ismerjen: a *találkozás* pillanatában voltaképpen magára az iszonyatos bűnre és a valódi bűnös kiletére *rá*-lásson. A meseszöveget zárlatában a királynétől elhangzó narratíva, mely az átok előli meneküléstől a sorscsapásig bejárt élettörténet megisméltése, egyszerre világítja meg az apai ősbűnt és kegyetlen bosszút („Ha már egyebet nem tehettem, megöltem a két gyermeket, elpusztítottam, hogy ne legyen kibe gyönyörködjék”), illetve az „Ímhol vagyok!” ígéretét elfogadó férj saját esküjéről való megfélembesítéséről, ami a nem kellő megbecsülésből és a szeretet kölcsönösségének megsértéséből ered. Annak a *be*-látása, hogy az átkozott sorsa elől hozzá menekülő hitves szeretetének és a „jegy alatt” születendő gyermekekkel való ajándékának elutasítása nemcsak a saját boldogságának elnapolását, de egyben a mesekezdetben felbukkanó szeretetnélküli-lét és az abból fakadó átok megisméltését okozhatja, felnyitja a király szemét: ettől fogva maga is jól lát. A találkozásban felismeri közös jövődöbeli sorsukat, ez a *felismerés* volt a feltétele az új étellel való megadományozottságának, az ítélet/átok alatt állásból történő megszabadulásuknak. [...]

A két *egyforma barát* típusú mesevariánsokból nem tudjuk meg pontosan, hogy a hős miért, milyen indítatásból és szándékkal megy vissza a *tetthezre*: a kút mellé, ahol a sárkányt a meséből nélkülözhetetlen diskurzus után megölte, hogy a várost/királyságot és a királylányokat megszabadítsa a bőszen garázdálkodó sárkánytól. „Egyszer aztán arra vette az irányt, ahol a sárkányokkal elbánt. Amikor odaért, arra a helyre, hát mit látott ő ott, mint egy vén, öreg asszonyt. És már akkor egy zsák meg volt szedve csontokkal – ez a sárkányokból volt –, és még szedegette tovább. Arra megy Jankó, látja, hogy mit csinál az öregasszony, odaköszön illendőképpen.”<sup>35</sup> Gondolhatnánk előszörre, hogy talán a lelkiismerete ébredt föl – ám a mese logikájából természetesen következik a gonosztevével való kíméletlen leszámolás, a titok fejében megkegyelmezés ígérete ellenére is. Noha szigorúan etikai értelemben a mesehős a sárkánnyal folytatott diskurzusban tett ígérete ellenére megszegi az adott szavát, tehát számonkérhetővé válik (ahogy a sárkány nem egy esetben számon is kéri a hőstől, hogy ti. betartja-

ígéretét), ám a mesehős nem megfelelni akar a sárkány kérésének/alkujának, hanem a cselekedeteiért és az általa okozott szenvedésekért éppen megfelelő ítéletet kiszabni akar rá. Az életvilág felett zsarnokoskodó, a normális rendet kizökkentő erőszakos hatalommal szemben nincs más mód leszámolni, mint a véglegesség és végzetesség következetességével. Ez nem a machiavellizmus mesebeli megdicsőülése, sokkal inkább az élet értelmének és jogának visszaperlése azoktól a szörnylényektől (óriásoktól, sárkányoktól stb.), akik – Vico szerint<sup>36</sup> – istenként vagy hőrozként akarnak rátelepedni az emberre.

E fenti érvelés igazsága mellett (s ez régóta meggyőződésem) ebben a mesenarratívában (is!) van a hősnek valami titkos bűne,<sup>37</sup> mely ugyan nincs pontosan kimondva/megnevezve,<sup>38</sup> nincs feltárva a jelenvalóságban (vagyis a hallgatóság előtt a mondás most-jában elrejtett), mégis ott lappang a történet hátterében, és folyamatosan meggátolja a hőst abban, hogy felesége mellett élvezze a boldogságot, és az együttlét örömeinek éljen. Ehelyett örökké bolyong (miként nagyon sok mesetípusban ezt teszi az új férj), az erdőt járja, szolgáljával vadászik, királyfiakkal barátkozik, egyszóval az előkelő férfi (király) szerepét alakítja, amire Jean-Pierre Vernant utal egy helyütt.<sup>39</sup> Ez a rejtett bűn (vagy olykor inkább csak jellemgyöngöseség) valójában nem más, mint a vélt vagy valós szeretetlenségből (pontosabban a „találtsága” tudatában a másodlagosság, háttérbe szorítottság érzete okán) fakadó *öngyűlölet*, ami cseppet sem meglepően az önmegvetésbe csap át, s „mely elkerülhetetlenül maga után vonja az önmagamra kimért büntetés szükségletét”.<sup>40</sup> Ez a magyarázat kézenfekvővé válik Ordódy József *Két egyforma barátjában*:

„Azt mondja a *saját* gyermek:

– Hát ha te mégy, akkor én is megyek!

– Nem Jóska, te édesfia vagy édesanyámnak, *saját* gyermeke, neked itthon köll lenni velük és nekem meg menni köll! Mert mégis hogy legyen valaki, ha kiöregednek.”<sup>41</sup> [Kiemelés tőlem – BP]

A *saját* gyermekkel szemben önmaga „idegen” státusával szembenező „talált” fiú nem leli többé helyét otthon; az adott otthon többé már nem az ő otthona, otthontalansága nyomasztó teherré válik, épp azért, hogy elvesztette azt, amiről sokáig azt hitte: az övé is. S bár a talált/kapott iker-hasonmás testvére is vágya világot látni, vele együtt menni, sorsában kiteljesedni, Jankó, mint testvére élő lelkiismerete, fiúgyermeki kötelességére figyelmezteti őt. Valójában hátra hagyni, ugyanakkor megelőzni szándékozik az „igazit”, hogy másutt és másvalakivel *saját* otthont teremtsen. (Tudjuk jól, egyébként is sok variáns szerint megelőzi őt: minden esetben jobb, tanultabb, realistább, talpraesettebb nála.<sup>42</sup>) A „nem saját” gyermeket *saját* boldogságára/sorsára való rátalálása szembesíti azzal a ténnyel, hogy a másik szabadságának korlátozása következtében érkezett révbe, mintegy *helyette* aratta le a babért,<sup>43</sup> s ezért a ráelőzésért, jogfosztásért vádolja magát: így aztán egy szakrális rítus révén, a sárkány anyjának áldozza föl az életét. Halála a *másikat* hozza helyzetbe; a haláláról tudatosító jel (amit elindulásakor egyeztettek) hívásként foganatosul a Másik számára, cselekvésre mozgósítja az alteregót, aki úgy érzékeli a történeteket – Husserl meghatározásában –, „mintha én lennék ott”. Ám amikor a hős „ikertestvére” (aki „találtként” mindig csak *hasonló*<sup>44</sup>, de egzisztenciakarakterét figyelembe véve soha nem lehet *ugyanaz*<sup>45</sup>, csak az érzés szintjén a „saját énem modifikációja”<sup>46</sup>) feltámasztja a királylányt szabadító hőst, s elárulja neki, hogy hitvesével hált (az együttválás szexuális értelemben vett érintkezése nélkül helyettesítette őt), a felszabadított leszámol az őt új életre keltővel, majd egy „mesei fordulattal” visszaadja neki az életét.<sup>47</sup> A két „én” (a valódi és a protézis) között a kommunikációs félreértésből származó konfliktus tisztázódik: az alteregó nem ígért semmit a hitvesnek a másik helyettesítése során, az „igazi” pedig hálás az új élettel megadományozottságért, s a hirtelen haragból elkövetett gyilkosságot maga is életadományozással kompenzálja. Ki-ki *saját* szerepét és önazonosságát tisztázva, együttesen visszamennek a fiatal hitveshez, s azzal a kérdéssel állnak eléje, hogy: megismeri-e, felismeri-e, voltaképpen ki is az igazi, a neki rendelt férje (másként szólva: ki mondta neki először és hitelesen azt, hogy: a „tied vagyok” és „Ímhol vagyok!”). A ki-választást és a felelősségteljes válaszadást megnehezítve kilátásba helyezik, másként szólva megfenyegetik, hogy amennyiben nem ismeri föl az igazit, nem tudja megnevezni az élete párját, mindketten véglegesen elhagyják. Az inkognitóba húzódó férj *feltételt* szab a lehetséges

új életük elé: „– Hát igen, most itt vagyunk, és ketten vagyunk. Hát most ismerd meg, hogy melyik a férjed kettőnk közül. Mert ha megismered, akkor itt maradunk mind a ketten, de ha nem, akkor megyünk mind a ketten. És többet nem látsz itt soha!”<sup>48</sup>

Az ikrek által megfogalmazott feltétel ellentmond ugyan a marquard-i intésnek: „Azért élünk, hogy mások életét ne nehezítsük meg nagyon”<sup>49</sup> – mivel az együttmaradás és az újrakezdetés feltétele: a jól látáson nyugvó helyes döntés nagyon is megnehezíti mind a ki-választás ügyét, mind a döntéshozó életét: egyetlen pillanat alatt megnyerhet, ámde el is veszíthet mindent. A feltételhez kötött próbatétel lényege szerint mindig akadálygördítés is a másik elé, ahogy ma szokás mondani: az elhatározottság (szándék) és az összeszedettség (éberség) *tesztelése*, amikor is nem kevés gondot/nehézséget okozunk a másiknak azért, hogy a figyelem koncentrációjára és az észlelést zavaró érzések, szenvedélyek megfékezésére készítjük. Az ikrek végtére is annak a belátására kényszerítik a fiatal hitvest – amit Marion az erotikus fenomenon kapcsán a „kölcsonös fogadalom” jelentéséről kifejt –, hogy magának is el kell köteleződnie az „Ímhol vagyok!” esküvel, és „jelentésként” kell fölkinálkoznia a férje számára.<sup>50</sup>

A kiválasztás és döntéshozatal helyességét illetően nagyon is példaértékű az a fordulat, amikor az egyik mesében arra a régi szokásra hívják föl a nehéz próba elé állított királyné figyelmét, miszerint arról ismeri föl az igazi férjét, hogy álmában *átöleli* őt karjával. Csakhogy ez a néma felelet és meghittlen őrző gesztus olyan ritussá váló szokás, mely hosszabb idejű együttlét után alakul ki; e meseváltoztatban viszont több elem is ellentmond a szokás kialakulásának, ugyanis már az első együtt töltött este után „eltűnik” a férj, tehát sem a *hangja*<sup>51</sup> (mely Benjamin szerint a nyelven keresztül manifesztálódik, s az ember mimetikus képességének utolsó bástyája), sem az esetleges *mozdulatai* (melyek könnyen elsajátíthatók) nem árulkodnak nyilvánosan. Ordódy József idézett *Két egyforma barátjában* akkor „lepleződik” le a férj, amikor (a félrevezetés, a megtevesztés tréfájáról mit sem tudva<sup>52</sup>) a magát szíven szűrő hitvest megmentendő leugrik a lóról, hogy felkarolja. Ez a szintén néma gesztus: a *felkarolás* a másikért történő felelősségvállalást emeli ki, s természetesen háttérbe szorítja az eredeti feltétel teljesülését, megmutatván egyben a fiúk által támasztott feltétel értelmének értelmetlenségét.<sup>53</sup> Noha Marion túllép Lévinas etikai rendszerének központi tételén, hogy ti. a *szerepet kölcsönös*, hosszasan bizonyítván, hogy valamelyik félnek mindig elsőként és feltétlenül és jobban kell szeretnie,<sup>54</sup> az elköteleződésnek és a szeretet örökkévaló jellegének megőrzése nála is hangsúlyos marad: „A másiknak nemcsak ebben a pillanatban kell kinyilvánítania, hogy »Ímhol vagyok!«, hanem meg kell ígérnie ugyanezt minden eljövendő pillanatra is. Nemcsak mondania kell ezt, hanem ebben a mondasban el is kell köteleződnie, örökre szóló ígéretet is kell tennie.”<sup>55</sup> Ez a megmáshíthatatlan elköteleződés, hűség és az örök időre szóló ígéretek az, ami évezredekben át a keresztény házasság sarokköve volt. Bárhányszor belebotlik az ember, sőt tévedései, vétkei miatt egyenesen elbotlik a próbaköben, jobb, ha nem a házasság intézményét, a boldog együtt létezés és együtt lakozás elé támasztott feltétel betarthatatlanságát, hanem ön-maga jellembeli gyarlóságát vádolja bukásáért. Mesei tapasztalatból tudjuk, hogy kegyetlen szenvedésbe és hosszan tartó vezeklésbe kerül, hogy újfent felálljon, s a vele szemben korábban támasztott feltételek értelmét átgondolva: esélyt adjon a közös újrazkezésnek, akár itt a földön, akár az égi világban.<sup>56</sup> Ennek az újbóli felállásnak (mint újjászületésnek) a *hősiességét*,<sup>57</sup> vagy mondjuk inkább úgy: méltóságát, nagyszerűségét, emberpróbáló jellegét olyan körmönfont érvekkel kétségbe vonni, hogy tudniillik az ember képtelen örök hűséget fogadni, képtelen *egyetlen* valaki mellett kitartani, olyasfajta cinikusság, a hagyományos közösségi törvények olyasfajta negligálása, mely az élet értelmét kereső embert az érzékliségben tobzódó ösztönlény szintjére fokozza le.

A tradicionális népmese – a faluközösség felhalmozott tapasztalata, pontosabban tudáskészlete – erre a lefokozott tudatszintből és érzékek tobzódásából fakadó összezavarodottságra, közösségi létformát és kánont sértő magatartásra is számos példát hoz. Jakab István görgevényüvegcsűri mesemondó nem is egy meséjében megjelenik az erotika, az „erotizált húsrá” vágakozás (melynek mesebeli előfordulását több mesekutató is tagadta), mely az ösztönök elszabadulását és a hős feleségválasztásának kudarcát mutatja be. A *Feketebéli király* c. mesében az elvarázsoltságból felszabadított királylány egyszerre inti és ösztökéli Jánast: „Mindenesetre, *én nem vótam neked rendelve*, hogy feleséged legyek, de hogyha tetszised van, lehetek. Úgyhogy a kenyeret megkezdheted,

de bevégezni nem végezheted a kenyeret be. [...] Jánas megfogadta a lánynak az oktatását, na de hát nagyon melegen [sic!] vállalt a szerelemtől, mert nagyon szerelmes lett a lányba. Na, úgyhogy *mindenféle megtörtént* ottan, ami történnivaló vót azan az íccaka, egész hajnalig.<sup>56</sup> [Kiemelés tőlem – BP]

A feleségválasztás kudarca abban keresendő, hogy a feltételben megígért/megszabott „ajándékot”: vagyis a leendő náaszt (vagy más ígéretet) nem egyeztették magával az érintettel (az adományozás másik részvevőjével), az elvárásolt lánnyal, aki megmenetése után vagy határozottan elhárítja a frigyét, vagy bosszút áll a tudtán/akarátán kívül kötött szerződés miatt, bosszúból megcsalja/elárulja az őt gúzsba kötő férjét. (Az is előfordul számos variánsban, hogy maga a feltételt teljesítő fél áll el a házasságtól,<sup>59</sup> mert idejében felismeri össze nem illeszkedő voltukat a neki ajándékozottal.<sup>60</sup>) Ennélfogva az áthidalhatatlan távolság, az össze nem illeszkedés oka nem más, mint hogy képtelenek belépni egymás gondolkodásába, és benne maradni.<sup>61</sup> Sőt, valamelyikük kihátrálni igyekszik e nyelvből levés lehetőségéből, s noha érti a hívást, de a hívásra adott felelet akaratlan vagy szándékos tévesztésen, félre- vagy mellébeszélésen, elnapoláson nyugszik, következképpen együttlétük kudarcához vezet. Minden egyes mesevariáns, amelyikben az össze nem illeszkedő pár valamilyen érdekből fakadó megfontolás, valaki általi meggyőzés okán együtt marad, a boldogtalanság állapotában szenved: e békételenségen változtatás jogát mint kényszerből kötött házasság kötelékének eloldását nemcsak hogy elismeri a mese, de üdvözlendőnek is tartja.<sup>62</sup>

### ■ JEGYZETEK

1. Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Bp., 2007. 284.
2. „[...] az újabb tapasztalatok sohasem cáfolnak meg *minden* előzetes elvárását, amely a korábban szerzett tapasztalatokból kinőtt.” Uo. 351.
3. Pléh Csaba: *A szaván fogott szó*. In: John L. Austin: *Tetten ért szavak*. (Ford. Pléh Csaba) Akadémiai, Bp., 1990. 16–17.
4. Jean-Louis Chrétien: *A felejtethetlen és a nem remélt*. (Ford. Cseke Ákos) Vigilia Kiadó, Bp., 2010. 93.
5. „A másik sajátos idegensége, amely elvi okoknál fogva különbözik a dolgok idegenségétől, épp abban nyilvánul meg, hogy a másik általunk neki tulajdonított értelemmel – szóban, arcjátékban és taglejtésben – olyan értelmet tud szembezegezni, amely nekünk idegen, neki viszont sajátja.” Tengelyi: i.m. 32.
6. Carl Gustav Jung: *Az újjászületésről*. In: Uő: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*. (Ford. Turóczy Attila) Scolar, Bp., 2011. 118–119.
7. Róheim Géza: *A varázserő fogalmának eredete*. Posner Károly Lajos és fia, Bp., 1914.
8. *(Az álmát eltűnő fiú)* In: Ortutay Gyula: *Fedics Mihály mesél*. Akadémiai, Bp., 1978. 193.
9. A mesében a *halál* számos szimbolikus formában jelenik meg: elvarázsoltság, betegség, alvás, erdőben bolyongás, fán kucorgás, kővé meredtség, téglaházba zárttság stb.
10. Emmanuel Lévinas: *Elkülönülés és beszéd*. In: Uő: *Teljesség és Végtelen*. (Ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999. 39.
11. „[...] a tapasztalat olyan értelemképződés színtere, amely megelőző várakozásokat keresztesz, és új felismerést érlel.” Tengelyi: i.m. 281.
12. Austin: i.m. 37.
13. Jean-Luc Marion: *Az erotikus fenomén. Hat meditáció* (Ford. Szabó Zsigmond) L' Harmattan, Bp., 2012. 45.
14. „A tapasztalat az értelem olvasata, megértése, exegézise, hermeneutika, és nem intuíció.” Lévinas: *Jelentés és értelem*. In: Uő: *Nyelv és közelség* (Ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1997. 47.
15. „[...] az arc vagy akár egy hát megdőrdülő vonala nem pusztán történeteket mond el, hanem egyszerűsített igényeket is támaszt velünk szemben.” Tengelyi: i. m. 277.
16. Lévinas: *Fundamentális-e az ontológia?* In: *Nyelv és közelség*. i.m. 11.
17. „– Én téged feleségül veszek, vedd azonban tudomásul, hogy soha semmiben sem szabad ítélkezned nélkülöm. / A lány ráállott.” (Szegény ember okos leánya) In: Kovács Ágnes: *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (Ford. Bözödi György et al.) Népek meséi. Szerk. Karig Sára. Európa, Bp., 1957. 11.
18. *Biblia*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp., 1975. Az Újszövetség könyvei, 65.
19. Az ígéret mesterséges és természetes aktusáról, és ígéretevő személyéről Schelernél találunk fontos különbségtevést; szerinte „Az ígéret [...] természetes aktus, amelyben a személy már az akarás jelenlegi aktusában «megvalósítandóként» tételez valamilyen tényállást (s nemcsak a jövőben megvalósítandóként «elképzel» vagy «megítél»); jövőbeliként csak a megvalósításhoz szükséges tett van adva.” In: Max Scheler: „Formalizmus és személy” In: Uő: *A formalizmus az etikában és a materiális etikétika*. (Ford. Berényi Gábor) Gondolat, Bp., 1979. 720.
20. Az emlékezet szót itt Lévinas értelmezésében használom: „Az emlékezet révén önmagamat utólag, visszamenőlegesen alapozom meg [...]”. Lévinas: *Az Ugyanaz és a Másik*. In: *Teljesség...* i.m. 38.
21. Lévinas: *Nyelv és közelség*, i.m. 129.
22. Lévinas: *Teljesség...* i.m. 51.

23. Mihail Mihajlovics Bahtyin: *A szó a költészetben és a prózában*. In: Uő: *A szó esztétikája*. (Ford. Könczöl Csaba) Gondolat, Bp., 1976. 207.
24. Lévinas: *Az arc és a külső*. In: *Teljesség...* i.m. 197.
25. Bahtyin: i.m. 197.
26. *A gonosz király leánya*. In: Nagy Olga: *Cifra János meséi*. ÚMNGY. XXIV. Szerk. Nagy Ilona. Akadémiai, Bp., 1991. 231.
27. Az illeszkedés kifejezés megtalálható a népmesékben, pl. a *Paval kapitány* egyik ének/dalbetéjtében: „Jöjj kedvesem, szeretkezzünk / hisz mi nagyon összeillünk”. In: Kovács Ágnes: *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje*. Magyarországi román népmesék. Purdi Mihály meséi. (Hocópán Sándor gyűjtése) Népek meséi. Szerk. Karig Sára (Ford. Ignác Rózsa), Európa, Bp., 1982. 10.
28. Nagy: i.m. 232.
29. A mesebeli király apára pontosan illenek Arisztotelész szavai: „És azok, akik igazságtalanságot elkövetők, ha hatalommal rendelkeznek, félelmetesek, mert a bosszútól tartanak [...]” Arisztotelész: *Retorika* (Ford. Adamik Tamás) Gondolat, Bp., 1982. 101.
30. Paul Ricoeur: *A hármas mimézis*. In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Bp., 1999. 259.
31. Uo. 292.
32. Nagy Olga – Vő Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*. ÚMNGY. XXVI. Szerk. Nagy Ilona, Akadémiai, Bp., 2002. 243.
33. „Így ekkor az asszony vérző sebbel, amelyik még akkor is omlott, hálát adott az Istennek, hogy a legnagyobb irigyt, a legnagyobb gyilkosát ő pusztította el. Hiszen az kivallotta, hogy a két gyermekit is ő pusztította el.” Nagy: *Cifra*, i.m. 244.
34. „-Igazán most, mindeféle feltétele megvan – asz mondja –, egymásé lehetünk – asz mondja –, csak fürdőszobába kell menni, me mind a ketten meg kell onnat fürödjünk, fürdőteknőbe, abba a tejbe, addig egymásé nem lehetünk.” (*A világ legnagyobb szabója*) Nagy-Vő: i.m. 200.
35. *Két egyforma barát*. In: Dobos Ilona: *Gyémántkgyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*. Szépirodalmi, Bp., 1981. 167.
36. Giambattista Vico: *A költői bölcsességről*. In: Uő: *Az új tudomány*. (Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu) Akadémiai, Bp., 1979. 257.
37. Vő. Bálint Péter: *A „volt-vagyok” megjelenítése a mesében*. In: Uő: *Meseértés és -értelmezés. A kárpát-medencei népmesehagyomány vizsgálata*. Didakt, Debrecen, 2013. 99–124. (100). Olyasfajta bűnről van szó, amelyet meglehet sohasem követett el. A pszichológusok természetesen másféle magyarázatát adják a hasonmás szerepeltetésének, a lelki és értelmi fejlődés különböző fokozatait látva a két én egymásmellettiségeiben.
38. Ha Ong megállapítását vesszük alapul: „A kimondott szó mindig esemény, mely időben zajlik [...]”, akkor az elhagatás nem más, mint eltítkolása az eseménynek, a véteknél/bűnnek, melynek az idejére sem derül fény. Walter J. Ong: *Szóbeliség és írásbeliség*. (Ford. Kozák Dániel) Gondolat, Bp., 2010. 70.; „hiszen a feleségit szerette –, mikor nem volt hivatala, kocsival vagy vadászattal, evvel töltötte az idejét.” (*A gonosz király leánya*) In: Nagy: *Cifra*, i.m. 244.
39. „Ellenben a férfi az oikoszon belül a centrifugális elemet képviseli: ő az, aki az otthon biztonságos, elkerített terét elhagyja, hogy szembenézzen a viszontagságokkal, a veszélyekkel, a külső világ meglepetéseivel, ő az, aki kapcsolatba lép a külvilággal, érintkezik az idegennel. Legyen szó munkáról, háborúról, kereskedelemtől, baráti kapcsolatokról, közéletéről, legyen a helyszín a mező, az agora, a tenger vagy az országtét, a férfi tevékenysége mindig kívülre irányul.” Jean-Pierre Vernant: *Mythes et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. La Découverte/Poche, Paris, 1996. 162.
40. Marion: i.m. 79.
41. *Két egyforma barát*. Dobos: i.m. 157.
42. „Kijárták a fiúk a kollégymotot. Mikor kijárták, József nem tudta, hogy ő ki vagy mi. Tanulni tanult, mert gondolta, hogy a tanulás örökké jó, s jó is lesz. Károly pedig mit gondolt? Hát minek tanuljak. Hát úgyis király leszek! Hiszen az anyja valamit pusmogott az édesgyermek fülibe.” *József és Károly*. In: Nagy: *Cifra*, i.m. 248.
43. A mesevariánsok ismeretében szólnunk kell arról, hogy nem mindig a „nem saját” gyermek indul el elsőként világot látni. Viszont az analitikus értelmezést igazolja az a tény, hogy az egyik mese tanúsága szerint a „hasonmás” az egymásra találást követően el is tűnik, mert csak árnyék volt, az „eredeti” gyermek másik fele, aki tevékenységével hozzásegítette az „újjászületettet”, hogy képes legyen a feleségével való boldogságra, tulajdonképpeni-létére találásra.
44. Jung beszél a belső átváltozás kapcsán az újjászületett másik/új lényről: „Ez az »új lény« a bennünk élő másik, a jövőbeli, a tágasabb és nagyobb személyiség, akit korábban a belső lelki barátunkként már megismertünk.” – Jung: *Az újjászületésről*. In: Uő: *Az archetipusok...* 134. Számos mesében a *másik* jobb tanuló, szorgalmasabb, körültekintőbb, megfontoltabb, mint a tulajdonképpeni hős. Benjamin a hasonló és a rokonság viszonyát ekként értelmezi: „Nem a hasonló létesít rokonságot. A hasonló csak ott, ahol az analógia fölé emelkedetnek bizonyul – és végső soron mindenütt ilyenek kíván bizonyulni –, csak ott lehet bejelentője a rokonságnak, amit egyedül az érzésben lehet közvetlenül érzékelni – sem a szemléletben, se a rációban –, szigorúan és szerényen azonban meg lehet ragadni a rációban. Az emberek rokonsága közvetlen érzékelés a nép érzésében.” Walter Benjamin: *Analógia és rokonság/Töredékek*. In: Uő: *A szírének hallgatása*. (Ford. Szabó Csaba) Osiris, Bp., 2001. 99.
45. „A 'hasonló' (semblable) hiányos marad az 'ugyanaz'-hoz (même) viszonyítva. Arisztotelésszel szólva: a hasonló az 'ugyanaz' megértése a 'különbségben' és a különbség ellenére.” In: Paul Ricoeur: *Az élő metafora*. (Ford. Jeney Éva, átdolgozta Földes Györgyi) Osiris, Bp., 2006. 435.
46. Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz, Bp., 1998. 73.



47. *A fiú, aki érti a madarak nyelvét.* Dobos: i.m. 126–146.
48. *Két egyforma barát.* Uo. 175.
49. Marquard: *Az értelem reményének fogyókúrája.* i.m. 314.
50. Marion: i.m. 142–143.
51. „A hasonlóság szellemi ittlétének hazája azonban a nyelv, amely szavainak gyorsan elhaló hangjában (Laut) idézi meg a leggyorsabb és legillékonyabb teremtményt: a hasonlóságot.” Walter Benjamin: *A mimetikus képességről.* (Über das mimetische Vermögen. GS II/1, 204-213. p.) In: Uő: *A szirének hallgatása.* i.m. 295. Ong interpretációjában „a hangok érzékeltek forrásuk, az őket létrehozó test belső szerkezetét” (Ong: i.m. 67.) vagyis a testtel bíró lélekről hírt hozhatnának a királylány számára, ám alig hallotta eredeti férjét beszélni.
52. A kiválasztás mikéntje miatt tanácstalan királynénak a mézsároslegény siet segítségére, „Azon reggel vágott egy bornyút. Annak elővette a hólyagját. És abba a hólyagba beleszorgatta annak a bornyúnak a vérit, és elrejtette az asszony ruhája alá. És egy nagy kést adott neki, és azt mondta, hogy ezt rejtse el és menjen eljebek. Szólitás meg őket: »Tudni akarom melyik az én férjem?» És ha azt mondják, »Ismerd meg!«, fogja azt a nagy kést, de vigyázva, hogy ne sértse meg magát, szúrja keresztül a ruháját és a hólyagot, abból kifröccsen a vér, ő ereszkedjen el. Akkor az ő férje le fog ugrani a lováról és föl fogja őtet karolni.” Dobos: i.m. 176.
53. Cifra János „Móré” meséjében a választás nehézségét megkönnyíti a valódi férj: „Hát nem tudta megkülönböztetni, hogy melyik az ő ura. Így tehát egyszer sírni kezd a fehérrép. A király úrfi kilépi, és ett mondja: – Én vagyok.” Nagy: *Cifra.* i.m. 80.
54. Marion: *15. § A kölcsönösség redukciója.* In: *Erotikus,* i.m. 93–97.
55. Uo. 141.
56. *A Tündér Erzsébet és a harkály c.* mesében a hős elrabolja a galambbá változott Erzsébet ruháját, s miután feleségül vette és elvitte a szüleihez, az anyja „tudatlanságból” visszaadja neki ruháját, amíg a fia alszik, s hiába költi őt az anyja, sőt a felesége is: „– Édes uram, lelke uram, ha még énsem lát-ni akarok a világon, az életbe, gyere el hozzám Feketegyász országba. Feketegyász országának Johara városába, ott megtalálász engemet.” Nagy Olga: *Széki népmesék,* Kriterion, Buk., 1976. 159.
57. Erdemes e ponton Jungot idézni: „A közösség bátorságot, tartást és méltóságot adhat az egyénnek, amelyek elszigeteltségben könnyen elvesznek. Emlékeztetni tudja arra, hogy ember legyen az emberek között.” Jung: *Az újjászületésről,* i.m. 130.
58. Nagy–Vöő: i.m. 213. Marion ezt az össze nem illeszkedést ekként értelmezi: „[...] az erotikus szituációban senki nem birtokol senkit, és senki sem találja magát megszállva a másik által, mert a hús mint hús nem ural és nem vethető alá semmilyen uralomnak, nem vezet és nem is követ.” Marion: i.m. 163.
59. „De nem kellett Jankónak a királykisasszony, ő csak a zsidó lányra gondolt, akinek a három tollat vitte. Igen ám, de a három toll a királykisasszonynál volt, az meg nem akarta Jankónak odaadni őket.” *A sárkány három tolla.* In: Kosova-Kolečányi Mária: *A harmatban fogant hajadon.* Szlovák fantasztikus népmesék. (Ford. Körtvélyessy Klára) Népek meséi. Szerk. Karig Sára. Európa, Bp. 1988. 88.
60. „Vót ottan dárídó, lakodalom mindén. De ennék [a királylányt megnevetető fiúnak] is vót egy el-lensége. Vót egy királfi, aki szerette vóna a kisasszonyt elvénni. De hát most mit csináljon, hogyan? – Felsőges királ – mondja a gyerök–, én nem akarok senkivel sem törődni, senkivel sem veszekedni, ha a királkisasszony nálam akar maradni, vagy ha elismer férjének, akkor itt maradok. Ha pedig nem, akkor meg megyek az én kecskéimmel tovább. – Nem úgy van, fiam, nem lehet! Én a szavamot kiad-tam és ennek így kell lenni.” *A fiú meg a három aranyszőrtő kiskecske.* In: Penavin Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék.* Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. XVI. Szerk. Ortutay Gyula, Akadémiai, Bp., 1971. 143.
61. „A beszélők számára a beszéd abban áll, hogy belépnek egymás gondolkodásába, és megpróbál-nak benne is maradni.” Lévinas: *Diakronia és megjelenítés.* In: *Nyelv.* i.m. 192.
62. „– Na, nézz ide, fiam! – asz mondja –. Már mindegy – asz mondja. – Éltem, amennyit éltem vélléd, látam, hogy nem tudak boldog lenni, hát vidd el az erőmet, és légy boldog véllé. Majd én – asz mond-ja – szerzek magamnak, amit szerzek, s leszek, ahogy leszek, mivel veszem észre – asz mondja –, nem vagyunk egymásnak adva az Istentől – asz mondja –, és akkor légy hát boldog, Isten veled!” *A Fekete-béli király* Nagy–Vöő: i.m. 230.

LÁSZLÓ SZABOLCS

## KOCSMATÁRCÁK SZERINT AZ ÉLET

Czinki Ferenc: *Egy kocsmá város*

*Inni csak pontosan, szépen,  
ahogy a csillag megy az égen,  
úgy érdemes.*

■ Ha a kíméletlen ésszerűség és gyakorlatiasság szempontjából vizsgáljuk, a kocsmá egy teljesen fölösleges találmány. Hiszen bármilyen innivalót olcsóbban megvehetünk egyenesen az üzlethöz, és aztán kedvünk szerint elfogyaszthatjuk otthon, a kertben, az erkélyen vagy egyszerűen az út szélén ülve. Sőt már maga az alkohol is alapvetően haszontalan ötlet, elvégre ihatna mindenki egyszerűen vizet. A kocsmá létezése tehát irracionális: egy kimagyarázhatatlan építészeti és logisztikai adalék, egy luxus, egy capriccio, egy kártékony ráadás, amire szigorúan véve nincs szükség, és kész... Még szerencse hát, hogy távolról sem az ésszerűség és gyakorlatiasság szerint rendezzük emberi dolgainkat, s helyet szorítunk a világban olyan kétség nélkül fölösleges és pótolhatatlan dolgoknak, mint az irodalom, a festészet, a zene meg a tánc és persze a kocsmák. Szóval az efféle meszterkél, cél és haszon nélkül kifundált kártékony ráadásoknak, amelyek hiányában mégis irtó nehéz lenne éledgelni.

Czinki Ferenc könyve – amely formáját és funkcióját tekintve kocsmafüzetként is használható (sőt így ajánlott használni) – arra tesz kísérletet egy tárcanovella-sorozat révén, hogy ennek az éledgelésnek, vagyis hát: az emberi létezésnek eme fölösleges, marginalizált, elfeledett, de ugyanakkor vitálisan szükségszerű dimenzióit kocsmáról kocsmára barangolva feltárja. Tárcáiban a bemutatott székesfehérvári kocsmák egyszerre szerepelnek éredkfesztő, egyedi talált tárgyakként, amelyeknek bemutatásához nem is szükséges különösebb indoklás; és szolgálnek ugyanakkor remek ürügyként arra, hogy

emberekről, helyekről s egy egész város vagy ország hétköznapjairól, történelméről lehessen mesélni. A kocsmának ugyanis mégiscsak van funkciója (már hogyan volna!), hiszen ihletője, katalizátora, majd laboratóriuma, színpada, befogadója és továbbhagyományozója az emberi történeteknek. A fülszövegíró Cserna-Szabó András szerint pedig egyenesen menedék, sőt mentsvár, mert „az egyetlen hely, ahol még elbújhatunk a világ elől”. Olyan tér, amit be kell lakni, olyan funkció, amit meg kell élni – egy létezési forma, amely egyrészt a felfüggesztettség, az időnkívüliség, másrészt a könyörtelen, törvényszerű elmúlás helyzetét egyesíti önmagában.

Ebből is érthető már, hogy itt korántsem holmi újdonsült „hípszterkedő” és „trendi” romkocsmá-rajongásról van szó, azaz nem egy hamis és sznob beavatottság tüntetőleges közszemlére bocsátását kapjuk a tárcákban, hanem egy igazi, autentikus odafordulás bizonyítékát, mely révén a megfigyelő és továbbmesélő nem uralni akarja az anyagot, nem fölülkerekedni akar a bemutatott világon, hanem „tárgyilagos szeretettel” leírni azt. Az olvasó számára nem csupán a történetek vagy szereplők, de maguk a helyek, a részletesen feltérképezett lokálok vagy csak futólagosan megemléített büfék, bisztrók és restik is megelevenednek.

Például a *Vadalma* nevű a Felsővárosban, ez a „kívül-belül lambériás birodalom”, amely „a szeles Kádár-kor és a műanyag bizsuktól szédült rendszerváltás meztagadott románcának szülötte, és nem hagynak rajta nyomot az évek”. (11.) Vagy a *Papagáj*, az azonos nevű, felemás negyedben, amely nem más, mint „egy

tervezési oázis, egy ottmaradt félpolgári skanzen [...] a statisztikai hibahatár senkiföldjén”. (24.) De ott van még a *Panama*, ahol az ember egy nap leforgása alatt értesülhet az emberi nyelv alakváltozásairól, az igazi szerelemről, az ötvenes évekről, Isten létezéséről és Lovasi András szólólemezeről. Továbbá a *Rádió*, amely „nem a Maroshegy legismertebb kocsmája, de az biztos, hogy a legvidámabb, a legbarátságosabb és a legrözsaszínűbb [...], egy romkocma, amelyik úgy romkocma, hogy nem akar az lenni”. (54.) Meg persze nem maradhat ki a *Pálma*, az állandóan bezárva tartott kocma, „amelyikbe az év egyetlen napján ittasan érkezik az ember, és onnan ittasan távozik”, tehát valós létezéséről nem lehetünk biztosak. (68.) S hátra van még: Aladdin, Faló, Fortuna, Jolán, Hungaria, Gomba, Kaiser, Matróz, Piccolo, Pucok, Strand, Topogó, Tücsök, Vadászkürt...

A túrát vezető narrátor komoly felelősségtudattal, azaz részletes háttérkutatással és kiterjedt terepmunkával készült feladattára: ismer minden kocsmákkal kapcsolatos szabályt, szokást, szóhasználatot és etimológiai kuriózumot. Ismeri továbbá a kocsmákban elhangzó szomorú vagy mulatságos történeteket, a józanul és a részegen elmondott anekdotákat s persze az elcsattanó poénokat. De ravasz és tapasztalt elbeszélő lévén nem zúdíttja az olvasóra az összegyűjtött információt, nem halmozza az érdekesnek ítélt villogó részleteket, mert a tárcírás bármi lehet, de vizsgáztatás és erőfitogtatás biztosan nem. A kötet mesélője finom és önmagára is visszaható ironiával, precízen adagolja az elbeszélést meg a humort, tudatosan, hogy megmaradjon a leírt helyek titokzatos és kiismerhetetlen aurája, és az olvasó minden szöveg közben és után egyre jobban elmerüljön a kertváros, a panelnegyed vagy az összefüggő kerülőutak homályában. Ebben a folyamatban pedig a könyv szerves részét képező fényképek különösen fontos szerepet töltenek be. Általuk válik a kötet igazán több műfajúvá (és okos szóval élve, intermedialissá): a két kifejezési eszköz, alkotási nyelv összjátékából jön létre ez a sajátos kocsmafüzet mint egy új művészeti forma.

Mindezek mellett egy ilyen kötet jelentősége túlmutat a sima olvasói élményen, ugyanis – meglátásom szerint – a tárcák türelmes, ítélkezős nélküli hangvétele elősegíti egyfajta társadalmi, városzociológiai

érzékenység kibontakozását, a rémesen hiányzó empátia előbuklását. Magyarán: szelíden felszólít arra, hogy nézzünk szét környezetünkben, vizsgáljuk meg életterületünket, egyszerre benszülőtként és kívülről idegenként is. A Czinki Ferenc által leírt kocsmák és történetek ugyan összetéveszthetetlenül Székesfehérvárról szólnak, de közben persze vonatkozhatnak szinte bármelyik kelet-európai posztkommunista helyszínre és helyzetre. Márpedig – itt engedtetsek meg nekem, hogy leporoljak egy ismert, de következetesen be nem tartott közhelyt – ahhoz, hogy érdemben oda tudjunk figyelni s meg tudjuk érteni a jeleket, szükséges a (fél)múlt feltárása, felkutatása. A szépítgetés nélküli történelem és kegyes-kegyetlen idő múlását pedig ezeken a kocsmákon és a körülöttük kerengő embereken lehet megfigyelni, nem a felújított, renovált, hamisan régivé tett, romossá romantizált turistakocsmákon. Ezeken a türelemmel felkeresett, érzékkel megfigyelt helyeken látszik, hogy „az elmondhatatlanná lett s ezáltal tönkrement sorsok, az elfelejtett életek kontinensén élünk, az elnémított pusztítások nyomai között”.<sup>1</sup> Itt és így érthetjük meg – főleg mi, a „későn születettek”, akik számára a múlt idegen ország, egy terra incognita –, hogy mennyire furán, ellentmondásosan és szomorúan keveredik a múlt rendszer továbbélése, utóhatása azzal a radikális, áthidalhatatlan diszkontinuitással, amelyet jelenkori világunk berobbanása okozott.

Czinki Ferenc (és Arany Gold Zoltán, illetve Oláh Gergely Máté fényképészek) az eltűnés és átváltozás apró pillanatait, a túlélés és változatlanság egyedi tablói örökítik meg számunkra. Esetenként közel hoznak, óvatosan feltárnak félreeső, feledésbe merült élettereket, miliókat, máskor pedig nagvító alá tesznek és új fénybe, keretbe helyeznek százszor meg ezerszer látott helyeket, embereket. Ezért könyvüket lapozni, olvasni, nézegetni nemcsak élmény, hanem valóságos mindennapi kiskalauzként szolgál múlt és jelen megértéséhez, az odafigyelés és empátia gyakorlásához. A kötet végéhez illesztett üres jegyzetlapok pedig arra valók, hogy amikor „ülünk otthon a melegben a díványon, meg a tévé, mindennünk megvan, aztán egyszer csak elkezdünk vágnyi arra, hogy lemenjünk egy sörre”, legyen, ahol megörökítsük mindazt, amit megtapasztalunk.

## FURCSA FÖZETEK

### Magyary Ágnes: Az ördög operába készül és más történetek

■ Miért pezsgőfürdőzik egy kentaur egy hotelszobában, mi a szerepe a Bubóska nevű kakasnak a *Bánk bán* kéziratának megmentésében, és miért nem lövünk kutyára Bach zenéje alatt? Nem biztos, hogy Magyary Ágnes második, a 2004–2007 között született novelláit tartalmazó prózakötetéből kiderül a válasz ezekre a kérdésekre, de mindenesetre olyan történetközpontú írásokkal van dolgunk, amelyek egyszerre tanúskodnak az egyetemes kultúrában való jártasságról, fantáziáról, és a kettő tudatos, magabiztos összevegyítéséről.

A szövegek között van olyan, amely a bűnügyi történetek sémáján vagy inkább annak kifordításán alapszik (*Egy el nem követett bűntény krónikája, avagy Bach zenéje alatt nem lövünk kutyára, Kara vascsorája*); a férfi-nő, férj-feleség viszony, a nemzedékeken átívelő problémák vagy az ősök iránti érdeklődés kapnak hangsúlyos szerepet például *A látogatás, az Odüsszeusz háta* és az *Apokrif fejezetek J. M. regényéhez* című novellákban; és vannak olyan történetek, amelyek „egyszerűen” furcsaságok, de sajátos logika mentén kiépülő szüzséken keresztül valahogy arra világítanak rá, hogy az irodalmi teremtősdí játéknak komoly tétje van (*Periton, Az ördög operába készül* stb.).

Ez a játék pedig általában egy közepeszerű vagy rutinos életmódú hős kimozdításával kezdődik valamilyen rendbontó szereplő „bedobása” által: megjelenik hirtelen egy kentaur, Bartolomeo Diaz elefántcsontparti rabszolgakereskedőként élő leszármazottja, Don Quijote, Bánk bán vagy éppen maga az Ördög – mindenképp olyan figurák, akik realitásunk (és az elbeszélések alaphelyzete ebből indul ki) normáitól eltérnek, de mégis könnyedén átjárhatóvá teszik a határokat fikció és valóság, írói képzelet, mitológia, történelmi korszakok között, és egy idő után egyértelművé válik, hogy ezek mind egy dimenzióban léteznek. Ha pedig nincs

ilyen átjárás, a párhuzamos síkokon futó történetszálak akkor is megtalálják a konvergálás megfelelő módját. Például az *Odüsszeusz háta* három nő történetének néhány mozzanatát villantja fel: Pénélopéét, Emmáét és Emma dédunokáját, a Veronikáét – életüket összekapcsolja az utazás és az egyedüllét motívuma, de viszonyuk még ennél is kézzelfoghatóbb azáltal, hogy Emma kedvenc irodalmi hőse Pénélopé, Veronika pedig ezt a nevet szánja születendő kislányának. A *Vackor és a tatárok* című történetben a 17. és a 20. századi események a maguk rendjét követik egészen addig, amíg egy labirintus révén három eltévedt tatár háromszáz évet utazik, és egy „identitászavaros smasszer” kezei közé kerül, aki beszervezi őket egy balettelőadásba.

Úgy tűnik, Magyary kedvelt eljárása a történetek felboncolása, elemeire bontása, majd ezeknek az elemeknek a tet-szóleges, korántsem kronologikus vagy ok-okozati sorrendben való újbóli összerakása és szürreális vagy mitologikus elemekkel való „megfoltozása”, amitől a szövegek töredékessé, szinte balladisztikussá válnak. A novellákon belüli „töredékeket” általában két ferde vonal (slash) közé tett – az informatikusok által alkalmazott, programkód közbeni kommentárokra emlékeztető – alcím kíséri, amely egy-egy motívumot, cselekménymozzanatot vagy műfajt jelöl meg: /az utazás/, /a fehér lovas/, /a prológos/, /hol a legjobb a szárazkolbászt tárolni?/, /a hőscsinálás, avagy az elbeszélő fecseg/, /lábjegyzet/ stb. Ezekből az derül ki, hogy Magyary nem kívánja elfedni a történetépítés folyamatát, az egyes építőkövek közötti réseket, hanem folyton a művek megkonstruáltságára hívja fel a figyelmet. A szövegek saját fikcionalitásukra való reflektálásának részei az elbeszélő olykor gúnyos, de öniróniát sem mellőző kommentárjai („Minden amatőr író tudja, hogy a hagyományt újra kell írni.”; „kide-

rült, hogy az irkász elbánt velem”; „Szegények! Ők sohasem jártak nyugati egyetemekre, így nem is hallottak a labirintusokról.”), az olvasó felé történő kiszólásai („Micsoda? – kapja fel a fejét erre az olvasó.”) vagy az írás műveletének a szemléltetése („Ezért kell sürgősen még valamit kitalálni, ami elviszi a hátán ezt a történetet...”; „Vagy vegyünk egy bárót, adjunk neki pénzt, tegyük fel egy lóra, majd adjunk hozzá egy feleséget.”; „Ez most ha-

zugság, csak az elbeszélő akarja összezevarni a jóhiszemű olvasót.”).

Összességében véve a kötet játékos kedvű kísérletnek, a benne többször megjelenő gasztronómiai párhuzam alapján érdekes „főzetnek” bizonyul, amely nemcsak vállalja furcsaságát, hanem elemzi is azt, ezáltal pedig túllépi a csupán izgalmas olvasmányok kategóriáját.

**Codău Annamária**

## METSZÉSVONALAK

### *Értelmiségi karriertörténetek, kapcsolathálók, írócsoportosulások*

■ A tanulmánykötet az értelmiségtörténet témakörébe illeszkedő, kronologikus rendben prezentált írások gazdag választékát nyújtja az érdeklődőknek. A nagyváradi Partiumi Keresztény Egyetem Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Tanszéke által szervezett, életre hívott konferencián, 2013 nyarán elhangzott előadások tanulmányváltozatai láttak benne napvilágot. A konferencia, mint a szerkesztők az előszóban írják, az értelmiségtörténeti kutatás területén „a teljes magyar nyelvetületen hagyományt igyekszik teremteni”, a szerkesztők szándéka szerint tehát egy konferenciasorozat nyitó rendezvényének tekinthető, és kétévenként követik majd újabbak. Az első konferencia egyik célkitűzése „a lehetséges forráscsoportok számbavétele” volt. A koncentrált kötetben sok évtizede folyó kutatások eredményeinek ismertetésére éppúgy sor kerül, mint új kutatási irányok bemutatására. A témában érintett tudományterületek közötti párbeszéd és a módszertani nyitottság a konferencia szervezőinek és a kötet szerkesztőinek tudatosan vállalt elve.

A tanulmányok témakínálatát finoman átszínezi a vázolt értelmiségi karrierrek egy részének kötődése a Partiumhoz és Erdélyhez. Ugyanakkor több írás a 20. századi Budapest értelmiségi köreiből foglalkozik, egyes tanulmányok pedig tá-

gabb, országos léptékű forrásfeltárássra támaszkodnak.

A tanulmányok általában nem vállalkoznak az időben változó tartalmú 'értelmiségi' fogalom meghatározására. Csak néhány írás tematizálja a fogalom történetét, illetve az 'értelmiségre' vonatkozó kutatások tudománytörténeti helyét, így Kecskeméti Gábor, Demeter Júlia és Gyáni Gábor tanulmányai. A szerkesztők az előszóban hangsúlyozzák, hogy „a magyar értelmiségtörténet kutatása nem fejlődött önálló tudományággá”, és olyan interdiszciplináris vizsgálatoknak kell „az elméleti hátteret, fogalomhasználatot és szükséges terminológiát” kialakítani, amelynekhez az említett nagyváradi konferencia is hozzá kívánt járulni a különböző tudományterületek közötti párbeszéd elősegítésével. A konferencia az értelmiség fogalmának meghatározásában csatlakozott a hazai történetírásnak ahhoz a hagyományához, amelynek alapján a 19. században létrejött „modern, csoportjelölő fogalom előzményei” (Demeter Júlia tanulmánya, 124., Mazsu Jánosra hivatkozva) is az értelmiséghez sorolhatók, ami már a kora újkortól kezdve nagyszámú életpálya alapján teszi lehetővé karrierminták megrajzolását. „Konferenciánk az értelmiségi fogalmát tágan kezelte:” írják a szerkesztők a kötet előszavában,

Szerk. Biró Annamária, Boka László. Partium Kiadó – reciti, Nagyvárad-Bp., 2014. (<http://reciti.hu/014/2362>)

A recenzió az MTA-OSZK Res Libraria Hungariae Kutatócsoport 19. századi Könyv- és Sajtótörténeti Műhelye kutatási programjának keretében készült.

„ideértette mindazokat, akik történetiségében az olvasás és írás kulturális gyakorlataiból élnek/éltek meg, illetve társadalmi kapcsolataik ezen gyakorlatoknak köszönhetően szerveződtek.” (7–8.)

Kecskeméti Gábor a kora újkori Magyarország tipikus és a tipikustól eltérő értelmiségi pályáit ismertető tanulmánya egy terjedelmes forráscsoport, a külföldi egyetemlátogatások adatainak feldolgozásán alapszik. A szerző a peregrináció kora újkori feltételrendszerének vizsgálása, többek között a célpontjául szolgáló egyetemek ismertetése után a peregrinusok többségére jellemző pályaképeket mutatja be, majd néhány, egyéni indíttatás folytán a szokásostól eltérő irányban induló peregrinusi életpályát ismerteti. Kecskeméti azzal a megállapítással zárja az írást, hogy az atipikusként induló értelmiségi karrierminták a korban „valahogyan mindig visszarendeződnek a tipikus és tömeges életpálya-útvonalakra”, ami az ismertett életutak esetében egyrészt a protestáns egyházak lelkesíti, kántori, tanítói állásainak betöltését, másrészt, a tudományterületeket illetően, a teológia elsőjét jelenti.

A nagy hagyományú hazai peregrinációkutatás forrásainak új, a digitalizálás által lehetővé tett felhasználását mutatja be Maczelka Csaba a peregrinusi emlékkönyvek bejegyzéseinek 2003 óta épített adatbázisára támaszkodó, elsősorban filológiai érdekű tanulmányában. Az albumbejegyzések elemzése John Owen, 16–17. századi walesi költő korabeli ismertségére nézve hozott új meglátásokat, finomítva így azt a képet is, amellyel a kutatás a hazai peregrinusi diákok műveltségéről rendelkezik.

A kötetben a tanulmányok kronologikusan következnek, de a felvetett problémakörök és megközelítésmódok az időrendet átmetsző sokszoros kapcsolódásokat hoznak létre az írások között. Egy-egy életpályára fókuszál Hevesi Andrea, Verók Attila, Hegedűs Béla, Szajbély Mihály és Vallasek Júlia írása. Vallasek Júlia Jékely Zoltán 1944 és 1946 közötti működését vizsgálja a kolozsvári *Világosság* című napilap szerkesztőjeként. A lapban megjelent írásaira és, kisebb részben, családi levelezésekre támaszkodva rajzolja meg a költő szellemi útját, helyét és szűkülő mozgásterét a napilap szerkesztőségében, és mindazokat a külső és belső kényszereket, amelyek szűkebb hazája

elhagyása és a Budapestre való második áttelepülése felé terelték. Hevesi Andrea a 16–17. századi református prédikátor és énekeskönyv-szerkesztő Újfalvi Imre pályáját ismerteti, akinek az útja felekezetének belső viszálykodásai miatt vezetett számkivetettségbe és ínségbe, és munkásságának jelentősége is tudatos elhallgatás nyomán merült feledésbe, egészen 20. századi újrafelfedezéséig. Hegedűs Béla Kalmár György életével ismerteti meg az olvasót. A 18. századi nyelvfilozófus saját ismeretelméleti rendszerének következményeit vitte át a gyakorlatba, alakította önnön életévé, és így vált belőle társadalmi kötöttségektől mentes, különc utazó. Az „érzékelőképesség/érzékenység” fogalma köti össze ezt a 18. századi életpályát Csáth Géza Szajbély Mihály által leírt „kudarcos értelmiségi karriertörténetével”. A fogalom Kalmár György életművében, a 18. századi eszmetörténet kontextusában a világ megismerésének feltételeként, míg Csáth Géza életében, a 19–20. század fordulóján a művészi alkotás feltételeként vált központi jelentőségűvé. Szajbély Mihály az író személyes identitásának alakulását az általa megalkotott szövegek összessége alapján értelmezi. Csáth azonosságtudatának tragédiához vezető kríziseit nemcsak a pszichoanalitikus megfigyelés és a művészi érzékenység ütközésére vezeti vissza, hanem ezt a konfliktust tágabb összefüggésbe helyezi. Niklas Luhmann strukturalista társadalomelméletére támaszkodó értelmezése szerint Csáth Géza tragédiájának oka az a kihívás, amely elé a modernitás állítja a sokoldalúan tehetséges személyiséget, éspedig hogy a társadalom több alrendszeréből egyidejűleg érkező, egymásnak ellentmondó elvárásoknak, „normalitásoknak” megfelelően, ami a személyiség egységének megbomlásához vezet (231–233.). A művészi látásmód és a pszichoanalitikus elemzés ütközése Csáth életében, a művész és az orvos szerepeinek kettőssége tehát csak egy a különböző társadalmi alrendszerekből érkező elvárások, a személyiséget a maguk képére alakító normarendszerek lehetséges konfliktusai közül.

A kisebbségi lét és a kommunista diktatúrák kényszerpályáin mozgó 20. századi magyar költő, a társadalmon-kivüliségbe, nyomorba, öngyilkosságba sodródott értelmiségiek pályaképeinek egyfajta ellenpontja lehet Schmeizel Márton Verók Attila által megrajzolt sikeres életútja.

A szerző a „kulturális emigráció” (56.) példaként idézi fel az 1679-ben született erdélyi szász tudós pályáját, aki német egyetemeken (főleg Jénában és Hallében) tanított, és Németországban publikált, de tudományos tevékenysége mindig hazájára irányult. A sikeres karrier hátterében ugyanakkor felsejlenek a kevésbé sikeres, csupán korlátozottabb lehetőségekkel, szűkebb hatókörrel bíró pályák, amelyeket Schmeizel tudatosan nem választott akkor, amikor külföldi egyetemjáró éve után nem tért vissza hazájába.

A kora újkori nem nemes literátor értelmiségiek (Újfalvi, Kalmár, Schmeizel) életútjával foglalkozó tanulmányok egyikében sem találkozunk a családdal mint a személy útjait igazgató, anyagi és szellemi hátteret nyújtó, az egyéni döntéseket befolyásoló intézménnyel. Egészen más a helyzet a széki Teleki grófok nagycsaládjában, amelynek nevelő, karrierformáló működését Egyed Emese elemzi az 1700–1841 közötti időszakra nézve, a fiúgyermek szocializációjára vonatkozó forrásokat a felnőtt életszakasz tényeivel összeolvasva, mind a karrierpálya, a betöltött erdélyi és magyarországi közéleti pozíciók, mind a magánélet, a saját családalapítás, a művelődési igények, a nagycsalád hagyományainak továbbvitele tekintetében. Az egyéni jellemrajzok és a szülő-gyermek kapcsolatok finom elemzése nyomán a tanulmányban a főnemesi nagycsalád mint jól működő szocializációs intézmény és biztos anyagi háttér képe bontakozik ki.

Talán nem véletlen, hogy J. W. Goethe *Vonzások és választások* című regényének címe két tanulmányban is felbukkan. Kecskeméti Gábor a kora újkor tipikus és atipikus hazai értelmiségi pályáit áttekinthető, már hivatkozott tanulmánya a következő megállapítással zárul: „A vonzásoknak és választásoknak ebben az összetett rendszerben vannak olyan elemek is, amelyeket nemigen lehet nem választani.” K. Horváth Zsolt a Kassák Lajos körül szerveződött baloldali művészcsoporthoz, a Munka-kör társadalmi bázisát elemző tanulmányában gondolatmenete egyik vezérfonalává teszi a „vonzások és választások” fogalompárt, illetve az „elektív affinitás” Max Weberre visszamenő szociológiai fogalmát, amely alkalmas annak megragadására, hogyan viszonyulnak az életpályák során meghozott személyes döntések az egyén társadalmi

és kulturális helyzetének meghatározott-ságaihoz. Ez a problémakör a hazai értelmiségtörténeti kutatás számára nagyon aktuális, hiszen – mint azt Gyáni Gábor is érinti a kötetben, *Az alkotó értelmiség társadalmi forrásai* című írásában – az 1990 előtti évtizedekben a kérdést a „szociológiai redukcionizmus” (156.) jegyében kellett rövidre zárni, aminek egyik következménye, hogy „a társadalomtörténet és az esztétikai értékek kérdései iránt érdeklődő tudományterületek szemléletmódja” még ma is nehezen közelíthető egymáshoz. (155.) Erre a közelítésre tesz kísérletet Gyáni, kitérve a jelentős hazai elit- és professzionalizáció-történeti kutatások eredményeinek ismertetésére, és hangsúlyozva a makro- és mikroszintű vizsgálati eljárások ötvözésének szükségességét. Gyáni illusztrációképpen Móricz Zsigmond származásának és pályájának összefüggéseit, az író ezzel kapcsolatos önéletrajzi megszólalásait és a téma szakirodalmi megközelítéseit elemzi.

Mint azt a kötet címe is jelzi, elméleti háttérként több tanulmányban felbukkan a hálózatelmélet és annak fogalomtára. Biró Annamária Hatvany Lajos berlini kapcsolatát vizsgálja, és elemzése nemcsak Hatvanynak a hazai irodalmi életben betöltött szerepével kapcsolatosan hoz új meglátásokat, hanem azt a lehetőséget is felvillantja, hogy ilyen irányú további kutatások, az aktivizmus áramlatának kapcsolati hátterét megvilágítva, a korszak európai eszmétörténetéhez is érdemben hozzátehetnek valamit. „Segíthetnek megérteni azt az európai folyamatot, amelynek során a Berlinben kialakuló aktivizmus teljes mértékben szétfejlődik és egymásnak gyakran ellentmondó konstrukciókban [...] szilárdul meg.” (201, 212.) Balázs Imre József az 1945 és 1948 között Budapesten működött, a szürrealizmus irányában tájékozódó irodalmi-művészeti csoportosulás, az Európai Iskola hazai és nemzetközi kapcsolatrendszerét elemzi, kitérve a csoport tagjainak értelmiségi szerepmódelljeire is. Keszeg Anna az 1937-ben forgatott *Torockói menyasszony* című film kapcsán az alkotók kapcsolatrendszerének hálózatjellegéről gondolkodik, felvázolva a markánsan eltérő életpályákat, amelyek átmenetileg összefonódtak a film mint kulturális termék közös létrehozásakor. A szerző a hálózatelméletet, illetve annak a tanulmányban tárgyalt témára alkal-

mazható hozadékát egy új, francia, kultúrtörténeti-irodalomszociológiai irányzatra támaszkodva gondolja tovább, amely elmélet a kulturális termékek speciális cselekvésseljellel foglalkozik. (288.) Németh Zoltán a pozsonyi Kaligram Kiadó sikerének történetét elemzi, és a hálózatelmélet által leírt „népszerűségi kapcsolódás” törvénye segítségével (342.) magyarázza a kiadó felfutását, tevékenységének gyors és sokféle ágazó növekedését.

A konferencia egyik több oldalról körüljárt témája volt az írói-költői pályakezdés fogalma. Milbacher Róbert és Szilágyi Zsófia tanulmányaiban a „pályakezdés” mint irodalomtörténeti fogalom válik az elemzett problémává, kimutatva annak konstrukció jellegét, amelynek megalkotásához maguk a művészek is aktívan hozzájárultak a művek keletkezésével egyidejű és utólagos, önreflexív megnyilatkozásaikkal. A pályakezdés hagyományosan alkalmazott fogalmának megkérdőjelezése értelemszerűen az írói életművek szakaszolásának megszokott gyakorlatát egészében is kérdőjel alá vonja.

Számos tanulmányban megjelenik az alkotói szerepértelmezések problémaköre és a szerepértelmezések nyilvánosságbeli megjelenítése, a mű és a személyiség recepciójának tudatos irányítása az alkotók által, valamint ezek továbbélése az irodalomtörténeti feldolgozásokban. Debreczeni Attila és Czibula Katalin írásai Kazinczy Ferencnek és Bessenyei Györgynek az alkalmi költészethez való viszonyát elemzik. Debreczeni a Kazinczy kritikai kiadás munkálatainak tanulságai, míg Czibula Katalin egy Bessenyei-költemény keletkezéstörténetének és színháztörténeti kontextusának pontos rekonstrukciója útján mutatja be azt az alkotói igyekezetet, hogy a létrehozott alkalmi költeményeket magasabb, a társasági-társadalmi elvárások szintje fölé emelkedő művészi, poétikai összefüggésekbe helyezze. Mindkét költő arra törekedett, hogy az alkalmi költő szerepét eltávolítsa magától. Demeter Júlia és Margócsy István az írók szegénységének és magányának, az alkotó munka hiányzó társadalmi honorálásának megjelenítését tárgyalja. Demeter Júlia a 18–19. század fordulója környékén keletkezett iskoladramák alapján, és Csonkoni Vitéz Mihály *Tempefői* című darabjának értelmiségi figuráit elemezve mutatja ki az alkotó értelmiségi társadalmi beágyazottsá-

gának a korra jellemző hiányát. Margócsy István tanulmánya mintegy a folytatását mondja el az írói önértelmezés részévé váló, de a 19. század folyamán az irodalom intézményrendszerének kiépülésével fokozatosan toposszá merevedő kép, a nélkülözhető és saját korában meg nem értett írói portré történetének. A krisztusi szenvedéstörténet analógiájára használt feltámadás-képzetnek feleltethető meg a „nemzeti szempont szerint újjárendezett” (152.) irodalom művelőinek államilag irányított ünneplése a 19. század végén, amikor a szépirodalom a magyar állam önigazoló ideológiájának egyik fő pillérévé vált. Ekkor végre az anyagi megbecsülés álma is valósággá válhatott, köszönhetően annak, hogy az alfabetizáció kiterjedése és az olvasás tömegessé válása megteremtette a megfelelő piacot az irodalmi művek számára.

A hálózatok és kapcsolati hálók tematikáján belül a hivatalos irodalom ellenében a századforduló után fellépő új irodalom nagyváradi műhelye, *A Holnap* című antológia és az azt létrehozó Irodalmi Társaság történetét tárgyalja Boka László tanulmánya, kitérve a „kültagok”, azaz a társasághoz csapódott, komoly írói teljesítménnyel nem rendelkező személyek ellentmondásos szerepére. Egy olyan irodalom sajátos problémáit érinti ezzel a tanulmány, amelynek létformájához már elválaszthatatlanul hozzátartozik az országos hatókörű napi sajtó médianyilvánossága. Ez kapcsolja össze az írást Saly Noémiével, aki a századfordulós Budapest kávéházi világát rajzolja meg, és azt tárgyalja, mi kellett ahhoz, hogy egy kávéház „irodalmi kávéházzá”, írók, újságírók találkozóhelyévé, szerkesztőségek otthonává váljon. Ugyanígy a kor újságíróinak társadalmi helyzetével, szereplehetőségeivel és szerepproblémáival foglalkozik Hajdu Péter írása, egy Bródy Sándor-regény kapcsán.

Nem utolsósorban a forrásadottságok sajátosságai kötik össze azokat a tanulmányokat, amelyek a közelmúlt értelmiség-történetének egy-egy szeletével foglalkoznak. Az élő szerzők esetében a források egy része, az alkotók „levelezései, kiadatlan feljegyzései egyszerűen nem váltak még kutatás tárgyává” (Szilágyi Zsófia, 311.) Ugyanakkor a kutatóknak lehetősége nyílhat a személyes kapcsolatfelvételre, és ebben helyzete erősen eltér azokétól, akik lezárt életműveket vizsgálnak.



Szénási Zoltán Vasadi Péterrel készített interjújára hivatkozhatott (321.) tanulmányában, mely Vasadi pályakezdését elemelve a katolikus költő szereplehetőségeit vizsgálja az 1945 utáni Magyarországon, kitekintve a szerepkör feltételeinek alakulására a hazai nyilvánosságban a 19. század vége óta. Balogh Andrea két Erdélyben született, zsidó származású magyar értelmiségi életútját állítja párhuzamba, a „többszörös kisebbségiség” szempontja és más életpályabeli rokonságok alapján. Míg a szépíró Karácsony Benő 1944-ben meghalt, addig a néprajzkutató Mózes Terézzel Balogh Andreának lehetősége volt „elektronikus beszélgetéseket” folytatni (253.) Bányai Éva a bukaresti Irodalmi Alap működését tárgyaló írásában a történet fontos szereplőivel, az íróknak juttatandó honoráriumokról és segélyekről döntő hivatalnokokkal folytatott telefonbeszélgetésekre hivatkozhatott. A romániai irodalmi intézményrendszerrel foglalkozó tanulmány ugyanakkor a forrásadottságok egy másik sajátosságára is felhívja a figyelmet: a közelmúlt kényes történeti tényeivel kapcsolatos források nehezen kutathatók fel, és sokszor nem válnak kutathatóvá.

Az 1945 utáni időszak történetével foglalkozó írásokon túl a megelőző századok jelenségeit vizsgáló tanulmányokban is felbukkan itt-ott a mára vonatkozó reflexió. Érdekes például Verók Attila felvetése, amelyet Európa nyugati és keleti felének eltérő alpműveltségével kapcsolatban fogalmaz meg. A Kárpát-medencében a tudományos munka specializálódását nehezítő tényezők (könyvpiac fejletlensége, bizonytalan politikai, gazdasági háttér) és az iskolarendszer ennek megfelelő fejlődése, „a hiányos helyi kulturális feltételek” a kora újkorban Verók szerint „paradox módon” hozzájárulhatnak ahhoz, hogy „a régióban élő értelmiségiek kulturális horizontja vagy [...] alpműveltsége sokkal mélyebbnek és szerteágazóbbnak tűnik, mint a nyugat-európai kortársaké” (66–68.), ami feltételezhetően közrejátszott a 18. századi hazai tudósok külföldi sikereiben. Alpműveltségüknek ez a nyugatabbi kortársakétól eltérő szerkezete ugyanis, mint írja, „nyitottabbá és kreatívabbá” tette őket (67.). Verók megjegyzi, hogy „a teljes Kárpát-medence fentebb vázolt kulturális-szellemi adottságai egészen a legutóbbi időkig kitartottak”. (70.) Demeter

Júlia a közép- és kelet-európai értelmiségnek a 19. század során kialakult, a nyugat-európaiától eltérő státusza, a közép- és kelet-európai elítélés, a közép- és kelet-európai elítélés, a közép- és kelet-európai elítélés kapcsán írja (amely a második világháború után is fennmaradt, és amellyel a szocialista „rezsim is számolt”): „napjainkban [...] e különálló szerep lebontásának vagyunk tanúi Magyarországon, társadalmi és intellektuális kontextusban egyaránt”. (123.) Nemcsak ezek az explicit utalások, amelyek a jelen művelődés- és oktatáspolitikáját is érintik, hanem a gondosan szerkesztett kötet egészének kérdésfelvetései nyitottá teszik azt az értelmiségi munka mai feltételei, a jelen értelmiségének problémái irányába.

A konferencia és a kötet, mint azt a szerkesztői előszót idézve már jeleztük, egy tág értelmiségfogalmat alkalmazott, amely nem teszi kritériummá valamifajta értelmiségi öntudat meglétét, nem köti azt valamely végzettséghez, és nem korlátozza az „alkotó értelmiségi” munkát végzőkre, hanem mindazokat az értelmiség körébe tartozóknak tekinti, „akik történetiségében az olvasás és írás kulturális gyakorlataiból élnek/éltek meg, illetve társadalmi kapcsolataik ezen gyakorlatoknak köszönhetően szerveződtek”. (7–8.) Ez a fogalom látszólag probléma nélkül integrálja a politika szféráját, valamint a különböző (pl. állami, egyházi, gazdasági, egyesületi) szervezetek hivatali és szervezői-adminisztratív feladatköréit. Mégis a kötetben megjelent tanulmányok többsége olyan emberek életútjaival foglalkozik, akik, Gyáni Gábor tanulmányának kifejezésével élve, „alkotó értelmiségi”-nek tekinthetők, illetve tevékenységük valamilyen értelemben a nyilvánosságra irányul: írók, újságírók, tudósok, művészek, könyvkiadással foglalkozók, politikusok, papok, prédikátorok. Ennek megfelelően a forráshasználat sem hoz semmi meglepőt, típusukat tekintve a források nem nyúlnak túl az értelmiségi életutak és életművek rekonstruálásához hagyományosan használtak körén. Így az amúgy gazdag kötetből keveset tudunk meg az értelmiségi fogalom mindenkori hatáiról. Az írni-olvasni tudás kiterjedésével, az adminisztratív feladatkörök megsokszorozódásával az élet minden területén, a 19. század végére, a 20. századra és a jelenre nézve egyre inkább problémássá válik az a meghatározás, amely az „értelmiségi” fogalmát pusztán

„az olvasás és írás kulturális gyakorlataihoz” köti. Remélhetőleg valóban lesz a kezdeményezésnek folytatása, és a további konferenciák hozzájárulnak majd az értelmiségtörténet célkitűzéseinek fogalmi-módszertani tisztázáshoz. Ennek nyomán talán megvilágítják majd, milyen

megközelítésmód teheti történeti forrásaikat, amelyek nagyjából az olvasás és írás kulturális gyakorlatainak köszönhetően léteznek, specifikusan értelmiség-történeti forrásokká.

Bódy-Márkus Rozália

## ÉRTELMISÉGI HÁLÓZAT

*Intelligens háló...*

*Fiatal kutatók a Kárpát-medencében*

■ Beszédes címet választott a külföldi magyar tehetségek támogatására alapított Collegium Talentum fiatal kutatóinak az írásaiból összeállított könyv szerkesztője, B. Varga Judit a tanulmánykötetük élére. Az *Intelligens háló* – Beretka Sándor újvidéki mechatronikai mérnök tanulmányából átvéve – a címlapra kiemelve többletjelentést nyer: a tatabányai és budapesti kettős székhelyű kollégium vezetőinek azt a törekvését mutatja, hogy a különféle tudományterületeket képviselő határon túli magyar posztgraduális vagy PhD fokozattal rendelkező hallgatók, illetve doktorandusok a közös képzéseik során az interdiszciplináris, például tudománykommunikációs, tárgyalási vagy tudománymarketing ismeretek elsajátítása mellett a friss személyes kapcsolataik révén határokon átvívelő intellektuális hálózatot hozzanak létre. Ily módon a magyar nyelvű tudományosság fenntartását, folytonosságát segíthetik a szomszéd országok magyarul területein.

Az előszóban Kandikó József elnök is ezt az értelmiségi hálózati szerepet emeli ki. Felidézi, hogy a hallgatók szigorú pályázati és felvételi eljárás sikeres teljesítése révén juthattak ahhoz a kiemelkedő lehetőséghez, amit a Collegium Talentum anyagi és szakmai támogatásként adott számukra. A szakmai támogatás legfontosabb eleme – a már említett közös háromnapos képzési alkalmak mellett – a tutori rendszer. A tutorok kiválasztása elsősorban a felvételt nyert hallgatók döntésén múlik. A Collegium Talentum szakemberei azt ajánlják nekik, hogy ne a doktori témájuk témavezetőjét nevezzék meg,

mert így több tapasztalathoz, kapcsolathoz jutnak. A tutor személyéről a témavezetővel konzultálnak, s a kritérium az, hogy a leendő tanácsadónak tudományos fokozattal és legalább tízéves szakmai múlttal kell rendelkeznie. Az nem kikötés, hogy csak határon túli lehet, érkezhethet az anyaországból is. A jelenlegi tutorok egyharmada magyarországi, a debreceni, a szegedi és a pécsi egyetemekről, az ELTE-ről vagy éppen a PPKE-ről.

Kandikó József a tanulmányok gyűjteményét gyümölcskosárhoz hasonlítja – érdemes tehát szemügyre venni, hogy mennyire érett, színes és gazdag az a termés, amelyet az olvasóknak kínál.

Ha már a címadásnál említettem Beretka Sándor tanulmányát, érdemes a kötettel való ismerkedést ezzel az írással, a kötet egyik legizgalmasabb kutatási összefoglalójával kezdeni. Az elemzés a 21. században az elektromos hálózatokat tervező mérnökök előtt álló feladatokat, kihívásokat veszi számításba. A követelmények közül kiemelten foglalkozik a környezettudatosság és a környezetvédelem szempontjaival. A cél, hogy az a fogyasztó fizessen magasabb árat a felhasznált elektromos áramért, aki csúcsidőben, csúcsterhelésnél használja a rendszert. A megoldást pedig az egyszakos hálózatra kapcsolt valamennyi elem felügyeletét, távirányítását és koordinációját végző Smart Grid rendszer minél hatékonyabb alkalmazásában látja. A szerző szemléletesen és alaposan mutatja be, hogy mekkora informatikai és mérnöki tudáshátteret feltételez egy kétszázézer lakosú város intelligens elektromos hálózatának az

óránkénti leolvasásával kapott harmincmillió villanyóra-leolvasási adat feldolgozása. Beretka Sándor kutatása az ilyen feladatok szoftver hátterének a megteremtését tűzi ki célul.

A tanulmánykötet szerkezetileg két nagy egységből áll: az első részben a társadalomtudományi, főként klasszikus bölcsészettudományi írások kaptak helyet, míg a második nagy egységben többségben vannak a műszaki és természettudományi témájú tanulmányok, néhány határterületi kutatást is ide sorolva.

Az első rész egy figyelemfelkeltő témaválasztású néprajzi tanulmánnyal kezdődik. Salló Szilárd székelyudvarhelyi etnográfus-antropológus egy borospataki kenőasszony gyógyító tevékenységét ismerteti. A leírás látszólag esettanulmány, valójában azonban több egyedi portrénál: az egyéniségkutatás módszerét alkalmazó, általános érvényű elemzés, amely nem elsősorban a kenőasszony orvosi tudását veszi számba, hanem főként azt, hogy az elődöktől örökölt és máig alkalmazott tudást miként állítja egy közösség szolgálatába kvázi szolgáltatásként, s hogy miként éli meg tevékenységét társadalmi szerepként a borospataki közösségben. Nemes István tusnádi történész doktorandus reformkori egyháztörténeti tanulmányában fontos elem a „josefinizmus” fogalmának meghatározása, a korszakhatár kijelölése a sajátos státusú Erdély vonatkozásában, valamint az egyháztörténet hálózatelméleti szempontú megközelítése. A nyitrai Konstantin Filozófus Egyetemen doktorált Brutovszky Gabriella – néhol csak vázlatpontokban megfogalmazott – következtetései a közismert *Csinom Palkó*, *csinom Jankó* című kurucdal előzményeihez és értelmezéséhez szolgáltatók adalékokat, jó példát mutatva egyebek mellett arra, hogy miként kerültek át motívumok az ismert szerzőjű versekből a közköltészet vagy a népköltészet kincsesládájába. Számel Petra nyitrai kultúrakutató Márai Sándor *Eszter hagyatéka* című kisregényének elemzése tartalmi és stilisztikai mellett fontos befogadástörténeti adatokkal is szolgál, középpontba állítva a nemzetközi olvasóközönség előtt nagy – a hazainál jóval nagyobb! – becsben tartott kisregény filmes adaptációját. A nyitrai befogadélméleti iskola másik képviselője, Szabó Réka rendkívül újszerű és bátor elemzési szempontot választott Hrabal-elemzése központi gondolatául:

látául: a megírt, kidolgozott, de le nem forgatott Hrabal-forgatókönyvek adaptációs megközelítéseit vizsgálta szisztematikusan, friss látásmóddal. A bölcsészeti tárgyú elemzések gyűjteményének egyik nagy erénye, hogy szép számban reflektálnak a jelen idejű társadalmi és művészeti jelenségekre, folyamatokra és trendekre. Ezek közé sorolható az újvidéki hungarológus, Oláh Tamás tanulmánya, amely az egészen kortárs vajdasági színjátszás posztdramatikus kísérleteit mutatja be, az elméleti alapozás után két konkrét előadás vizsgálatával. A tanulmány kapcsán fontos probléma a színpadi-dramaturgiai mellett a nyelvi progresszió kérdése egy kisebbségi kulturális környezetben. Szintén a kisebbségi anyanyelvhasználat kérdése kerül a középpontba, csak más, oktatáspolitikai és oktatásméleti megközelítésben Biász Boglárka munkájában. A pozsonyi nyelvész doktorandus a felvidéki magyar anyanyelvoktatásban előforduló nyelvi ideológiákat térképezi fel, s arra a következtetésre jut, hogy nem alakítható ki egységes kép e tekintetben: iskolánként, sőt tanáregyéni-ségenként változik, hogy ki milyen metanyelvi vonatkozásokat helyez a középpontba az anyanyelvi magyar tanórákon, pedig a tankönyvek és a tanórai diskurzusok meghatározóak a későbbi anyanyelvhasználat szempontjából. A manapság egyre hangsúlyosabbá váló metanyelv kutatása áll Vavrincsik Regina ungvári doktorandus tanulmányának középpontjában is, aki több mint hatvan angol nyelvű protestáns ígéhirdetést elemzett. A dolgozat legizgalmasabb része a nyelvi teljesítmény meglétének a vizsgálata, vagyis annak eldöntése, hogy egy beszédaktus okoz-e olyan változásokat a közlés címzettjének a viselkedésében vagy a beszélő körülményeiben, amelyeket a bizonyos állítás produkálása nélkül nem lehetne elérni. Szabó Katalin kézdivásárhelyi oktatáskutató (a Babeş-Bolyai Tudományegyetem doktorandusa) a romániai tankötelezettség alsó korhatárának, vagyis a nulladik évfolyamnak a bevezetését vizsgálja európai és amerikai adatokkal összevetve, s arra a következtetésre jut, hogy az érintett pedagógusokkal alapos képzés és felkészítés révén és során el lehet fogadtatni még a mélyreható oktatáspolitikai változásokat is. A kolozsvári Nagy Réka az okos reklám stilisztikai, képi és retorikai eszköztáráról rántja le

a leplet, bemutatva, hogy a korszerű hirdetés miként találja meg a célravezető középútát a meggyőzés és a vásárlói vágyak felkeltése, a konkrét tények és a szimbólumok csábító ereje között.

A tanulmánykötet második nagy egységét a kolozsvári Nagy Erika tanulmánya nyitja a matematikai módszerekkel történő hétköznapi optimalizálásról, amelyben megismerhetjük az elméleti matematika „munkára fogását”, például a fényképek zajszűrésénél számítógépes programok segítségével. Az evolúciós algoritmusok állnak a szintén kolozsvári Gaskó Noémi játékelméleti tanulmányának a középpontjában. A rövid egyensúlypont-meghatározásból és numerikus példákából a szakértők megtudhatják, a laikus olvasók legfeljebb csak megsejthetik az egyensúly-meghatározó algoritmus fontosságát, amelyre még a nemzetközi szakirodalomban is csak kevés példa akad. A Franciaországban doktorandus hallgatóként tanuló kolozsvári Mészáros Alpár Richárd munkájában is fontos szerepet kap a matematikai, játékelméleti egyensúlypont-kutatás, nála azonban a Nash- vagy Stackelberg-egyensúlypontok inkább kiindulást jelentenek, hiszen míg ezek véges számú játékos esetén alkalmazhatók, addig a tanulmány témájául szolgáló átlagtérjátékok végtelen számú játékosra írnak le lehetőségeket. Egy aktuális, a széles körű gyakorlati alkalmazásokra is kitékintő kémiai dolgozatot ad közre a kötetben Lovász Gábor ungvári doktorjelölt: alapos áttekintéséből megtudhatjuk, hogy a kalkogénid üvegszerű félvezetők olyan különleges tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek remekül használhatók az optikai kommunikációs eszközökben. Márkus Pál fizikus doktorandus Ungvárról négy objektum, a timin, az uracil, a szelén és a kén komplex hipocikloidális elektronspektrométeres vizsgálatát foglalta össze, amelyből hangsúlyos az elektronok energiavesztései spektrumainak a kimérése állandó maradék energiákkal. A kötet természettudományi és technikai munkákat felsorakoztató második részének ismeretterjesztő szakmai szempontból leginkább kiérlelt alkotása a kolozsvári Tyukodi Botond *Depinning modellek alkalmazásai a statisztikus fizikában* című cikke. A rendszerdinamikai jelenségeket szemléletesen bemutató írásnak az illusztrációi is figyelemre méltóak, informatívak és ötletesek, Per Bak makacs kutyájától a vékonyréteg

egyensúlyi alakját mutató „tintafoltig”. Szintén kitűnően szemlélteti a tőzsdeindexek dinamikájának a modellezését a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen végzett és most a frankfurti egyetemen doktorandus udvarhelyszéki Sándor Bulcsú, aki a gazdaság és a fizika egymásra hatását írja le közérthető példák alapján, de a szakmai mélységeket is alaposan feltárva. Az ungvári Demes Sándor egy kevésatomos mesterséges molekula, a kén-hexafluorid nem empirikus, tehát speciális szoftvercsomaggal végzett vizsgálatáról ír precízen, logikusan. Egy kolozsvári szerzőpáros, Kisfaludi-Bak Zsombor és Takács Petra Renáta az eloszlásfüggvények építészeti alkalmazását tekinti át, az ötletes témavezetést sok képpel és még több egyenlettel, levezetéssel támasztva alá, ez utóbbiak azonban nem mindig szolgálják a témán kívül álló olvasók számára az igazán eredeti kérdésselvetés jobb megértését.

A kötet végére két, a korábbiaktól viszonylag távolabb álló tanulmány került. Az újvidéki Vickó Krisztina egy a műfogor viselésével összefüggő tünetegyüttes, a kombinációs szindróma kiküszöbölését szolgáló célzott vizsgálatról számol be közérthető módon. Námesztovszki Zsolt szabadkai oktatásinformatikus pedig a közösségi oldalak és hálózatok oktatási alkalmazhatóságáról, valamint az internet használatához elengedhetetlen kritikai felhasználói szemlélet oktatásáról vet fel fontos gondolatokat.

A könyv egészéről elmondható, hogy a fiatal szerzők tanulmányai összességében igen magas tudományos értéket képviselnek. Az írások hangvétele, megfogalmazása nem mindig egyenletes azonban: vannak olyan cikkek – főként a könyv első részében –, amelyek a legszelebb közönség megszólítására, meggyőzésére törekcsenek, míg akadnak szép számmal olyanok is, amelyek megelégszenek a kutatási eredmények szikár, szakmai bemutatásával, s nem kívánnak a nagyközönséghez is szólni.

A kötetet az angol nyelvű rezümék gyűjteménye után B. Varga Judit utószava zárja, amelyben a könyv szerkesztője egyebek mellett kiemeli, hogy a fiatal kutatók közül sokan olyan felvetéseket fogalmaznak meg – igen bátran és előremutatón –, amelyek kortársaik vagy az utánuk jövő generáció számára hathatnak ösztönzően újabb vizsgálatokra.

Gózon Ákos



napi és névnapi köszöntésekről szólnak. Érdekes, hogy a levelekben a legfontosabb hasonlóság az, hogy a kezdőszövegben szinte mindig az egészségi állapotáról tudósítja a katona szeretteit. Ezenkívül pedig a mindennapi apróságokról számol be pár sorban, az otthoni gazdasági tevékenységekről, illetve testvérekről, rokonokról érdeklődik. A katonai cenzúra miatt azonban nem írhattak semmiféle információt kilétükről, az ezred állapotáról vagy a frontvonalak alakulásáról, taláunk viszont olyan leveleket is, amelyeket a honvédek nem tábori postán keresztül küldtek haza, hanem szabadságra hazalátogató bajtársaikkal, így ezek szövege érdekesebb, és több harctéri, katonai jellegű információt is tartalmaznak.

Gy. Molnár István hagyatékának a feldolgozása a második kötetben kezdődik, mely a mű véleményem szerint egyik legérdekesebb anyaga, mivel a levélíró tényleg huszárnak sorozzák be, aki nem tartozik közvetlenül a honvédség kötelékébe, így leveleit nem cenzúrázták, terjedelmükben hosszabbak és információkban gazdagabbak a többiekénél.

Kiemelném, hogy a szerző kontextusba helyezi a levelekben leírtakat, pontos történelmi adatokkal egészíti ki, sőt rövid, de részletes tanulmányt is ír a tordai csatáról, ennek előzményeiről és következményeiről, a szalárdi honvédeknek ebben betöltött szerepéről. A tordai csata kiemelése és részletesebb bemutatása azzal magyarázható, hogy édesapja is ott harcolt és esett el.

A szerző az öt részben részletesen mutatja be a honvédek olykor megrázó történetét, az elesetteket és a hazatérteket. Az öt honvéd közül Kovács Béla és Kovács Sándor hősi halált halt, Nagy Sándort főbe lőtték, Molnár István orosz fogságba került, és csupán három év után került haza, Nagy Ferenc pedig megszőkött, elhagyta alakulatát, és hazajött. Mint már említettem, az öt katona története sok mindenben eltér egymástól, és bár társadalmi rangjuk, családi állapotuk és katonai beosztásuk is más-más volt, közös, hogy ugyanazon hadseregben szolgáltak, és mindannyian hazájuk megvédéséért harcoltak, az olvasó pedig ezt a harcot követheti végig leveleikben.

Nagy Béla *Isten elhozza az időt. Honvédlevek Szalárdra* című kétkötetes műve lebilincselő olvasmány és történelmi értékű írás. A levelek olvasása révén betekintést nyerünk a magyar honvéd személyes élményeibe és érzelmeibe, melyet a történelemtudományokból és más történelmi dokumentumokból nem ismerhetünk meg, mondhatni a több tucat hazaküldött levél személyes naplót alkot. A falusi paraszt- vagy éppen nagygazda legény életének mozzanatai tárulnak elénk, a frontélet és fogság szörnyűségei, ugyanakkor az itthon maradottak mindennapjai is. Nagy Béla könyvével sajátos képet nyújt a második világháború mindennapjairól egy magyar falu családjainak és az innen bevont ifjú honvédek szempontjából.

Benkő József



## ABSTRACTS

**Zsolt Adorjáni**

### ■ *The Philosophy of Pindar?*

Keywords: *Greek lyric, Pindar, philosophy, time, god, human existence*

In this paper I try to treat some basic features of Pindaric poetry for laymen who are interested in ancient Greek literature. In doing so, I conceive of Pindar's poetry as a kind of implicit philosophy, i.e. some set of coherent answers to fundamental questions of existence, without implying that Pindar should be supposed to expound a systematic view of the world. Instead of this I read and interpret his work as poetry, yet poetry rich in sudden insights and quick forays into the realm of philosophy. In the introductory part I highlight some significant moments in Pindar's afterlife, thus foregrounding the reasons for the long-lasting glory and sudden decline of his reputation. In order to resuscitate at least his thinking for a Greekless reader, in the subsequent short chapters I investigate Pindar's views about time, the godhead, and human existence. The analysis shows that, in spite of some poetic inconsistencies, Pindaric poetry has a considerable innate drift towards giving serious and sometimes novel answers concerning metaphysical questions. Thus Pindar serves, beyond being one of the most genuine poets, as a link between the pre-Socratic philosophers and the "professional" thinkers to come. There is much to learn from him for future generations as well.

**Zoltán Csehy**

### ■ *Serenade, Cave, Poetics: Plato and Aristotle in Modern and Contemporary Music*

Keywords: *ancient philosophy, contemporary music, Plato, Aristotle, Leonard Bernstein, John Cage, Casey Cangelosi, Stephen Melillo, Ian Wilson, Robert Maggio, Billy Collins*

The study provides the special thematic treatment of the topic of ancient philosophy in modern and contemporary music. The author maps the traces of the influence of Plato's *Symposium* and cave allegory in the works of Leonard Bernstein, John Cage, Casey Cangelosi, Stephen Melillo and Ian Wilson, examining the tension between the texts and the

music score, between the interpretative gestures and the rituals of performance. The final part analyses the choral work *Aristotle* of Robert Maggio, inspired by Billy Collins' ironic poem.

**Attila M. Demeter**

### ■ *The Idea of Freedom in the Republican Philosophical Tradition*

Keywords: *political thinking, republicanism, freedom, self-government*

The essay highlights conclusions related to the nature and reason of freedom, which can be drawn from the tradition of republican thinking. Putting the question this way implies the presupposition that conclusions can be drawn from a tradition dating back to two thousand years ago. For this reason, the paper starts (and concludes) with some considerations related to the nature of political thinking. Unlike philosophical thinking in general, our political thinking is not a historical one by its nature. However, it is not purely unhistorical either, like mathematical thinking, for example. The political experiences accumulated in the course of time have been, of course, able to change the way we think about political matters, but our vision about the essence of politics has remained unchanged since the time of Ancient Greece. Turning now to the question of freedom: in this essay, I try to demonstrate that republicanism presents an ideal of freedom which radically differs from our perception of liberty and which, in consequence, can serve as a background for a "new utopia of liberty". In our time, the dominant concept of freedom is based on the freedom of will. Freedom is usually regarded as a set of rights which aim to ensure citizens the almost unlimited possibility to choose their identity, their habits and ways of life. At the same time, citizens' growing defencelessness against the state, as well as their increasing dependence on arbitrary social or political powers can also be observed. By contrast, for republican thinking, freedom has always meant – first and foremost – the lack of arbitrary power and, as a result, the capability and the possibility of self-government. The aim of republican thinking has always been to form citizens who are not subjected to anyone else's will (and, of course, who do not want to dominate

anyone else), instead of citizens who are helpless and defenceless – mostly in front of the state. It is an ideal which, I think, can be exemplary for all times – including ours.

### László Fazakas

#### ■ *The National Casino of Cluj: The Board Management and the Directorate Corps between the World Wars*

Keywords: *National Casino of Cluj, Hungarian culture, social environment, board management, directorate corps*

After the imperial change, a significant part of the Transylvanian Hungarian social institutions almost ceased to exist. In the beginning, even the most important associations could only receive a partial legal recognition. The National Casino of Cluj was one of the institutions which played an outstanding role in the spreading of Hungarian culture, in spite of the fact that the authorities monitored it strictly for two decades. Due to the directorate's persistent work, they managed to create a pleasant and peaceful social environment inside the walls of the Casino. The main objective of this paper is to examine the affairs of the National Casino of Cluj between the world wars, the board management, and the directorate corps.

### György Geréby

#### ■ *Greek Philosophy and the Way of Life*

Keywords: *Hellenistic philosophy, Justin Martyr, Tryphon the Jew, theology*

The encounter between the Christian philosopher Justin Martyr, of Samaritan background, and Tryphon the Jew (around 150 AD) offers essential pointers to understand more precisely what "Greek", or rather Hellenistic, philosophy meant. First, Greek was not a nationality, but a culture, a *langue axiale* in which Greeks and non-Greeks could exchange and debate ideas. Again, as educated persons, they shared a literary canon (in artificial Greek) and methods of conceptualisation. Consequently, they shared a common framework in terms of the rationality of discussion, which also extended to theology. Rational theology was a legitimate branch of philosophy as the third theoretical discipline according to Aristotle. The inclusion of theology in philosophy shows that the ultimate subject for philosophy was not sterile

speculation, or pure theory, but the principles which, in forms of practical syllogisms (Aristotle, NE 1144a 31-2), would lead to action, thereby answering the fundamental problem "how to live". Greek philosophy was supposed to prepare a "way of life" (P. Hadot). More than that, it was not without reason that successive Roman emperors invited the advice of philosophy in the complexities of the imperial polity.

### György Heidl

#### ■ *Immortal Lovers: Praetextatus and Paulina*

Keywords: *epitaph, love, Roman religion, Christianity, afterlife, personalism*

The epitaphs of married couples often say that the conjugal love lasts even after death. However, this idea is very rarely associated with the faith in the immortality of the soul, and with the conviction that the deceased lovers will somehow live together in the afterlife. The epitaph of Paulina and her husband, Praetextatus is exceptional from this viewpoint. The poem represents the confession of a Roman pagan couple initiated into every possible mystery, and it can be taken as the witness of an early personalist approach.

### Kornél Steiger

#### ■ *Marcus Aurelius: The Traumatized Soul and the Therapist*

Keywords: *moral philosophy, stoicism, precept, master, disciple, trauma, therapy*

A favourite genre of ancient moral philosophy is the precept. It is addressed to the disciple by the philosopher-master. He calls the disciple to reflect upon such thoughts and to follow such forms of behaviour whose correctness and usefulness have been previously demonstrated. Quite many of the precepts of Marcus Aurelius, which he addressed to himself, are such that they are inconsistent both with the teachings of stoic moral philosophy and with the other precepts of the emperor. These "layman precepts" are characterised by lethargy, fear of death, and misanthropy, as if in a therapy the soul suffering from traumas were talking to itself in the voice of the therapist. In this paper I argue for the point that the layman precepts do not serve therapy but rather contain the diagnosis of the trauma: the emperor gives an account of his



own mental disposition in need of the therapy of moral philosophy.

Ábel Tamás

■ *Variations on Cultural Identity: Catullus, carm. 39*

Keywords: *Catullus, cultural identity, homo novus, urbanus/urbanitas, rusticus/rusticitas, Roman Republic*

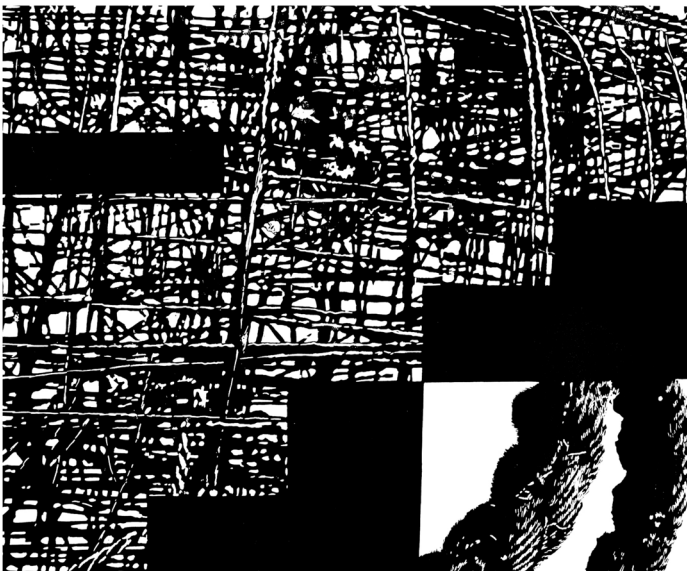
In this paper, I interpret Catullus' poem 39 as reflecting to the instability of Roman identity. Characteristically, the Catullan persona uses the concept of *urbanitas* to attack someone else as *rusticus* or *inurbanus*, while the language of his argumentation destabilizes his own position. In the end, the bad habit of smirking everywhere, every time and in every situation attributed to Egnatius by the Catullan speaker emerges as a highly suitable answer – the answer of a sophisticated (i.e. *urbanus*) reader of the poem's "Catullus" – to the Catullan attack which tries to stabilize a cultural position for himself ("I am *urbanus* and I know what it is") which cannot be stabilized at all. In my interpretation, I read the Catullan poem as participating in the identity struggles of the late republican Rome.

Károly Veress

■ *Repetition and Remembering*

Keywords: *repetition, remembering, right thinking, orality, scripturality, narrative, deconstruction*

My reading of Plato attempts to show how remembering (*anamnesis*), conducted through "right thinking" and connected to the tradition of orality, and historical memory, which takes the form of scriptural tradition and conservation, become associated and are confronted with each other in the contemporary reading of the *Timaeus*, which rests on the pretext of illustrating with a concrete example the *Republic's* plan of the ideal city-state. Furthermore, this interpretation tries to reveal the various functions of *repetition* within the relationship between model and likeness, (actual) reality and (recounted) narrative, "right thinking" and truth, in the context of these two forms of remembrance. My comparative reading of the *Timaeus* and *Critias* also focuses the attention on the complexity of Plato's art of writing and philosophical thinking, as well as on the ways in which the commitment to right thinking can lead to well-founded metaphysical constructions, while also revealing clues to their deconstruction.



## SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:  
**Rigán Lóránd**

**Adorjáni Zsolt** (1982) – klasszika-filológus, irodalomtörténész, PhD, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba – Budapest  
**Bálint Péter** (1958) – tanszékvezető főiskolai tanár, Debreceni Egyetem GyFK  
**Benkő József** (1988) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár

**Bódy-Márkus Rozália** (1971) – tudományos kutató, Országos Széchényi Könyvtár, Budapest

**Codău Annamária** (1993) – egyetemi hallgató, BBTE, Kolozsvár

**Collins, Billy** (1941) – költő, New York  
**Cseh Zoltán** (1973) – költő, műfordító, irodalomtörténész, egyetemi docens, Comenius Egyetem, Pozsony

**Demeter M. Attila** (1972) – filozófus, egyetemi docens, a BBTE Magyar Filozófiai Intézetének igazgatója, a Pro Philosophia Alapítvány elnöke, Kolozsvár  
**Egyed Péter** (1954) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE Magyar Filozófiai Intézet, Kolozsvár

**Fazakas László** (1989) – történész, MA, Marosvásárhely

**Gál Andrea** (1978) – irodalomkritikus, PhD, Brassó

**Geréby György** (1957) – filozófiatörténész, egyetemi docens, CEU, Középkortudományi Tanszék, Budapest

**Gózon Ákos** (1969) – főszerkesztő, Élet és Tudomány, Budapest

**Heidl György** (1967) – esztétorténész, tanszékvezető egyetemi docens, PTE Filozófiai és Művészetelméleti Intézet

**Kántor Lajos** (1937) – irodalomtörténész, az MTA külső tagja, Kolozsvár

**Kőrösi Imre** (1970) – költő, Budapest  
**László Szabolcs** (1987) – mesterképzés hallgató, CEU, Budapest

**Mogyoródi Emese** (1964) – filozófiatörténész, egyetemi docens, SZTE BTK Filozófia Tanszék

**Siklódy Ferenc** (1968) – grafikus, Csíkszereda

**Steiger Kornél** (1945) – filozófus, professor emeritus, ELTE BTK Filozófia Intézet, Budapest

**Tamás Ábel** (1981) – klasszika-filológus, egyetemi tanársegéd, ELTE BTK Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszék, Budapest

**Theognisz** (Kr. e. 6. sz.) – költő

**Veress Károly** (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE Magyar Filozófiai Intézet, a Filozófiai Doktori Iskola igazgatója, Kolozsvár

## TÁMOGATÓK



**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap



EUROPA  
EGYÜTTMŰKÖDÉSI  
TERÜLETE



CONSULATUL GENERAL  
AL ROMÂNIEI  
CLUJ



„Este hazamegyek, és dolgozószobámba lépek. Rögtön levetem sáros, piszkos hétköznapi ruhámat, s felöltöm ünnepi udvari viseletemet. Illendően öltözve belépek a régi emberek régi udvarába, s miután kedves fogadtatásban részesültem, gyönyörrel veszem magamhoz azt a táplálékot, amely egyedül az enyém, s amelyért megszülettem: nem szégyellem, hogy velük beszélek és tetteik oka felől tudakolózom, ők pedig – mert alázatosak – válaszolnak. Négy óra alatt semmi unalmat nem érzek, elfeledkezem minden bánatomról, nem tartok a szegénységétől, nem félek a haláltól; teljesen átköltözöm beléjük.”

(Niccolò Machiavelli)

ISSN 1222 8338



5 LEJ  
500 FT

**GÂNDITORI ANTICI  
ANCIENT THINKERS**