

XIK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



BÁNKI ANDRÁS
CSEPELI GYÖRGY
DEMETER M. ATTILA
GÁBOR GYÖRGY
GYÁNI GÁBOR
GYENGE ZOLTÁN
HELLER ÁGNES
HORVÁTH HENRIETTA
KÁNTOR LAJOS
KISS LAJOS ANDRÁS
KÓNYA-HAMAR SÁNDOR
LUDASSY MÁRIA
MURÁDIN JENŐ
POSZLER GYÖRGY
SZABÓ RÓBERT
SZEGEDI ÉVA
UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE
VAJDA MIHÁLY
VIRGINÁS PÉTER

9

III. FOLYAM
2015.
SZEPTEMBER

AZ IDEGEN

XXK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXVI/9. • 2015. SZEPTEMBER

TARTALOM

VAJDA MIHÁLY • Mi egy idegen? Ki lenne idegen?	3
HELLER ÁGNES • Az idegen	9
CSEPELI GYÖRGY • Az elidegenedés két síkja	15
KÁNTOR LAJOS • Honnan induljunk? Máság, erdélyi nézet, Szabédi-paradigmával	20
GÁBOR GYÖRGY • „Mert idegenek voltatok ti is...” Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése	26
GYENGE ZOLTÁN • A filozófiai „más”	38
LUDASSY MÁRIA • „Az »idegen« és az »ellenség« szavak szinonimák” ...	46
GYÁNI GÁBOR • Az idegen – a modernitás szimptomája	50
DEMETER M. ATTILA • A multikulturalizmusról és az ún. „kultúrák közötti párbeszédéről”	57
UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE • Az általunk generált/teremtett idegen	68
POSZLER GYÖRGY • Bizonytalan remények és tétova kételyek (I.)	72

■ HISTÓRIA

MURÁDIN JENŐ • Séták a Peielle-ház körül	82
--	----

■ MŰ ÉS VILÁGA

KISS LAJOS ANDRÁS • A bűnbak: vallás, erkölcs és politika kapcsolata René Girard kultúrafilozófiájában	88
HORVÁTH HENRIETTA • Szimbólum és reprezentáció René Magritte művészetében	98

■ DOKUMENTUM

SZABÓ RÓBERT • A Liberális Internacionálé (Liberal International) Magyar Csoportja és a romániai magyar kisebbség helyzete	105
---	-----





■ TÉKA

ADORJÁNI PANNA • Elborzadunk, hogy gyönyörködtünk (<i>Sasszé</i>)	116
BÁNKI ANDRÁS • Az instabilitás kora	118
KÓNYA-HAMAR SÁNDOR • Az igazság arcai	120
SZEGEDI ÉVA • Egy 17. századi főúri könyvtár	122

■ TALLÓ

VIRGINÁS PÉTER • Elágazó találkozások	124
---------------------------------------	-----

■ ABSTRACTS	127
-------------	-----

■ VISSZHANG	128
-------------	-----

■ KÉP

SZÉKELY BEÁTA



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 Román 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; e-mail: korunk@gmail.com; korunk@korunk.org

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

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés 50, félévi 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.

■ Revistă finanțată cu sprijinul Ministerului Culturii

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

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

■ Proiect editorial co-finanțat de Administrația Fondului Cultural Național; Proiectul nu reprezintă în mod necesar poziția
Administrației Fondului Cultural Național. AFCN nu este responsabilă de conținutul proiectului sau de modul în care
rezultatele proiectului pot fi folosite. Acestea sunt în întregime responsabilitatea beneficiarului finanțării.

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk (400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

Ára 5 RON

VAJDA MIHÁLY

MI EGY IDEGEN? KI LENNE IDEGEN?

*Fremd bin ich eingezogen,
Fremd zieh' ich wieder aus
Das Mädchen sprach von Liebe,
Die Mutter gar von Eh'*

A mikor a *Korunk* felkért, hogy írjak egy esszét az „idegen”, „idegenség” témakörben tervezett számába, azonnal pozitív választ adtam; van-e ma, mai világunkban aktuálisabb kérdés annál, hogy miként viszonyulunk az idegenekhez? Az idegengyűlöletet a 20. század elborzasztó tapasztalatai nemhogy felszámolták volna, ahogy ebben sokan reménykedtünk, hanem még talán fel is fokozták. Sokszor azt is tapasztalhatjuk, hogy azokat, akik valamilyen formában fellépnek az idegengyűlölettel szemben, akik az idegengyűlöletet radikálisan elutasítják – magam is ezek közé tartozom –, sokan, némely világokban éppenséggel a többség, „idegenszívűnek” tekinti, bármit is jelentsen ez a furcsa szó. Idegenszívűek, azaz idegenek, ha talán külsőre csak annyira különböznek is a többséghez tartozóktól, mint a többségi egyedek egymástól. Nem akarják tudomásul venni, hogy ők maguk is a leghatározottabban idegenek, ha ez elsőre nem is látszik rajtuk; nem látszik, mert csak a szívük idegen. Az viszont egyértelműen. Nagyon jellemzőnek hiszem, hogy ezek a többséghez tartozók a szívet, a szívünket emlegetik, nem pedig az értelmünket. A szívünk nem dobog az övékével egy ütemre. Minthogy én ezzel a „szív” metaforával nem tudok sokat kezdeni; ahhoz, hogy megértssem, mi is ezeknek a többségieknek a bajuk velem – ami persze önmagában nem lényeges, de nemcsak velem van bajuk, hanem mindazokkal, akik nem utasítják el az idege-



Szókratész és Meursault [...] Mindkettőjüket – két különböző korban – erkölcstelennek tartják. És egyiküket sem azért ítélik el, amit tettek, hanem azért, mert azok, akik: mások, nem olyanok, amilyenek lenni kell, IDEGENEK.

neket –, kénytelen vagyok ezt a furcsa szót lefordítani magamnak: szerintük én nem úgy érzek, ahogy ők. S ha ezek után felteszem magamnak a kérdést, hogy vajon ezek, akiknek nem idegen a szívük, mindig és minden helyzetben egyformán éreznek-e, erre persze képtelen vagyok igenlő válasszal felelni – egyenesen lehetetlennek tartom, hogy az emberek többsége azonos érzelmeket tápláljon, mondjuk, a szülei, jelesül az anyja iránt; ugyanúgy érezzen, mint a másik, ha mondjuk, meghal az anyja. Ugyanúgy szeresse a partnerét, ahogy a másik, s ha történetesen férfi az illető, s szereti a barátnőjét, még ha nem tudja is pontosan, hogy mit jelent ez a szeretet, de ha egyszer már szereti, akkor legfőbb óhaja-e, hogy feleségül vegye. De hogy ezeknél az élet szempontjából bizonyára meghatározó jelentőségű viszonylatoknál lényegtelebbeket is említsek, mindenki egyformán rémesnek tartja-e, ha magányos, nyomorult szomszédja megveri egyetlen társát, még nálánál is nyomorultabb kutyáját, amikor az nem engedelmeskedik neki, vagy esetleg van olyan ember is, aki ilyenkor elgondolkodik azon, vajon mit tenne ő egy ilyen ember és állat számára egyaránt nyomorult helyzetben?!... Nem folytatom tovább. Mert ha még azt a kérdést is feltenném, hogy vajon mindenki egyaránt mély megbánást érezne, amiért az örült hőségben látván megvillanni a kést annak az embernek a kezében, aki egy kis idővel ez előtt éppen ezzel a késsel súlyosan megsebesítette barátját, lelövi ezt az embert, s még a pisztolyban benne lévő másik négy golyót is beléereszti a feltehetőleg már halott emberbe, akkor már minden olvasóm tudná, hogy én itt az idegenszívű Meursault-ról beszélek, Camus első regényének, a *Közönynek* a hősről. Bár ha olvasta a könyvet, akkor már a gyilkosság leírását megelőzően is tudnia kellett. Csak hogy ha magyar olvasóról van szó, akkor ezt ugyan tudta, csak éppen azt nem értette, hogy kerül a csizma az asztalra. A könyv magyar címe s számos helyen a magyar szöveg is azt suggerálja ugyanis az olvasónak, hogy Meursault egy bűnös módon közönyös ember, nem pedig valaki, akitől a társadalom által minden egyes tagjától megkövetelt érzésvilág és konkrét érzések idegenek. A könyv eredeti francia címe *L'Étranger; Az Idegen*.¹

A *Nagyvilág* 2015. februári száma közli Ádám Péter és Kiss Kornélia új fordításának – most már *Az Idegen* a könyv címe – már elkészült részét, az első rész 1. és 2. fejezetét. A fordítók közölnek hozzá egy *Előszót* is, valamint Camus-nak a könyv amerikai kiadásához írott előszavát. Egyes helyeknél lábjegyzetben megadják Gyergyai Albert fordításának szövegét is. Ezt csupán azért említem, mert most már a könyvet magyarul olvasónak is módjában lesz érzékelni, hogy itt semmiképpen sincs közönyösségről szó. De ha a címtől nem engedjük megtéveszteni magunkat, akkor még a Gyergyai-féle fordítás alapján is világos: Meursault olyan valaki, aki csöppet sem közönyös, csak éppenséggel nem fogadja el a társadalom által megkövetelt és minden egyes tagjára ráerőszakolni kívánt érzelmi sémákat. A regény azzal kezdődik, hogy a marengói öregotthon értesíti Meursault-t, hogy addig ott élő anyja meghalt, ekkor és ekkor lesz a temetése. Meursault késedelem nélkül elindul Algírból Marengóba; mielőtt buszra száll, megebédel még; szokott helyén, Céleste-nél, ahol mindenki együtt érez vele; Céleste még mondja is: „Bizony, anya csak egy van.”² Ennek az egyetlen epizódnak, Meursault anyja temetésének kapcsán szeretném érzékeltetni: Meursault nem közönyös anyja halálát illetően sem; nem közönyös, hiszen szerette az anyját, s ezt Camus a regényben több helyen is világosan érzékelteti. Jóllehet egy pillanatig sem érzi, hogy neki vagy bárki másnak kötelessége lenne az anyját szeretni. De szerette az anyját, csak éppen a temetés előtt és alatt, valamint az azt követő időben nem úgy viselkedik, ahogy az szokás, ahogy az „normális”, ahogy azt egy rendes ember teszi, mert a társadalom azt követeli tőle. Nem tartja szükségesnek, hogy még egyszer megnézzze a koporsóban fekvő anyját, *horribile dictu* megissza a gondnok által felkínált tejeskávét anyja koporsója mellett, sőt némi habo-

zás után, mert felmerül benne, hogy ezt esetleg nem illik, rá is gyújt. Miért ne tené? „Most már úgyis mindegy.” Ami később még mindennél súlyosabban esik majd a latba: a temetés másodnapján kimegy fürödni a tengerre, ott összeakad hivatala volt titkárnőjével, Marie-val, s ez a találkozás szerelmi viszonyba torkollik. Amikor a tárgyaláson kihallgatják Marie-t, „az ügyész, aki közben egy iratcsomót lapozgatott, hirtelen azt kérdezte tőle, mióta tart a viszonyunk. Marie megmondta a dátumot. Az ügyész erre megjegyezte, csak úgy melleleg, közömbös arccal, hogy ez a dátum, egy nap különbséggel, anyám halálának napja.” Majd: „Az ügyész felemelkedett, s igen komolyan és olyan hangon, amelyet én valóban meghatottnak éreztem, felém irányított ujjal s lassan szótagolva így szólt: – Esküdt urak, ez az ember anyja halálának másnapján fürödni ment, viszonyt kezdett, s nevetni tudott egy komikus filmen. Egyéb mondanivalóm nincs. – Leült, még mindig nagy csendben. De akkor Marie hirtelen hangos zokogásban tört ki, kijelentette, hogy nem így volt, hogy más is történt és másképpen, hogy úgyszólván kényszerítették, ne azt mondja, amit gondol, hogy ő jól ismer engem, és hogy nem tettem semmi rosszat.”

A különbség Marie s még néhány más tisztességes s Meursault-val alapjában véve szolidáris tanú és maga Meursault között, hogy az előbbieket ugyan az igazat akarják mondani, de valamiképpen mégis engednek a kényszernek, ha arra akarják őket rávenni, hogy a konvencióknak megfelelően értelmezzék az eseményeket, míg Meursault-t, s ez itt a döntő, még az ügyvédje sem tudja rávenni, hogy olyat mondjon, amit nem tart igaznak. Meursault nem lázad a konvenciók ellen. Bizonyos esetekben még az is felmerül benne, hogy valamit az adott esetben nem illene mondania vagy cselekednie, de nem hajlandó semmit sem mondani vagy megtenni csupán csak azért, mert ezt így illik, mert ez a szokás. A tárgyaláson sem a maga igazáért, nem Az Igazságért harcol. De semmi olyat nem mond, amit nem tart igaznak. „Egyet biztosan állíthatok: persze, hogy jobb szerettem volna, ha anyám életben marad. De az ügyvéd elégedetlen volt. Azt mondta: – Ez nem elegendő. Gondolkodott. Kérdezte, nem mondhatnám-e, mondjuk, azt, hogy azon a napon uralkodtam természetes érzelmeimen. Azt feleltem: – Nem, mert nem igaz.” Igen fontos mondat. Mert még ha magát az igazságot Nietzsche szellemében pusztá metaforának tekintjük is, melyet el kell fogadnunk, hogy tájékozódni tudjunk a társadalomban – Marton Lilit idézem: „Nietzsche szavaival a társadalomban igaznak lenni annyi, mint a szokásos, elfogadott metaforákat használni, vagy morálisan megközelítve olyan kötelezettség, melyben mindenkinek egy szilárd konvenció szerint, általánosan kötelező stílusban kell hazudnia” –, nem igaz az, hogy ne fordulhatnánk szembe semmikor és semmilyen összefüggésben az általánosan kötelező igaz hazugságokkal. Nem lehet nem észrevenni Nietzsche fogalmazásának iróniáját. El kell tudnunk fogadni, hogy végül is nem tudhatjuk, mi *Az Igazság*. Csakhogy ebből nem következik, hogy minden állítás egyformán igaz. Igazság nincsen, de hazugság igenis van. Mert jóllehet lehetlenség mindenfajta konvenciót radikálisan elutasítani, ebből azonban távolról sem következik, hogy ha felismerjük bizonyos konvenciókról (kötelező igazságokról), hogy azok nem felelnek meg érzéseinknek, ne utasíthatnánk el ezeket az „igazságokat”. Persze aki ezt teszi, s minden pátosz nélkül³ ennek szellemében él, az idegen a társadalomban.

A regény számos további részletével is illusztrálni lehetne, miért idegen Meursault abban a világban, ahol az átlagos magatartást csupán csak konvenciók vezérlik. S miért idegen az ő számára ez a társadalom. De nem az a célom, hogy Meursault-t, az idegent és a Meursault számára idegen társadalmat elemezzem. Esszém nem Camus-ról, még csak nem is *Az Idegen*ről akar szólni. A célom az, hogy körüljárjam a kérdéseket, melyek esszém címét képezik: Mi egy idegen? És: ki lenne idegen? Ezt a két kérdést ebben a formában Jacques Derrida fogalmazta meg *Az ide-*

gen kérdése: az idegentől jött című előadássorozatában. Remélem, hogy az eddig mondottak világossá teszik – s hogy ez világossá legyen, ezért választottam kiindulásul Camus regényét –, hogy az idegenség nem két különböző, különböző nyelven beszélő, különböző módon élő stb. társadalom találkozásakor lép fel. Pontosabban nemcsak akkor lép fel.

Platón *A szofistában* s *Az államférfiben* is felléptet valakit, akinek nincs neve. Nincs neve, mert nem athéni. *Xénosz*, idegen.⁴ De ő is görögül beszél. Nem beszél tehát más nyelven, s mégis más nyelvet beszél. Valaki, „aki nem úgy beszél, mint a többiek, valaki, aki különös nyelvet beszél” – mondja róla Derrida. De ebben az előadásban a legizgalmasabb az, amit Derrida magáról Szókratészről mond. „Időnként Szókratész maga az idegen, Szókratész, aki kérdésével és iróniájával zavar (azaz a kérdésével, amit az »irónia« szó is ki akar fejezni), a maieutikus kérdés embere. Szókratész maga rendelkezik az idegen vonásaival, megjeleníti, alakítja, *játssza* az idegent, ami nem ő.”⁵ *Játssza*, és mégsem *játssza* – mondanám én. Mert pontosan érti, s használni is tudja azt a nyelvet, amelyen athéni polgártársai és bírái vádolják, és majd elítélik, mégis: „Kijelenti, hogy »idegen« a bírósági beszédben, a bírósági szószéken: nem képes a bírósági nyelvet beszélni, a jog, a vád, a védelem és a per retorikáját; nem rendelkezik a technikával, ő olyan, *mint* egy idegen.”⁶ Szókratész: „kérve kérlek, athéni férfiak: ha azt hallanátok, hogy ugyanolyan szavakkal védekezem, mint amilyennel a piacon, a pénzváltók asztalainál – ahol sokatok hallgatott már engem – vagy másutt szoktam beszélni, ne csodálkozzatok, ne is zajongjatok miatta. Mert így áll a dolog: most állok először törvényszék előtt, több mint hetven esztendőskoromban, és szörnyen idegen számomra az itt szokásos beszédmód. Így hát, mint ahogy ha történetesen valóban idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem, éppen úgy most is azzal a jogos, legalábbis nekem jogosnak tetsző kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmódomra.”⁷

Ezt az ironikus fejtegetést így vezeti be, így kezdi beszédét: „Hogyan hatott rátok athéni férfiak, vádlóim beszéde, nem tudom; én bizony magam is kis híján beléjük feledkeztem, olyan meggyőzően beszéltek. Ámbár igazat úgyszólván semmit nem mondtak.”⁸

Nos, akár akarom, akár nem, muszáj visszatérnem *Az Idegenhez*. Szókratészt úgy nagyjából 2400 éve ítélték halálra, Meursault-t, mondjuk, száz éve. Mindketten mintegy kiprovokálják az ítéletet. Csakhogy míg Szókratész pontosan tudja, mit tesz: tudatosan helyezi szembe vádlói meggyőző hazugságaival az igazságot, addig Meursault-nak fogalma sincsen semmiről. Csak azt mondja, amit gondol, érez. S mint már idéztem, nem hajlandó semmit sem mondani, amit nem gondol igaznak. Van *Az Idegennek* olyan értelmezője, aki szerint Meursault tudatosan áldozza fel magát, ha talán nem is az igazságért, hanem azért, mert nem tud megbékülni a világ hazug konvencionálisával. „...*L’homme obéit aux valeurs de l’authenticité et de la lucidité; et il se réalise dans le refus de mentir aux autres et plus encore de se mentir à soi-même. On le sait, Camus l’a souvent répété, c’est l’honneur de la vérité qui inspire Meursault, le conduit à accepter le sacrifice de sa vie, et fait de lui un aristocrate d’un nouveau style, le héros même de l’absurde.*”⁹ „*Il se refuse à jouer la comédie sociale.*”¹⁰ Nem vitatom, hogy Camus az abszurd hősét akarta megalkotni. Azonban valami sokkal emberibbet sikerült megírnia. Az abszurd embert, aki minden, csak nem hős, minden, csak nem arisztokrata, csupán zsigerileg képtelen a hazugságra, a konvenciók hazug világához való alkalmazkodásra, jóllehet soha nem gondolta végig a világot, s főleg nem akart soha öntudatosan szembehelyezkedni vele.

Szókratész és Meursault, mondjon Camus bármit is, nem hasonlítanak egymásra. Akkor sem, ha bírják képtelenek látni a különbséget. Mindkettőjüket – két különböző korban – erkölcsstelennek tartják. És egyiküket sem azért ítélik el, amit tettek, hanem azért, mert azok, akik: mások, nem olyanok, amilyenek lenni kell, IDEGENEK.

Camus egy kritikusa vagy értelmezője, nevezetesen René Girard írja a következőket: „*The world in which we live is one of perpetual judgement. It must be our Judeo-Christian heritage, still alive within us. We are not healthy pagans. We are not Jews, either, since we have no Law. But we are not real Christians since we keep judging.*”¹¹ Igen. Mindenkit megítélünk, aki nem olyan, amilyenek mi vagyunk, azaz amilyenek lenni kell. Mindenkit megítélünk, aki idegen. Mert idegen az, aki másmi-lyen. Másképp néz ki, mások a szokásai, más nyelven beszél, másképp érez, másképp ítél. De hát végül is miért nem tűrjük az idegent? Honnan a gyűlölet? Az, aki ugyanolyan, mint mi magunk vagyunk, akiről tudjuk, hogy egy adott helyzetben hogyan fog cselekedni és ítélni, éppen úgy ugyanis, ahogy mi magunk, aki ugyanúgy érez egy adott helyzetben, mint mi, ami már csak abból is kitűnik, hogy ugyanazt mondja, amit mi mondanánk, az ilyenek közössége biztonságot teremt a számunkra. Az ugyanolyanok között nem félünk, nem érhet közöttük meglepetés, vagy ha mégis, azonnal tudjuk, hogy az illető, aki meglepően viselkedik, meglepően beszél, csak álcázza magát ugyanolyannak, mint mi vagyunk; az nem való közénk. Az egyformák közössége biztonságot nyújt. S nem engedhetünk be magunk közé olyant vagy olyanokat, akik másfélék, akik idegenek. A liberális eszmék világa ijesztő tehát. Azt követeli tőlünk, hogy felebarátunknak, testvérünknek tekintsük a másmielyent is. S aki ezt követeli, az bizonyára jó okkal teszi ezt; már magával ezzel a követeléssel is elárulja, hogy ő sem közénk való, s célja bizonyára az, hogy a maga és a hasonzorú-ek uralmát teremtsen meg felettünk. Az egyneműekből álló nemzetállam megerem-tésére irányuló törekvés – amelynek mindeddig legeklatánsabb példája Hitler Néme-tországa – az átlagemberek közösségének biztonságát igyekszik megalapozni.

Az egyes ember persze nem mindig képes megbirkózni az idegennel. Gyűlöli, szeretné megsemmisíteni, legalábbis eltávolítani a közösségből és annak környékéről, a teljes leszámoláshoz azonban összefogásra van szükség, és olyan szervezetre, amely az idegent nemcsak megítélni tudja, hanem elítélni és megsemmisíteni is. Szókratészre, a bomlasztó athénire, aki bár athéni, mégis idegen, akit már sokan hal-lottak a piacon, a pénzváltók asztalainál beszélni, erre a furcsa emberre – most, hogy idéztem René Girard szövegét, vált számomra világossá, hogy Camus regényének cí-me angolul fejezi ki leginkább a szerző eszméit: *Meursault is a stranger*, egy különös, egy furcsa s ezért idegen ember – az athéni polgár gyanakodva tekint. Megítéli, de elítélni nem tudja. Elítélni csak a népgyűlés képes, amely, mint hatalmi szerv, bírósá-g is. Ahogy Meursault-t sem tudja elítélni sem az öregek otthonának igazgatója, sem hivatali főnöke, sem senki egyed, csakis a bíróság mint testület. Félelmetes az a világ, ahol az egyes embernek az idegennel szembeni gyanakvását, idegengyűlöletét az állítólag az általános akaratot képviselő állam magáévá teszi, ahelyett, hogy ma-gára vállalná az idegen, a másmielyen, a minden egyes akaratának képviseletét is. Tényleg félelmetes? Számomra az. Az átlagember számára azonban a liberális állam félelmetes, amely képviseli az idegent is. Ott az átlagember nem bízhat már semmi-ben; hiszen még az őbenne magában eleven másságtól is retteg.

■ JEGYZETEK

1. Nem vagyok irodalomtörténész, Camus-t irodalmi Nobel-díja dacára mindig filozófusnak tekintettem. A regényeit nem műalkotásokként, hanem filozófiai gondolatainak kvázi szócsöveként közelítettem meg. Hogy ebben igazam volt-e, van-e, nem igazán tudom. Ebbéli meggyőződésemben most, hogy írom ezt az esszét, mint-ha elbizonytalanodtam volna. Az a néhány értelmező szöveg, melyet elolvastam, ugyancsak különbözőké-pen értelmezi Az *Idegent*; vajon Camus tényleg nem akart mást, mint regényformában ábrázolni az abszurdot

illető filozófiai koncepcióját? Van olyan, aki az igazságszolgáltatás radikális abszurdításaként, van, aki társadalmunk közhelyekre épülő, azt az egyénre rákényszerítő „érzelmeinek” kritikájaként közeledik hozzá. – Határozottan nem szeretnék – nem is tudnék – áttekintést adni a regény irodalmáról. Két szöveget említenék, melyek fontosak a számomra. Az egyik a szöveg megírása idején még csak 12. osztályos lány remek évfolyamdolgozata (Marton Lili Anna: *L'Étranger. Camus-i abszurd*, Gödöllői Waldorf Gimnázium, 2010), a másik egy a *La revue des lettres modernes* Raymond Gay-Crosier által szerkesztett Albert Camus-sorozatában megjelent szöveg: Eduard Morot-Sir: *Actualité de L'Étranger*. Lettres Modernes, Paris, 1996.

2. Ez az új fordítás. Gyergyainál ez így hangzik: „Egy anyja van csak mindenkinek.” Bizonyára Ádám Péter és Kiss Kornélia fordítása a helyes; de nem is ez a lényeg. Az „anya csak egy van” rájátszik a közhelyre, amelyet persze a Móricka-vicc már régen kikezdett, éppen mint közhelyet.

3. Nem tudom nem megjegyezni, hogy azok, akik a konvencionális „igazságokkal” patetikusan más „igazságokat” állítanak szembe, azokat nem feltétlenül tekinti idegeneknek a társadalom.

4. Valamiért csak *A szofistában* szerepel az Idegen néven, *Az államférfiben* vendégnek hívják. A görög eredetiben azonban mindkettő *xénosz*.

5. Jacques Derrida: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*. Negyedik előadás. Ford. Boros János és Orbán Jolán. In: Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Csokonai, Debrecen, 2004. 13.

6. Uo. 14.

7. Platón: *Szókratész védőbeszéde*, ford. Devecseri Gábor, 17c–d, 18a.

8. Uo. 17a.

9. Eduard Morot-Sir: i.m. 14. „[Ez] az ember az *autenticitás* és a *világosság* értékeinek engedelmessé válik; és azáltal valószínűleg meg önmagát, hogy nem hajlandó másoknak, még kevésbé önmagának hazudni. Camus állítólag gyakran mondta, hogy Meursault-t az igazság tisztelete inspirálta; s az, hogy hajlandó volt feláldozni az életét, tette őt új stílusú arisztokratává, az abszurd valódi hőisévé.”

10. Uo. 16. „Nem hajlandó részt venni a társadalmi komédiában.”

11. René Girard: *Camus's Stranger Retried*. Johns Hopkins University, Baltimore Md., 1978. 81. „A világ, amelyben élünk, a folyamatos ítélkezés világa. Zsidó-keresztény örökségünk bizonyára még mindig eleven bennünk. Nem vagyunk egészséges pogányok. Nem vagyunk zsidók sem, mert nem él már bennünk a Törvény. De nem vagyunk igazi keresztények sem, mert mindig csak ítélünk, megítélünk.”



HELLER ÁGNES

AZ IDEGEN

Idegenként jövünk a világra. Társadalmi életre, beszédre vagyunk programozva, de nem egy bizonyos társadalomra, nem egy bizonyos nyelvre, nem egy bizonyos szokásrendszerre és kultúrára. Az egész világ, melybe a véletlen belevetett, ismeretlen és idegen számunkra. Meg kell tanulnunk velünk született képességeinket a körülvevő világ nyelvével, szokásaival, követelményeivel összeegyeztetni, meg kell tanulnunk a világot megérteni. Nehéz feladat, s sosem ér véget. Bizonyos határig mindig is idegenek maradunk, ezért is életszükségletünk a barátság, szerelem, szeretet.

A gyerek még megkérdezi: miért van ez így? Miért szabad ez, nem pedig az? Mi ennek az oka? Honnan jöttük, mik vagyunk, hová megyünk? De lassan a kérdésekre kapott válaszok maguktól értetődők lesznek. Így van, mert így van. Csak. Az egyes ember azonosul a világgal, a környezettel, melybe – véletlenül – beleszületett. Az ő világának szokásai a jók, az ő világának tudása az igaz, amit az ő világa helyesnek tart, az a helyes, egyedül az a helyes. Minden más tudás, szokás helytelen, hamis, rossz, gonosz. Ha a saját világom szokásaihoz, igazságaihoz tartom magamat, akkor elismernek, megdicsérnek, akkor jó vagyok, ha nem, akkor megszidnak, kiközösítenek, mert akkor rossz vagyok. Nehéz embernek lenni. Fontos biztonságban lenni.

Mások más tartanak igaznak, jónak, mások a szokásaik, más a hitük. Ők lesznek számunkra az idegenek. Félünk tőlük. Miért félünk tőlük? Mert ha más is lehet igaz, szép, jó, természetes, mint az, amit mi annak tartunk, akkor elveszítjük lábunk alól a talajt. Akkor már azt sem tudjuk, kik vagyunk.



**...tedd, amit
hagyományod diktál,
amíg a másik
szabadságát –
sem a mienket,
sem a tieid közül
senkiét – nem
korlátozod.**

Magunkkal azonosulunk, de mások nem azonosulnak velünk. Másként látnak bennünket, mint ahogy mi látjuk magunkat. Így van vele az egyes ember esetében is. Én is másnak látom magamat, mint mások engem látnak, s ők, a mások is másként látják magukat, mint mi őket.

Ez az antropológiai alapállás. Ebből az alapállásból vagy inkább gyökérből teljesen különböző kultúrák nőnek ki. Az a fő kérdés, hogy ki a „mi”, azaz hogy mitől tartozik egyvalaki „hozzánk”, s egy másik „hozzájuk”. Tehát az, amit manapság „identitásnak” neveznek.

Ha eltekintünk a dzsungelben hermetikusan elzárt törzsektől, egyetlen törzs, nemzetség, nép sem él elszigetelten. Mindenkinnek kapcsolata van az idegennel. Az idegenből lesz az ismerős. S anélkül is ismerőssé válik, hogy szokásrendszere megváltozna.

Mondjuk, „mi, fiúk” – „ti, lányok”. A fiú és a lány biológiailag különbözik egymástól. Ha van idegen, hát ők idegenek egymás számára. A több ezer éves történelemben (s legtöbb helyen mindmáig) más szokásokat kellett elsajátítania a fiúnak és a lánynak, más volt számukra illendő, a jó vagy rossz. A lányt (vagy asszonyt), aki megszegte a kötelező szabályokat, kiközösítették, megölték, mert elbizonytalanította a normák érvényességét, megfosztotta a világot, a nőket és a férfiakat „identitásuktól”, azaz a biztonságtól.

Ezek az idegenek (fiú és lány) azonban olyan idegenek, akiknek szükségük van egymásra mind biológiailag, mind szociálisan, mind személyesen is. Akik egymást, ahogy a Biblia szépen mondja, „megismerik”.

Törzsek kicserélik termékeiket. Szükségük van ehhez egy másik (idegen) törzsrre, ahogy annak is rájuk. S van valami közös a különbségben: árut cserélnek hasonló vagy azonos mércék alapján.

Törzsek, népek háborúskodnak. A háborúban szövetségeseikre van szükségük. A szövetségeseik idegenek, akik ismerőssé válnak. Az ellenséggel békét kötnek, ellenségből szövetségessé, mi több, barátta lesznek. Az indogermán politeista vallások istenei hasonlóak, így az egyik nevét könnyen lehet a másikkal helyettesíteni. A hódító szokásai gyakran vonzóknak tűnnek. A hellenizmus korában Ázsia és Afrika számos népe épített amfiteátrumokat és fürdőket férfiak számára.

Az otthon, az, ami otthonos, tehát a szűkebb vagy tágabb világ, melybe beleszülettünk, megmarad ugyan az intimitás világának, de az idegenek egyre inkább ismerőssé válnak.

Mindenkinnek számos „identitása” van, s ezek köre a történelem – legalábbis az ismert történelem – folyamán egyre inkább szélesedik. Az alapvető társadalmi identitás például a kölcsönös függőségi viszonyok rendszerében elfoglalt hellyel való azonosulás. Törzsfőnök – szemben a törzs tagjaival, az úr – szemben a szolgálóival. A személyi függőségen alapuló azonosság a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely adta azonosulássá bővül (főnemes, köznemes, polgár, jobbágy). Majd párhuzamosan vagy ezt követően egy néppel, nyelvvel, hellyel való azonosulás (toszán, kun, székely, sváb, bajor stb.) Megint párhuzamosan vagy ezt követően a világmagyarázattal, a vallással való azonosulás (pogány, keresztény, zsidó, protestáns, moszlim, hindu stb.). Később – legalábbis Európában – a nemzettel való azonosulás (francia, német, olasz, magyar stb.). S a felvilágosodásban megszületik az univerzális identitás is, az Ember.

Az egyetemes identitásnak látszólag kevés köze van az antropológiai alapálláshoz. Továbbra is egy konkrét világba születünk bele, továbbra is az anyanyelvet tanuljuk meg először, továbbra is környezetünk szokásait sajátítjuk el, s környezetünk hitvilágában osztozunk, s továbbra is szükségünk van egyes Másokra, míg ellenséges érzéseket táplálunk más Mások iránt.

Mégis van egy perdöntő különbség. A másokról, az idegenekről alkotott előzetes ítéletek előítéletekké válnak a szó pejoratív értelmében.

Mint ahogy ez az antropológiai „alapállásból” következik, nincs ember előítéletek nélkül, azaz nincs ember, aki ne ítélkezne olyan dolgokról, többek között olyan népekről, kultúrákról, melyekről nincs tapasztalata, s nincs birtokában ellenőrzött tudás sem. Mindannyian számtalan ítéletet kapunk készen környezetünktől, s ezt el is fogadjuk, amíg nincs okunk arra, hogy elutasítsuk. Ehhez még hozzátehetjük, hogy személyes tapasztalat sem változtat mindig az előzetes ítéleten, hiszen gyakran azt látjuk – még egy múzeumban is –, amit látni akarunk, vagy amit látni kelleme, s azt tapasztaljuk, aminek a tapasztalását elvártuk a tapasztalat előtt.

Ezek az átvett, nem ellenőrzött előzetes ítéletek lehetnek pozitívak és elítélők egyaránt. Ritkán szoktunk a pozitív előzetes ítéletekről mint előítéletekről beszélni, hacsak nem járnak együtt negatív előítéletekkel. Hogy melyek a negatív ellentétükkel együtt megszilárdult pozitív sztereotípiák, az – többek között – szokásrendszerek és ideológiák függvénye. Mint például „úriember”, „jó elvtárs”, „árja”, „a mi kutyánk kölyke”. Mondanom sem kell, hogy mindezek a sztereotípiák a „mi” kategóriájába tartoznak, míg ellentétük a „mások”, azaz a nem hozzánk tartozó, nem hozzánk való, az idegen, esetleg az ellenség.

Az előítéletek többnyire általánosítások, sztereotípiák, s az egyes emberekre is efféle általánosításokat alkalmazunk. Mondjuk, „a skót” zsigori, tehát ez a skót is zsigori. Mondjuk, „a szeretőt tartó asszonyok cédák”, tehát X egy céda. Az én gyerekkoromban sok kislányt figyelmeztettek arra, hogy ne játsszon utcagyerekekkel, bár máig sem tudom, hogy kik voltak azok az utcagyerekek. Felteszem, hogy nem voltak „úrigyerekek”.

Mikor beszélhetünk a másokról alkotott negatív sztereotípiák esetében előítéletről (megint a szó elutasító értelmében)? Ha megbélyegző, ha ellenérzésre vagy gyűlöletre motivál, ha rigid, azaz módosíthatatlan, ha minden tapasztalatnak, illetve ellenérvnek ellenáll. A legtipikusabb előítéletek faji, szexuális, nemzeti, vallási, társadalmi, kulturális előítéletek. Mindezeket az „idegennel” szemben táplálják; pontosabban szólva azzal, hogy megbélyegzik őket, válhatnak egyes embercsoportok, népek, vallások idegenné, s ezért – fiktíven – veszélyessé. Nem olyanok, mint mi, s ezzel elbizonytalanítják a mi identitásunkat. A homoszexuális férfit a heteroszexuális férfi ki akarja rekeszteni, a „buzit” gyűlöli, mert ő persze a „kemény tökű magyar fiú”, azaz ő helyesen él. A „sárga” és fekete „bőrű” ember sötét, veszélyes, primitív, barbár, nyakunkon a „sárga veszedelem” vagy az ázsiai menekülthorda, sokan vannak, félni kell tőlük. A cseléd kilopja a szemünket is, de hátunk mögött forradalomra készül, a zsidó más templomba jár, üzletel, italt árul, s ugyanakkor világalomra tör, a „pápista” a római tirannusnak engedelmeskedik, kedvéért elárulhatja a nemzetét. A legveszélyesebbek ezek és a hasonló előítéletek, ha olyanok ellen irányulnak, akik nem valahol a távoli világban vagy a történelmi múltban, hanem a megbélyegzők környezetében, a jelenben élnek, vagy felmerül a lehetősége annak, hogy ott éljenek. Tehát csak legyintünk egyet, ha azt halljuk, hogy az olaszok „macskaevők”, de cseppet sem legyinthetünk, ha az afgán menekülteket csepülik csak azért, mert más a bőrszínük, s mert, Isten ments, közénk akarnak települni.

Mikor antropológiai alapállásról beszéltem, feltételeztem, s joggal, hogy amennyiben mai szemmel visszatekintünk, mindig voltak előítéletek az idegennel szemben, többek között a mai értelemben is. Arisztotelész azt mondta, hogy a rabszolga beszélő szerszám. De felszabadított rabszolgák gyakran tanították uraik gyermekeit. A Biblia felszólít arra, hogy idegent ne sanyargassunk, mi több, arra is, hogy ne taroljuk le mezőink szélét, s hagyjunk az idegeneknek is, mivel mi is idegenek voltunk Egyiptom országában. De aki „idegen istenekben hisz”, az nem ismeri az igazságot (mert az egyetlen Isten az Igazság). Mégsem voltak ezek az ítéletek a mai

értelemben vett előítéletek. Csak akkor váltak azzá, amikor ellentétük vált értéké, tehát a felvilágosodástól kezdve, amikor megszületik az Ember értékfogalma, tehát az univerzalizálás. Amikor Kant azt mondhatja az erkölcsi törvényről, hogy „az emberiség bennünk”. Amikor Schiller megírja az Örömdát, melyben az egész emberiség átölelésére szólít fel, s ezt Beethoven meg is zenésíti.

Ettől kezdve hatalmas úr tátong az értékeszme között egyrészt s az antropológiai alapállás között másrészt. Ezt az ellentétet hivatott a modern világ így vagy amúgy áthidalni.

Mondhatják egyesek, nem kevés joggal, hogy az univerzalizmus egy kiméra vagy legalábbis a képmutatás csimborasszója. Talán sosem voltak az előítéletek, mindegyelőtt a rasszista és nacionalista előítéletek olyan hatásosak, sosem gyilkoltak meg annyi embert a nevükben, mint a 20. században. Mások azonban azt fogják ellenükre vetni, hogy éppen univerzális eszméink mércéjén mérve tűrhetetlen számunkra a népirtás, miközben a világirodalom genocídiummal kezdődik. Tróját elpusztítják, lakóit kardélre hányják, asszonyaikat megerőszakolják vagy eladják rabszolgának, s ezt költészetnek olvassuk, nem pedig borzalomnak. Nem is beszélve Karthágó sóval való behintéséről – akár igaz volt, akár nem, a rómaiak büszkélkedtek vele.

Mi változott meg az univerzalizmus hatására? Mindenekelőtt az, hogy az idegenre vonatkozó negatív ítéletek egyre inkább előítéleteknek minősülnek. Azaz már nem természetesek. Már nem mindenki fogadja el őket, már nem mindenki mondja, hogy ha így ítélkezünk, akkor helyesen gondolkozunk. Létezik alternatíva. Így például a népirtást nem erénynek, hanem bűnnek tarjuk, nem dicsekszünk vele, hanem igyekszünk eltitkolni. Vagy szemben régi hódítókkal – mint például Hódító Vilmos, aki büszkén nevezte magát hódítóknak – manapság a hódítók tagadják, hogy hódítónának; ők felszabadítanak. (Kivétel ma az iszlámizmus mint totalitárius ideológia az Iszlám Állam esetében.) Képmutatás? Persze többnyire az. De a képmutatás, mint tudjuk, a bűn főhajtsa az erény előtt. Nemcsak az a kérdés, hogy mi történik, hanem hogy milyen látszatnak akarunk megfelelni.

A globalizálódás, továbbá a világszervezetek megalakulása még inkább élére állította a kérdést. Az Egyesült Nemzetekben a Föld minden népe képviselve van. Az idegen nem tekinthető idegennek többé azért, mert más. Amennyiben mind egyformán emberek vagyunk, nem lehetünk egymásnak idegenek, különösen nem ellenségek, hanem mind „mások” vagyunk. S nem lehetünk biztosak abban, hogy a mi szokásaink jobbak, mint a másokéi, a mi hitünk igazabb, mint a másoké. Ha így van, s ezt így is értékeljük, nem fogunk az idegenekre negatív sztereotípiákat ragasztani, inkább kíváncsiak leszünk a mienktől eltérő kultúrájukra, szokásaikra, életformájukra, vallásukra.

Az antropológiai alapállás erősebbnek bizonyult.

Mindenekelőtt: a kultúrák többségének az univerzalizmus semmit sem jelent, kivéve a tudományban és a technikában. Bár minden állam, illetve kormány szignálta az emberi jogok deklarációját, ennek csak liberális demokráciákban van vagy lehet gyakorlati következménye. Így hát, mikor az univerzalizmus és antropológiai alapállás feszültségéről beszélünk, mindenekelőtt – ha nem is kizárólagosan – liberális demokráciákra gondolunk. Totalitárius államok és általában a diktatúrák lényegéhez tartozik ugyanis bizonyos idegenekkel való rémisztés s velük kapcsolatban a negatív sztereotípiák, a nemzeti, faji, népi, szexuális negatív előítéletek felhasználása. Hiába hangoztatják az univerzális kultúra képviselői, hogy nincsenek zsigeri idegenek, hogy csak másság van, s a mások nem rosszabbak, csak mások, süket fülekre találnak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ugyanott és ugyanúgy, mint a korábbi időkben.

Ha a liberális demokráciákra vagy hasonló államberendezésekre korlátozzuk magunkat, akkor még egy újabb problémába ütközünk. Teljesen más a „mátság” megítélése, ha a „mások” közöttünk élnek, vagy közöttünk akarnak lakni, vagy ha ott él-

nek, ahol megszülettek. Az utóbbi esetben az univerzális eszmék örökösei „másságról” beszélnek, nem idegenekről. Inkább kíváncsiak az ő szokásaiktól eltérő szokásokra, életformákra, mint hogy elretentő példaként említenék. Ma már Kínának több kíváncsi látogatója van, mint bármikor, Fekete-Afrika divatba jött, ahogy a buddhizmus, a jóga vagy a Krisna-hit is. S a kiállítótermekben, koncerteken már nem nagyon van „mi”, illetve „ők”.

De teljesen más a helyzet, ha a „más” közöttünk él. Akkor nem szűnik meg idegen lenni, avagy „másból” idegenné válik. Az ősi elvárás, hogy „otthon” mindenki ugyanúgy éljen, ugyanazt tartsa jónak, ugyanúgy viselkedjen, fellazult ugyan, de el nem tűnt.

A nemzetállamokban (azaz lényegében a mai Európában) ezek az ősi elvárások jóval erősebbek, mint az Újvilágban. A mai Európáról beszélek, mivel a tegnapi Európa nem állt nemzetállamokból, különböző népek éltek egy birodalom, illetve államiság keretein belül, s nem beszéltek okvetlenül egy nyelvet. De minthogy Európában a nemzetállamiság alig később jelent meg, mint az univerzalitás eszméje, az összeegyeztethetőség nehézségei itt a legnyilvánvalóbbak. Hogy csak a legkézenfekvőbb példát említem: a modern antiszemizmus (ami nem azonos a korábbi keresztény antijudaizmussal) a zsidók politikai emancipációjával egyidejűleg keletkezett, erősödött, és az európai zsidóság kipusztításával végződött. A két nagy háborút a nemzetállamok kezdeményezték, s a nemzetállamok áldozata lett mintegy hatvanmillió európai ember. Európa egy következtetést le is vont mindebből: az európai demokráciák nem fogják egymás nemzetét idegenként, ellenségként megbélyegezni, s így nem is fognak egymás ellen háborút viselni. Lassan-lassan megszűnünk idegenek lenni egymás számára. Már nem kapjuk fel a fejünket, ha valaki nem a mi anyanyelvünkön beszél, s nemcsak hogy megbarátkozunk más népek főztjével, hanem még kultiváljuk is azt. Azaz a másik európai megszűnik az idegen szerepét betölteni. Már nem idegen a németnek a francia, s újra nem idegen a magyarnak a szlovák. Az idegen szerepét Európában az ázsiai és afrikai bevándorlók vették át. Tőlük féltik az európaiak otthonukat, otthonosságukat, vallásaikat, szokásaikat, életformájukat.

Hadd térjek vissza a kezdetekhez: mindannyian idegenként jöttünk a világra, abba az egyedi világba, melybe véletlenül beleszülettünk. De hadd menjek egy lépéssel tovább. Minden nép véletlenül lakik ott, ahol lakik. Minden nép valahonnan máshonnan költözött oda, ahol lakik. Minden nép számos különböző nép génjeit hordozza. Egy nép éppen úgy idővel „kialakul”, ahogy egy ember idővel „kialakul”. Szokásai változnak, vallása változik, életformája módosul. Identitását történeteik képviselik, azaz kulturális emlékezete. De a nép, illetve a nemzet kulturális emlékezete (a vallásokéval szemben) is változó, s ezzel identitása is az.

Tehát miért idegen a bevándorló? Vagy a menekült? Mitől idegen?

Három tényezőt sorolhatnék fel.

Az egyiket nem vallják be, mert ezt nem illik bevallani: rasszizmus. Európa legalább két évszázadon át a „fehér ember” otthonának vallotta önmagát szemben a gyarmatok „színes” lakosságával. Európa mintegy két évszázadig a fehér ember felsőbbrendűségének mítoszában élt. (Az árja a „fehér ember” radikalizált változata.) A bevándorlók pedig többnyire „színesek”, tehát nem európaiak, idegenek.

A másodikat bevallják és vallják. Európa a „keresztény Európa”. Aki nem keresztény Európában, az idegen, Európa-idegen. A zsidó és a muszlim nem való Európába. Mivel mára kevés zsidó maradt Európában, ez most már a muszlimokra vonatkozik.

A harmadikra még nagyobb súlyt helyeznek. Európa „progresszív”. A modern világ Európában született. Igaz, ami a tudományt és a technikát illeti, ma az egész világ modern, de nem életformájában az. A „progresszívnek” Európában más értelme (is) van. Az emberek közötti viszonyok alakulására is vonatkozik, s mindenkifelett a szabadságra, annak formáira. Az európai ember szabadságpárti, „egyenlőségpárti”, legalábbis elvben. Az idegen nem az.

Azoknak, akik ezt bizonygatják, gyorsan el kell felejteniük a 20. század Európáját, az itt született totális államokat, az Európa népei által támogatott diktatúrákat, a rasszizmust, nacionalizmust és sovinizmust Európa 19. és 20. századi történelmében. Ugyanakkor hivatkozhatnak valós eredményekre is. Először szilárdulnak meg ekkor Európa történetében a liberális demokráciák, először értékelik és gyakorolják a szabadságjogokat a honpolgárok, s először próbálják jogilag és gyakorlatilag korrigálni a nők évezredes elnyomásának hagyományát. Először veszik komolyan a gyermekek jogait is.

Nem lehet pontosan tudni, hogy a három tényező közül (fehér ember, keresztény, demokratikus polgár) melyik milyen arányban járul hozzá a bevándorlókkal szembeni ellenérzéshez, gyanakváshoz, elutasításhoz. Hogy amikor az európai értékek védelméről beszélnek, vajon melyikre gondolnak. Továbbá hogy Európa népei miért nem képesek reprodukálni népességüket. Hogyan lehetséges, hogy pillanatnyilag összesen két demokrácia van a világon, mely természetes szaporulattal reprodukálja magát, mi több, növeli lakosainak számát. Egyik sincs Európában.

Európának tehát szüksége van az idegenekre. Ha meg is maradnak idegeneknek, a probléma mélyülni fog, ha idegenből „másokká” lesznek, akkor megszűnik létezni mint probléma.

Eddigi tapasztalatok szerint az európai nemzetállamok nehezen vagy sehogy sem tudják a „idegeneket” integrálni. Asszimilációt követelnek tőlük, tehát azt, hogy a befogadó ország nyelvét beszéljék, csak annak a kultúráját gyakorolják, szokásait szőröstül-bőröstül átvegyék, másságukat eltüntessék. Azaz hogy láthatatlanná váljanak, beolvadjanak. Vagy tűnjenek el. Azonban az „idegenek” sem idegenek maguk között, nekik azok idegenek, akiknek körében kénytelenek élni, azok fenyegetik őket hagyományaikban, szokásaikban. Az asszimiláció nem lehet teljesen sikeres, mindig követi a disszimiláció.

Európával szemben az Újvilág (mivel nem nemzetállamok alkotják) igen jól tud integrálni, s cseppet sem követel asszimilációt. Nemrég hárommillió illegális emigránst legalizáltak az Egyesült Államokban. Ezek a most már legális bevándorlók amerikai zászlót lobogtatva tüntettek boldogan számtalan város utcáin. Ők amerikai hazafiak. Míg sajnos számtalan franciául beszélő, francia állampolgárságú bevándorló gyűlöli Franciaországot.

A múltat nem lehet negligálni, mert az emberek zsigereiben él. Az európai nemzetállamok azért nem tudnak sikeresen integrálni, mert lakosaikban él az elkülönülés, gyanakvás, elutasítás két évszázados szelleme. Szellemeket nem lehet furkósbottal kiűzni, de lassan elaltatni: talán. Egyelőre az óra mutatója mintha visszafelé haladna. Európa félti önmagát az idegenektől. Ha még sokáig félti önmagát, el fogja veszejteni önmagát. Mit mondhatunk a magát kereszténynek valló Európáról, ha az hátat fordít a menekülteknek, nem hagy mezeje szélén termést az idegennek, nem fogadja be az üldözött vándort, aki talán nem más, mint Isten angyala? Mit mondjunk a szabadságszerető európaiakról, akik már az iskolában tudták, hogy minden ember egyenlően szabadnak született, de magukat többre tartják mindenki másnál? S mit tartunk a kulturált európaiakról, akik ügyesen felmondják Hamlet szavait, hogy a másikkal nem a másik érdemei szerint, hanem saját méltóságunk szerint kell bánunk, amikor méltóságukon alul bánnak vele?

Nem kell az idegent szeretni, nem is kell – ha nem tudjuk – megérteni. De saját méltóságunk követeli, hogy szabadon született emberként tiszteljük másságukat. Szabadságszeretetünk pedig azt követeli, hogy így szólítsuk meg őket: „tedd, amit hagyományod diktál, amíg a másik szabadságát – sem a mienket, sem a tieid közül senkiét – nem korlátozod.”

Ez a mondat a legjobb értelemben vett európai mondat.

CSEPELI GYÖRGY

AZ ELIDEGENEDÉS KÉT SÍKJA

Heidegger szerint „a világban-benne-lét tisztázása megmutatta, hogy pusztá szubjektum világ nélkül közvetlenül »nincs«, és soha nincs adva. És így végül éppoly kevésbé van adva közvetlenül egy elszigetelt én a mások nélkül. Ha azonban a világban-benne-létben a »mások« is már mindenkor jelen vannak, ennek a fenomenális megállapításnak sem szabad bennünket oly módon félrevezetnie, hogy az így »adott« ontológiai struktúráját magától értetődőnek és vizsgálatra nem szorulónak tekintsük.”¹

Ha az útmutatást követve nem tartjuk magától értetődőnek az „adott ontológiai struktúrát”, az „én” és „mások” viszonya vizsgálatra szorul. A vizsgálat eredménye nem lehet más, mint annak megállapítása, hogy a viszony nem egynemű: egyik végpontja a teljes közvetlenség, s másik végpontja teljes idegenség. A kérdés csak az, hogy honnan induljunk.

Az egyik lehetséges kiindulópont a közvetlenséget az emberek egymás közötti kapcsolatait szervező erejének tekinti, amivel szemben ott áll az idegenség rettenete. Marx innen közelít az emberi kapcsolatokhoz, amikor kijelenti, hogy „egyáltalán az a tétel, hogy az embertől elidegenült a nembeli lény, annyit jelent, hogy az egyik ember elidegenült a másiktól, mint ahogy mindegyikük az emberi lényegtől”.²

Az „emberi lényeg” eszerint abszolút pozitív érték, az el nem idegenülés terrénuma, ahol a pusztá szubjektum oly mértékben egybeesik mások szubjektumával, hogy az adott ontológiai struktúra magától értetődő és további vizsgálatra nem szoruló lesz. A közvetlen egymásra utaltság



...az elidegenedés lehetetlen, mivel az ember alapállapota [...] nem a közvetlenség és az ismerőség, hanem a „hátborzongató idegenség”, melynek tápláló ereje a Semmi és a Sehöl.

legfőbb jóként jelenik meg, ahol a szeretet, az egyetértés, a teljes megértés és harmónia uralkodik. Nincs társadalmi egyenlőtlenség, nincs verseny, harc, csak együttműködés és annyi egyenlőtlenség, amennyit a természet teremt és megenged. Rousseau Hobbes-szal vitatkozva azt állítja, hogy az az ember természeti állapota, melyben az egyes ember önfenntartási törekvése a legkevésbé árt a többiek önfenntartási törekvésének, s következésképpen „ez az állapot a legkedvezőbb a béke s a legmegfelelőbb az emberi nem számára”.³ Ez az idealizált békeállapot azonban a mindenkori jelenben nincs, legfeljebb lehetett. Mint program egyben agresszív diktátum az én számára, akinek feladata lesz az elidegenedettségek leküzdése.

A feladat paradoxona, hogy az elidegenedettnek nyilvánított én nem érzi elidegenedettnek magát, ami az elidegenedetség legfőbb bizonyítéka is lesz egyben. Az elidegenedett ember nem tud állapotáról, melynek tudatosítása a felszabadító tudás birtokosának feladata. Az elidegenedéstől való megszabadulás programjának megfogalmazója az ontológiai struktúrán kívül állva adja fel a leckét, melynek teljesítésére nincs más mód, mint a pszichológiai vagy fizikai intervenció.

A külső ágens által megismerhetővé tett, egyébként idegen „emberi lényeg” megismerése révén beígért kollektív felszabadulás analógiája a „tudattalan” megismerése, melynek hiányában a tudattalant a mindennapi életvezetést megnehezítő vagy ellehetetlenítő patológiák által gyötört én idegenként hordozza magában. A megoldás ebben az esetben is a külső intervenció, melynek ágense ebben az esetben nem a forradalmár, hanem a pszichiáter.

Az én azonban nem pattan elő a Semmiből teljes vértetben, mint Pallasz Athéné né Zeusz fejből. Mások nélkül az én nem lenne képes a jelenlét jogának kivívására, ugyanakkor testi érzékeiben csak maga van, elszigetelve nemcsak másoktól, hanem önmagától is, hiszen még nincs készen. Az én idegenként indul a mások közé, akik létüket maguk is idegenként kezdték, s idegenként végzik.

Heideggernek igaza van, amikor azt mondja, hogy mások nélkül kevésbé van adva közvetlenül egy elszigetelt én, abból azonban nem következik, hogy az én eleve elszigetetlenül lép be a másokkal együtt való életbe. Éppen ellenkezőleg. Az énnel le kell küzdenie idegenségét, mely a másokkal való együttlét világába belépve eltölti és szorongatja. Mindenki idegen, aki az időben él, mivel az idő érkezés szerint vág rendet a világba, melyben a lakók az érkezés ideje szerint különböznek. Az előbb jövők számára idegenek a később jöttek, s akik később jöttek, azoknak idegenek az előbb érkezettek.

„Ahonnan a dolgok keletkezésüket veszik, oda is kell hogy elmúljanak, a szükségyszerűség szerint: jóvátételt kell ugyanis fizetniük, és meg kell ítéltetniük igazságtalanságuk miatt, az idő rendje szerint.”⁴ Ha nem kozmológiai, hanem antropológiai kijelentésként olvassuk Anaximandroszt, akkor Nietzschevel kell egyetértünk, aki szerint misztikus sötétség árad ezekből a sorokból, melyek az emberek születése és halála közötti időszakot mint a pusztaság létezésük okán és jogán adott idegenség tapasztalatát sugallják.

A szülő-gyermek viszony megjelenítései a görög mitológiában a mindenekelőtt egyedül érkező szubjektum és a már ott lévő szubjektumok közötti megértésnek a gyilkosságig fajuló lehetetlenségét mutatják, melynek nemzedékek közötti örök mintájától sem a szülők, sem gyermekeik nem tudnak s nem is akarnak szabadulni. A kriminológiai adatok azt mutatják, hogy a befejezett gyilkosságok több mint fele ma is a családban, gyermekek és szülei között fordul elő. Még ha ezeknek a gyilkosságoknak a száma nem is nagy, előfordulásuk pusztaság ténye, az igazságszolgáltatás és a pszichiátria tanácstalansága, a közvéleményben vert visszhang nagysága azt mutatja, hogy Kronosz örökségének misztikus sötétsége a modern társadalomból sem tűnt el. Az idegenség éppen ott a legelevenebb, ahol a köztudomás szerint a legkevésbé kellene lennie.⁵

A nemi meghatározottság, mielőtt kinyitná, bezárja a férfit és a nőt a nemük által adott másik test felé vezető úton, mely inkább labirintus, semmint egyenes vonalú. A konvencionális heteroszexuális út csak egyike a lehetőségeknek. A labirintus elágazásai mind egy-egy lehetséges nemi irányultság felé vezetnek, melyek egyike sem eltévelyedés. Mindegyik út végén ott egy Másik, aki azonban nem feltétlenül az, akit a labirintusba tévedt én keres.⁶ Soha senki nem lehet biztonságban afelől, hogy kit talál a labirintusban, melyben ugyanaz a misztikus sötétség uralkodik, mint a nemzedéki kategóriák tagjai/rabjai között.⁷

A pusztaságból kitörni kényszerült szubjektum sehol nem ütközik akkora akadályokba, mint amikor Másikként kerül szembe azzal, akit maga is Másiknak tapasztal. A fal, mely elválasztja őket, ez esetben nélkülöz mindent, ami természetből adottnak tartható. Nem az idő, nem a tér, nem a test, hanem azok konstruált mintázatai hozzák létre a valóságot, melyben az idegenség uralkodik. A sajátnak tudott valóság ismerőssége káprázat, melyet a Másik valóságának mint alternatívának a rettenete hoz létre, egyébként kölcsönösen.

Ontológiailag nincs elidegenedés, mert mindenki idegenként lép a világba, melybe belenőve mások rokona, ismerőse, barátja, szeretője lehet. Az elidegenedés az idegenség ontológiai struktúrájának tarthatatlanságára adott fenomenológiai reakció reakciója, melynek nincsenek primordiális tartalékai.

Az „elidegenedés” kifejezés mozgósító ereje az „idegenség” és rokonai, a „félelem”, a „szorongás” negatív érzéseiből táplálkozik, azt a hamis látszatot keltve, mint ha azok okozatok és nem okok lennének. Ebben az értelemben mondható, hogy az elidegenedés lehetetlen, mivel az ember alapállapota, mint arra már utaltunk, nem a közvetlenség és az ismerőség, hanem a „hátborzongató idegenség”, melynek tápláló ereje a Semmi és a Sehol. Innen tör előre az én a mások felé vezető útján, mely végén persze a Semmi és a Sehol áll.

Ezt a véget felejtendő jönnek létre az ismerőség struktúrái, mindenekelőtt a barátság és a szerelem, majd koncentrikusan távolodó kollektív körökben az otthonosság, a lenni-tudás, melyben a szubjektum nyugodt és nyitott.

Ez a nyugodt és nyitott jelenvalólét azonban, ha létre is jön (s nem mindig s nem mindenki esetében jön létre), alapjában sérülékeny, mert jóllehet mozdulatlanok éljük meg, valójában mozog. Mint Heidegger írja, „ebben a megnyugodott, mindent »megértő« magát-mindennel-összevetésben a jelenvalólét egy olyan elidegenedés felé sodródik, melyben legsajátabb lenni-tudása elrejtőzik előle. A hanyatló világban benne-lét mint kísértő megnyugtató, egyúttal elidegenítő is.”⁸

A fenomenológiai ismerőségbe betörő idegenség messzemenően alkalmas arra, hogy felkeltse a szorongás, az elmúlás fájalmát, szimulálja az eredeti idegenséget, s ezáltal parazitájává váljon annak. A reaktív elidegenedés a már egyszer megszerzett ismerőségtől megfosztva a szubjektumot saját idejéből zárja ki, örvényt nyit, melyben az én elveszíti képességét, hogy benne maradjon a mások ottlétével együtt adott világban.

Az örület, a kábulat, az álomból való fel nem ébredés, a magány, a féltékenységek, a sértődés, a bizalmatlanság és gyanakvás mind idegen állapot, melyek fájdalma az el nem ért, de egyszer látott partok látványából táplálkozik. Az agresszió, ha befelé fordul, kiűzi a sebzett ént a világból, öngyilkosságba fordítja mindazt a keserűséget, ami a lenni-tudást ellentétébe fordítja.

A kifelé forduló agresszió másokat, ártatlanokat húz magával a bűn örvényeibe.

Az ontológiai idegenség és a fenomenológiai idegenség nem azonos. Az ontológiai idegenség a lét alapja és kihívása. Mindenkinél rá kell lépnie az útra, melyen a születés pillanatában sokan vannak, s a feladat az ottlét megtalálása a többiek között. Ilyen értelemben az elidegenedés lehetetlen, hiszen az út az idegenségből az ismerőségbe vezet. Ez az adott élet.

Az élet adottságát azonban nem tekinthetjük oly mértékig magától értetődőnek, hogy kitérjünk az adottságon belül kínálkozó lehetőségek vizsgálata elől, mely azt mutatja, hogy az ismerőség ingoványos alapokra épül. Ebben az összefüggésben utaltunk már az idő, a nem, a másság különböző elképzelései által táplált félelmekre és szorongásokra.

Az elidegenedés ontológiai lehetetlensége előfeltétele az elidegenedés fenomenológiai lehetőségének, mely befészkel magát a tudatba, önmagát beteljesítő jóslatként kísérti az ottlét magától értetődésében adott életet.

Az elidegenedés mint szó ezáltal válik a társadalomkritika fegyverévé, azt sejtetvén, hogy az idegenség nem a mindennapi élet emberét fenyegető tapasztalat, hanem az emberi lét regressziója, mely forradalmi progresszió révén leküzdhető. Az ideológiai síkra vitt elidegenedésproblematika azt a látszatot kelti, mintha lenne olyan emberi állapot, melyre a mindennapi ember létével adott módon együtt jár, egyébként fájdalmas, kínzó és kellemetlen állapotok ontológiai kényszer folytán nem lennének jellemzőek, sőt mit több, ez a tökéletes állapot megteremthető, elérhető. Akarat, erő, tömeg kell mindössze, s a vágyból valóság lesz.

Az elidegenedés visszafordításának ideologikus ígérete kétféle kollektivizáló absztrakció jegyében fogalmazódhat meg. Ha az osztálynélküliség áll a középpontban, akkor az el nem idegenült ember lényege a társadalmi egyenlőtlenségektől való megszabadulásban fejeződik ki. Ha a népi-faji tisztaság áll a középpontban, akkor az el nem idegenült ember lényege a vérségi elkeveredéstől mentesen létrejött ember kitenyésztése.

Mindkét ideológia lehetetlenre épít, s lehetetlent ígér. A csábítás trükkje egy kitalált, megvalósíthatatlan, ámde rendkívül vonzó emberi lényegre való hivatkozás, mely az oly sok tényleges szenvedést okozó fenomenológiai elidegenedés kiküszöbölhetőségének lehetőségét rejti magában. A zászló alá minden megszomorított és megázott odaállhat, s a tapasztalat azt mutatja, hogy oda is áll, mivel a közösségekben a lelki elnyomorodás jobban elviselhető, mint egyedül.

Harmadik lehetőség a vallás, mely a halál utáni élet örökkévaló idejére ígéri az idegenségtől való megszabadulást, a bűnöktől való megtisztulást, bár csak azoknak, akik nem játszották el életükben a megigazulás esélyét. A bűnösök útja a pokolba vezet.

Az elidegenedést ott kell megérteni, ahol mint tapasztalat ténylegesen megszületik. Az elidegenedés nem az ontológiailag adott rendszer nemkívánatos, ám eliminálható állapota, hanem az életvilág jelensége, mellyel nem jelszavak segítségével, hanem gyógyító, segítő, individualizáló kommunikációval kell felvenni a harcot.

Csak az válhat idegenné, aki már egyszer megküzdött a maga primordiális idegenségével, kiküzdötte magát a Semmi és Sehol misztikus sötétjéből. Aki alatt megnyílik az idegenség örvénye, annak segíteni kell, hogy segíthessen magán, de nem helyette, hanem vele kell cselekedjünk.

Ha idegenként élünk a világban, ha szemünk bizalmatlanul, szeretetlenül, gyakran és rosszindulatúan tekint másokra, ráadásul mások ránk irányuló tekintete sem ígér semmi jót számunkra, akkor az történik, hogy a nemlét üzen és fenyeget, vagy inkább az a helyzet, hogy zavarjelzést kapunk, figyelmeztetést, hogy ideje jött el a változtatásnak.

Az Osztrák–Magyar Monarchia egyik határszéli kisvárosában, Goriziában élt zsidó asszimiláns Carlo Michelstaedter első és egyetlen művében (*A meggyőződés és a retorika*) zseniálisan megsejtette az idegenség kettős természetét, megkülönböztetve a „meggyőződést” és a „retorikát”. A meggyőződés az idegenségből az önismeret biztonságába emelkedett ember sajátja, aki ha gyáva, gyenge, önmaga elől menekülő, akkor a retorika álságos szavai mögé bújva idegenként fél és retteg mindenkítől, akinek életét és sorsát a meggyőződés hitelesíti. Michelstaedter nem tudott a meggyő-

zódás paradigmája szerint élni, ahhoz azonban túl sokat tudott a meggyőződésről, hogy hagyja magát elcsábítani a retorika által. Anyjával konfliktusba keveredett, de nem lett belőle igazi Oresztész. Öngyilkos lett, mielőtt elkövethette volna az oresztészi tettet.

Az ontológiai idegenség az embert az ismerősség felé hajtja, mely sosem lehet teljes. Az ismerősség látszatait szüntelen áttöri az idegenség, mely mint tapasztalat sosem azonos a teljes, a végső, a kezdettől fogva létező idegenséggel, ahonnan az én jön, és amerre tart. A fenomenológiai idegenség tapasztalatának forrása a kiismerhetetlenség, az előreláthatatlanság, a rend hiánya, melyet a modern vezetéstudomány a változékonyság, bizonytalanság, komplexitás és kétértelműség tünetcsoportjaként ír le. Ezek a tünetek mind alkalmazkodásra, azaz változtatásra szólítanak fel. A változtatásra való felszólítást azonban meg kell érteni. Michelstaedter sorsa arra figyelmeztet, hogy nem küldhetjük vissza a felszólítást azzal, hogy a „címzett ismeretlen”, hiszen a küldő és a címzett ugyanaz.

A változtatás esélytelen, ha a változtatás programja az „emberi” vagy egyéb általánosság nevében fogalmazódik meg. Csak az egyén más egyénnel való együttlétében lehet képes arra, hogy szembenézzen a változékonyság, a bizonytalanság, a komplexitás és a kétértelműség képében mutatkozó idegenséggel, s megpróbálja azt az ismerősség és érthetőség mintáival kiváltani. Ebben nem lehet más szövetségese, mint a másik egyén, akinek ugyanazt ajánlja fel, mint amit tőle kér.

Aki erre nem képes, az magára marad az idegenség démonaival, melyek soha nem létezett közösségek, emberinek mondott lényegi állapotok menedékei felé hajtják, melyekről mindig kiderül, hogy nem óvnak, hanem pusztítanak, s nem a szeretetet, hanem a gyűlölet fészkei.

A fenomenológiai elidegenedést kollektív szinten a hatalom tartja fenn, mely a maga szája íze szerint alakítva a kognitív struktúrákat az emberi világon kívül tart embereket, akik elvesztik a jelenléthez való jogukat, s csak mint tárgyak, megoldandó, zavaró „problémák” tűnnek fel az emberi világon belül maradtak szemében. Az elnyomó, kirekesztő, elidegenítő kognitív struktúrák ellen vívott harc fegyvere a felháborodás és a szolidaritás, mely mindenkinek esélyt ad arra, hogy az idegenségből az ismerősségbe lépjen.

■ JEGYZETEK

1. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Bp., 1989. 244.
2. Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. II. kiadás. Kossuth, Bp., 1970. 51.
3. Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. In: Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Vál., utószó és jegyz. Ludassy Mária. Európa, Bp., 1978. 109.
4. Anaximandrosz, idézi Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. In: Uő: *Ijjúkori görög tárgyi írások*. Európa, Bp., 1988. 73.
5. Bíró Judit – Csepeli György: *A szülőgyilkosságok történeti, kulturális és társadalomlélektani elemzése*. In: Víg Dávid (szerk.): *A globalizáció kihívásai – kriminálpolitikai válaszok*. Magyar Kriminológiai Társaság, Bp., 2010. 125–140.
6. Csehly Zoltán: *Szodoma és környéke. Homoszocialitás, barátságretorika és queer irányultságok a magyar költészetben*. Kalligram, Pozsony, 2014.
7. Uo.
8. Martin Heidegger: i.m. 329.

KÁNTOR LAJOS

HONNAN INDULJUNK?

Másság, erdélyi nézet, Szabédi-paradigmával



**...miért ne vállalhatnánk
mi is, itt élő magyarok,
a magunk stressz-száz-
alékát? Miért kellene
minket mindenképpen
kimenteni
(a konglomerát)
20 Erdélyből, Romániából?**

■ Szóval honnan induljunk, mármint az „idegen”, (alternatív kifejezéssel vagy szelídebb szóval?) a „más” – és ellentétpárjaik, az otthonos, a saját vagy (a számomra legrealisabb) a „lenni-tudás” megközelítése, megértése-megfejtése érdekében? Az természetes, hogy a filozófusok, a társadalomtudósok tanulmányaikban Heideggerhez, Kierkegaardhoz, Hegelhez, Kanthoz, Camus-höz, Rousseau-hoz, Szókratészhez, Platónhoz vagy a Bibliához nyúlnak vissza. A *Korunk*-olvasók többsége viszont, feltételezésem szerint, inkább a maga életéből, életkörülményeiből, mindennapi tapasztalataiból indul ki – amihez természetesen a mindannyiunkba behatoló, jobb esetben tudásvágyat, gyakrabban stresszt indukáló média, főként a televízió járul hozzá. Persze aki hajlandó nehéz filozofikus szövegek mélyére hatolni, ezúttal folyóiratunk felkért jeles munkatársainak okfejtését figyelmesen végigkövetni, fel fogja ismerni, hogy egy ilyen Heidegger-mondatban tulajdonképp a jelenünkről van szó: „...a világban-benne-létben a »mások« is már mindenkor jelen vannak...” Mint ahogy a híres, sokat idézett Szent István-i intelem sem lehet „idegen”, távoli tőlünk, amikor a befogadó ország erős voltára utal.

A helyzetek azonban változnak, az új kihívások új, érdemi válaszok és tettek megszületését teszik szükségessé.

Nem feladatom, nem tisztem a *Korunk* 2015. szeptemberi filozófia-számának tanulmányait minősíteni vagy akár bevezetni, de arra talán vállalkozhatom, hogy az első (szerkesztőségi) olvasók egyikeként néhány erdélyi-romániai gondolatot közelítsek hozzájuk. Csepeli György, Vajda Mihály, Heller Ágnes írásaiból tallózva emelek ki né-

hány kulcsszót, helyzet-értékelést, amelyek a *Korunk* közvetlen környezetében nagyon időszerűként hatnak. (Bizonyos vagyok, nem csupán rám.) Például: *az én idegenként indul a mások közé; az ennek le kell küzdenie idegenségét, mely a másokkal való együttlét világába belépve eltölti és szorongatja; az előbb jövők számára idegenek a később jöttek, s akik később jöttek, azoknak idegenek az előbb érkezettek; a zászló alá minden megszorított és megalázott odaállhat; az elnyomó, kirekesztő, elidegenítő kognitív struktúrák ellen vívott harc fegyvere a felháborodás és a szolidaritás, mely mindenkinek esélyt ad arra, hogy az idegenségből az ismerősségre lépjen; vajon ezek, akiknek nem idegen a szívük, mindig és minden helyzetben egyformán éreznek-e.* És nem utolsósorban *Az idegen* című tanulmány (esszé) szerzője által a legjobb értelemben vett európai mondatnak minősített: *tedd, amit hagyományod diktál, amíg a másik szabadságát – sem a mienket, sem a tieid közül senkiét – nem korlátozol.*

Appendix

■ Szerény kiegészítésül, a hagyományokból, a mi erdélyi hagyományainkból idézek fel, látszólag (de mégsem) ötletszerűen néhányat, csak részben ragadva ki őket tudományos-történelmi-irodalmi környezetükből. Kezdem egy intézményes vonatkozással, a Szabó T. Attila főmunkájának számító *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* V. kötete „idegen” szócikkének fellapozásával (Akadémiai Kiadó, Bp., 1993 – Kriterion Könyvkiadó, Buk., 1993). Tizenöt (!) jelentést, értelmezést sorolnak fel ebben a mi nyelvészeti-művelődéstörténeti Tárunkban, a melléknévi formára. Az elsőre (amely megfelel a román „străin”-nek és a német „fremd”-nek) 1570-ből idézik a nyitó példát: „...Nylwan valaky Jdegen Ember Jar Ith”. A máshonnan/máshova való szerepel a 2. pont alatt, szintén 1570-es példamondattal: „Az procuratorok feleol eo k. varoswl azon keryk biro vramat hogy Neh engedye Idegen Ember Mellet eoket procuralni, hanem chyak az Ithwalo ember Mellet”. (Kolozsvár városa tanácsa jegyzőkönyvből vett adat.) Harmadikként sorolják a „jövevény” – azaz a mostanában ránk, erdélyi-romániai magyarokra a román médiában nemegyszer alkalmazott „venetic” jelentés. Aztán jönnek sorjában, a negyediktől a tizenötödikig: külföldi, azaz külföldi, a más (más ajkú, más nyelvet beszélő – ebből van a legtöbb példa), a máshonnan behozott, a más kezétől/idegentől származó, a nem vér szerinti rokon, az idegenkedő, a jogtalan (törvénytelen), a különös, szokatlan, a meglepő, a nem saját, a hamis, téves, végül a kívülálló.

Lehet válogatni.

Ugorva az időben, a múlt század elejéig (1570-től eltelt több mint 300 év), álljon itt egyetlen ember példája, mit jelenthet a másság, idegenség személyes megélése, változó helyszíneken. Az 1907-ben Székely Lászlóként született, Szabédi László néven ismertté vált kolozsvári költő, az 1959-ben, a Bolyai Tudományegyetem felszámolásának tavaszán öngyilkosságba menekülő professzor, kiváló esztéta életének, életművének tanulságos mozzanatait állítom párhuzamba az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* „idegen” szócikkével. A máshonnan valóval, jövevényvel, az idegenkedővel, a hamissal, törvénytelenel. Tudom, aránytalanul hosszabb „appendixemnek” ez a része – talán mégsem tévesen.

A történetesen Sáromberkén (Marosvásárhely melletti faluban) állomásfőnként szolgáló Székely Sándor fia versben örökítette meg az életét meghatározó pillanatot:

*Vasúti sín mellett
jöttem idegennek
egy idegen világra,
tüzes vasúti sín
volt legelőbb kicsiny
talpaim alatt a járda,
vasúti síneken
később hány idegen,
messzi várost bejártam!*

Kevéssel később a vonat (az apai foglalkozás) a Fogaras megyei Zernestre vitte a gyermeket. Már egy budapesti, 1943-as rádióelőadásban idézi meg Szabédi a gyermekkori élményt: „Én amíg Zernestre nem kerültünk, nem is tudtam, nem is gondoltam volna, hogy másképp is lehet beszélni, mint magyarul.” Harminchat évesen, a strasbourgi egyetemi éveit és sok más tapasztalat birtokában meséli el a rádióhallgatóknak első elemista korában lezajlott beszélgetését „furcsa nevű” barátjával, a szász Brancsott Sándorral. A gyönyörű állami iskola előtt beszélgettek – a román és szász gyermekek itt tanultak, Székely Lászlóval együtt, a múlt századelőn „persze magyarul” –, ahol is a magyar gyerek kifejti társának, hogy németül nem is lehet beszélni, „hiszen a németek is csak magyarul beszélnek”. A Zernesten töltött két év alatt aztán felismerte („kezdtem gondolkodni, keresni a helyemet a világmindenségben”), „hogy mi egészen másféle emberek vagyunk, mint a zernestiek. Még a ruházatunk is más volt, mint a Brassóból öltözködő szászoké meg a románoké. A beszédünk is. Sokszor javítottam ki egyik-másik gyereknek egyik-másik szavát. Beszéd- és értelemgyakorlatok alkalmával valósággal tündökölttem a Pfaffok, Brancsottok, Teleánok stb. között. Mivel pedig sokáig nem is tudtam, hogy ők nem magyarok, hamar megérlelődött bennem, hogy nálamnál okosabb gyermek nincs is egész Zernesten.”

A következő mozzanat: a család Kolozsvárra kerül, egy bérházban jutnak lakáshoz („rajtunk kívül csupa Braunok, Gutmanok meg Burgerek laktak”), iskolába az unitáriusokhoz jár, bátyjával együtt; otthon csúnyán verekedtek, „de cserében aztán az iskolában, az idegenek közt nagy protektorom volt”. A rádiós emlékezést Szabédi ezzel a mondattal zárja: „Amíg gyermek voltam, nem tudtam, de most egész világosan áll előttem, hogy az én gyermekkoraomat tulajdonképpen nem Kolozsvárt töltöttem, ahol egyik barátom helyes megjegyzése szerint – máig is csak statisztikai adat vagyok, hanem egy légies, irracionális mezőségi faluban, ahol pedig tizenkilenc éves koromig nem is jártam, de amely az apám és az anyám emlékein keresztül állandóan körüllebegett, Szabédon.”

Más, szabályosabb Szabédi-önéletrajzokból – ezek 1945 után íródtak, hivatalos helyre (a leghosszabb 1950. október 1-jén, nyilván az egyetemi káderosztály elvárására, „pótlásul”) – további fontos mozzanatokat tudunk meg. Szabédi László apai nagyapja, Székely Dénes „közepes módú gazda volt Szabédon”, Kelemen Annát, a szabédi pap lányát vette feleségül, hat gyermekük született. A második gyermek, Székely Sándor három évet tanult a kolozsvári unitárius kollégiumban. Családi okokból szakította meg tanulmányait, az 1890-es években vasutasnak állt, de nem adta fel kulturális igényeit. „Gondolkozása – mint az autodidaktáké gyakran – korától elmaradt volt. Legközelebb a XVIII. század francia materialistáiéhoz állott. S valóban, kedvelt filozófusa Diderot volt, de olvasta Platót, Spinozát, Hume-ot (*Vizsgálódás az emberi értelemről*), Rousseau-t (*A társadalmi szerződés*, *Emil*), Kantot (*A tiszta ész kritikája*), Schopenhauert (*Az akarat szabadságáról* stb.), Darwint (*A fajok eredetéről*), Eötvöst (*A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalmra*), Horváth Mihályt (*Huszonöt év Magyarország történetéből*), Kossuthot (*Irataim az*

emigrációból), Somló Bódogot (*Állami beavatkozás vagy individualizmus*), stb., stb. Tövérl-hegyére ismerte Shakespeare-t, akiből jeleneteket szavalt, Madáchot, akinek sok jelenetét könyv nélkül tudta, s kedvelt költője természetesen Petőfi Sándor volt, akit – sajnos – igen gyakran állított szembe Adyval, mint a természetességet a pózzal.” Apa és fia, Székely Sándor és Székely László kapcsolata nyilván jelentős hatással volt a maga útját járó („külön kerék”) költő gondolkodásának alakulására. Ebben a hosszú életrajzi „pótlásban” azt is leírja Szabédi az apjáról, hogy „1920-ban felesküdt a román államra, s erről beszélni nem szeretett. Esküjét megalkuvásnak érezte, s emlékszem egy reám rendkívül mély benyomást tett beszélgetésünkre, melyben a maga példájával óvott, hogy soha az állam szolgája ne legyek, mert az ember az állam szolgálatában elveszti függetlenségét. Az érvelés kitérő volt, csak éppen arra a kérdésre nem tartalmazott választ, hogy hát mi legyek.”

Idegenség-otthonosság szabédilászlós történetében lényeges mozzanat az 1925-ös érettségi, az akkor életbe léptetett, hírhedt Anghelescu-törvény. Az unitárius gimnázium harminc végzőse közül a tavaszi szesszió huszonkilenc diákot buktatott meg. „Gonosz, rosszindulatú volt a törvény s frivol, cinikus a végrehajtása. Mindenki azzal vigasztalt bennünket, hogy Anghelescu áldozatai vagyunk, nemzeti hősök. Hősök nem, de valóban áldozatok voltunk.” A másodsorra sikeres vizsgát követően azért nem tudtak az erdélyi magyar fiatalok román egyetemre menni (a magyart a hatalomváltásakor megszüntették), mert nem tudtak románul. Így sokan kényszerültek Magyarországon továbbtanulni. „Legszívesebben én is kimentem volna a budapesti egyetemre, a nyelvtudományi és irodalmi szakra, csak hiányzott ehhez a pénz.”

Itt következett a strasbourgi tapasztalat Szabédi számára, miután unitárius egyházi támogatással kijuthatott a francia egyetemre, illetve a teológiára. Újabb konfliktusok sorozata kezdődik számára. A kolozsvári Unitárius Kollégiumban korábban nem tanították a franciát, a román tanterv viszont ezt előírja, így az egyházi-iskolai érdek és Székely László tanulásvágya összekapcsolhatóknak látszik, hazaérkezve majd a francia nyelv tanára lehet. Kezdetől arra számít, hogy a teológia mellett beiratkozhat az irodalomtudományi karra. Csakhogy ez a terv nem akadálymentes – amint a francia nyelvtanulás sem. A francia egyetem protestáns teológiai karán létezett egy alapítvány külföldi hallgatók számára. Az ifjú Székely László azt gondolja, hogy Strasbourgan, az egyetemen francia környezetbe kerül, ehelyett csehek, lengyelek, románok, magyarok, szlovákok, hollandok, angolok, emigráns oroszok, birodalmi németek közt találja magát. Az elzásziak is jelen vannak, persze, de „egyrészt nagyon csúnyán beszéltek franciául, másrészt nem is igen beszéltek másképp, mint hazai német dialektusban”. Az a néhány francia elsősorban a csehekkel barátkozott. Székely Lászlóban a román kollégák tudatosítják, hogy ő hiába jött Romániából, és a jogai elvben azonosak a többiekével (a hivatalos okmányban nála is a *nationalité roumaine* szerepelt), de minthogy nem volt „valódi román”, abból a bizonyos segélyalapból nem számíthat támogatásra. 1950-es önéletrajzában Szabédi hosszan írja le strasbourgi viszontagságait, s ezeket a szüleinek Kolozsvárra küldött leveleiben megtoldja: „...most már tisztán látom, mennyire francia kegyekben vannak a románok és mi viszont milyen mostohák vagyunk. Tudom, hogy mért nem állanak velünk szóba a franciák. Igaz, hogy igen-igen barbároknak tartanak bennünket. Annyi baj legyen. Majd másképpen beszélnek, ha én megindítom a francia nyelvű magyar propagandát. Érdekes azonban, hogy helyzetünkben mennyire jelentőségtelennek zsugorodik az otthonról formált tervem, Petőfi franciára plántálása stb.” Székely László még nincs tizenkilenc éves, amikor ezeket a mondatokat papírra veti.

Két strasbourgi tanév után hazajön Kolozsvárra, beiratkozik párhuzamosan a Ferdinand Tudományegyetem bölcsészeti karára (a strasbourgi éveket érvényesítenie kell) és az unitárius teológiára. Problémái sem itt, sem ott nem szűnnek meg; az iro-

dalmi kar román dékánja durván rendre utasítja a bemutatkozáskor francia nyelven próbálkozó ifjút; „aki nem tud románul, annak semmi keresnivalója a román egyetemen”. Erre utal vissza Szabédi 1950-ben: „Strasbourgban csak idegen voltam; a szülőházamban idegen is, ellenség is.” A teológus hallgató viszont meglepő vitába keveredik egyháza előljáróival: „ők azt mondták, hogy az egyházak hibái miatt nem lehet magát a vallást támadni, én azt mondtam, hogy ellenkezőleg: a vallásnak ellene vagyok, de az egyházakat szükségesnek tartom”.

Íme, az idegenség és másság sajátos jelentkezése a még mindig csak huszonéves Székely László életében. (Részben a később leírtak fényében.)

A „honnan indul(j)unk?” kérdésre érdekes válaszokat találunk az életút további szakaszaiban is – korántsem utolsósorban a változatos, máig nem kellően ismert életmű egészében. 1940-ben, a bécsi döntés után (közvetlenül előtte román katonai szolgálatnak kellett eleget tennie, megkésetten!) elmegy egy mezőségi (észak-erdélyi) román faluba, tanítónak, az ott gyűjtött népköltészeti anyagot *Bárei csujogatások* cím alatt közli az *Erdélyi Helikonban* (1941-ben). 1941-től a kolozsvári Egyetemi Könyvtár alkalmazza, és dramaturgként is dolgozik, a Nemzeti Színházban. 1942 és 1944 közt szerkeszti Jékely Zoltánnal, többekkel a *Termés* című folyóiratot, amely a korabeli évek talán legjelentősebb közéleti problémáit állítja a közvélemény figyelmébe, a magyar és a Kárpát-medencei vonatkozások előtérbe állításával, a teljes magyar értelmiségi világra, bal- és jobboldali történésekre, írókra, egyetemi emberekre terjesztve ki a kérdést. (Erdei Ferencről, Németh Lászlótól, Féja Gézától Makkai Jánosig, Mályusz Elemérig, Nagy Istvántól Kós Károlyig, Kodolányi Jánostól Szabó Dezsőig és Szeffű Gyuláig. Természetesen nem mindenki válaszolt – az ankét mégis történelmi jelentőségűvé sikerült.)

A „mátság” rendkívüli dokumentumait találjuk Szabédi László leveleiben, amelyekben a Magyar Népi Szövetség vezetőitől kéri számon a következetesebb magyarságpolitikát, a negyvenes évek második felében. És Szabédi volt az, aki 1956 szeptemberében a legnyíltabban szembesítette egy kolozsvári értekezleten a Román Kommunista Párt több országos vezetőjét a ténnyel: a Kolozsvárra Bukovinából, Moldvából, Munténiából és Olténiából betelepített román lakosoknak „*soha senki sem magyarázta meg*, hogy Erdélybe jőve ősi magyar lakosság közé, magyar történelmi környezetbe jön, olyan országrészbe, ahol a magyar nem vendég, hanem gazdatárs”. És azt a Szabédi Lászlót, aki 1949-ben (ugyancsak sajátos körülmények közt) megírta a *Vezessen a párt* című verset, egy évtizeddel később kizárják a pártból, az „egyetemegyesítő”, a Bolyait megszüntető gyűlésen Nicolae Ceaușescu mint KB-titkár mélységesen megalázza – a Szekuritáté pedig a halálba üldözi.

Visszatérve az életműre, magyarság és mátság, idegenség sokféleségében: a Szabédit tulajdonképp egy életen át foglalkoztató gondolat, hogy tudományos érvekkel kell megdönteni az „egyedül vagyunk Európában” állítást, uralkodó szemléletet, nos, ez a veszélyesnek látott különállás nem hagyta nyugodni, ebből született meg sokat vitatott és vitatható nagy nyelvészeti konstrukciója, *A magyar nyelv őstörténete* (amely csak halála után jelenhetett meg).

Hogy a Szabédi-paradigmát viszonylagos teljességében kövessük, legalább utalnunk kellene fontosabb verseire (*Nil humani a me alienum puto*, *A szabédi Nagyréten*), prózájára (*A rák*), drámai kísérleteire (*Szabadság rabjai*), tanulmányaira (*Népi írástudók vagy írástudó nép?*), műfordításaira (Eminescu, Sadoveanu, Baudelaire, Goethe, Heine, Luther: *Erős vár*). De a transzszilvanizmussal kapcsolatos, hosszan kifejtett álláspontjára is, a „jelszó és mítosz” vitában, 1937-ben. („Az ország-transzszilvanizmus, mely kezdetben csakugyan jelentett eredményt, megkönnyítette, ismétlem, lelkileg az új államkeretek között való elhelyezkedést, később már, a fajták közötti megértés hangoztatásával, saját illúzióinak áldozata lett. A megértést csak mi

hangsúlyozzuk folytonosan, a román nem s a német sem. Ennek a magatartásnak az eredménye csak az lehet, hogy a mind agresszívebb nemzeti szellemmel csak a valóságban nem létező – vagy legfeljebb a múltban létező – erdélyi szellemet tudjuk szembeállítani: nem egyforma fegyverekkel küzdünk. Mivel mindkét vagy mindhárom félnek »engedni« kell, mi mindig engedünk nagy előzékenyen s aztán a saját eredményeinkkel maradunk.”) Persze, Szabédi nem mellőzhető véleményével együtt (állíthatjuk nyolc évtizeddel később), Kós Károlyék transzszilvanizmusa – és Kuncz Aladár Európa felé nyitó változata – fontos, maradandó értékű kísérlet az erdélyi „lenni-tudás” vonalán.

Ráadás I.

■ Egy kolozsvári magyar barátom e szöveg fogalmazása közben küldött át, számomra ismeretlen román személytől származó, internetes üzenetet. Magyarra fordítva így hangzik: „A románok 70 százalékban stresszben élnek. A maradék 30 százalék Olaszországban, Franciaországban, Németországban, Spanyolországban.”

Ha így igaz – márpedig van valóságfedezete az iróniának –, miért ne vállalhatnánk mi is, itt élő magyarok, a magunk stressz-százalékát? Miért kellene minket mindenképpen kimenteni (a konglomerát) Erdélyből, Romániából? (A „konglomerát Erdély” jelzős szerkezetet az ifjú Székely László használta először, *Diarium*ában, 1929. február 13-án.)

Ráadás II.

■ Kiváló filozófus-szerzőinkkel meg sem próbálok vitába keveredni, amikor egy versrészlet erejéig visszatérek Szabédi Lászlóhoz. (1942-ben a Baumgarten Alapítvány jutalmazta a költőt. De a *Beszélgető Füzetek* utolsó, 1941. július 13. és augusztus 3. közti feljegyzéseiben olvasható, hogy még maga Babits Mihály említette Szabédit a kitüntetendők között.)

Az *Árva csillag* (1940) két szakaszát idézem:

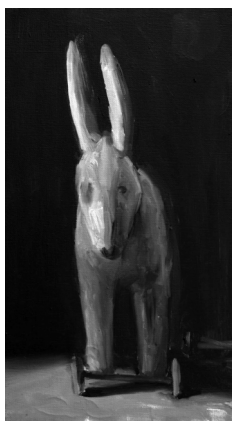
*Két világ közt harmadiknak
lettem tűzben égő csillag,
a magam törvényén élő,
magamat emésztő költő.*

*Költő, egyszerre nem s igen,
mindenütt honos s idegen,
mindenkivel egyes, de más,
költő és mégis felemás.*

GÁBOR GYÖRGY

„MERT IDEGENEK VOLTATOK TI IS...”

Az idegen biblikus és rabbinikus értelmezése



„A veletek lakó idegen
olyan legyen
számotokra,
mint a közületek való,
és szeresd úgy,
mint saját magadat...”

26

Talán nincs még egy története a mitológiai – és nyomában az irodalmi – hagyománynak, mint Héraklész fogantatásának esete, amelynek körülményei, a „ki vagyok én?”, „ki a másik?”, „melyik vagyok én?”, „melyik a másik?” „kivel szeretkeztem az imént?”, s „ki az, aki a férjemnek látszik, ám valójában idegen?”, „ki az, aki idegennek látszik, ám valójában a férjem?”, továbbá „ki az az idegen, aki helyettem szeretkezett a nőmmel, s úgy tett, mintha ő én lennék?” kérdésekre adható s látszólag evidensnek és bizonyosnak tűnő, de tényszerűen a bizonytalanság és a teljes kiszolgáltatottság érzetét keltő válaszok az „én” és a „másik”, az „én” és az „idegen” egyszerűnek látszó, valójában felettébb bonyolult és állandó változásnak kitett szituációját oly pontosan és oly kegyetlenül írják le. Az ismerős, a hozzám tartozó és az ismeretlen, vagyis az idegen felcserélhetőségének és felcserélődésének örjítően komikus és kegyetlenül tragikus komédiájában, Plautus *Amphitruo* című drámájában Sosia kérdése – „Ki vagyok hát, ha nem Sosia?”¹ – valamennyi szereplő vonatkozásában, legyen az illető bár isten vagy ember, a történet bonyodalmai közepette újra és újra elhangzik, mondhatni minden eme kérdés körül forog. A történet szerint a legfőbb isten, Juppiter emberré lesz, mégpedig Amphitruóvá, csak azért, hogy megszerezze magának Amphitruo feleségét, a szépséges, ám rendkívül hűséges Alcumenát. A pásztoróra remekül sikerül, Juppiter gondoskodik az éjszaka meghosszabbításáról, ám végül betoppán az igazi férj, a valóságos Amphitruo. Alcumena tehát azt hitte, hogy a férjével hált, akít a legjobban ismer, de valójában egy

idegennel ölelkezett. Juppiter azt hitte, hogy megismerhette végre Alcumenát, ám az asszony számára idegen maradt, hiszen Alcumena csak látszólag hált vele, valójában, legalábbis Alcumena érzelmeiben és tudatában a Juppiter helyébe odaképzelt férje tette őt boldoggá. S a hazatérő Amphitruo, aki bár nagyon vágyott rá, nem hált a feleségével, miközben helyette szépséges asszonyának öle alatt egy idegen hagyta ott isteni magvait. Amphitruo nem is tudta eldönteni, hogy valójában ki az igazi éne, s kettejük közül melyikük az idegen: ő maga lenne az, a felszarvazott férj, avagy az ő képében mutatkozó idegen, aki – istenről lévén szó – nálánál azért egy kicsit szebb, egy kicsit okosabb, és egy kicsit jobb szerető. Aligha véletlen, hogy az isteni nászból és az azt megelőző férji gerjedelemről olyan kétpetűjű ikerpár látja majd meg a napvilágot, Héraklész Juppitertől és Iphiklész Amphitruótól, akik habitusukat és viselkedésüket tekintve teljesen különböznek egymástól, mondhatni idegenek.

A mitológiai történet egy különös, „bensővé tett” metamorfózis elbeszélése: minden, ami látszólag ismerős, valóságosan idegen.

A bibliai elbeszélés szerint Ábrahám az Örökkévaló kívánságára fogta fiát, Izsákot, az egyetlenegyet, akit szeretett, s felvitte magával Mórija hegyére, hogy ott a gyermekét Istennek áldozza fel. Ábrahám a hegyen oltárt épített, föltette rá megköztözött fiát, s megmarkolva a kést épp gyermekét készült levágni, ám az Örökkévaló angyala megállította a lendülő kart, s Izsák helyett egy kosról gondoskodott, hogy fia helyett azt áldozza fel Ábrahám „egészen elégő áldozatul”. Az Örökkévaló bizonyosságot nyert afelől, hogy Ábrahám istenfélő, hiszen őerte még saját fiát is feláldozná, ezért az alábbi ígéretet tette az ősatyának: „bizony gazdagon megáldalak, és igen szaporán megsokasítom nemzetségedet. Utódaid olyanok lesznek majd, mint az ég csillagai, s mint a tengerparti homokföveny, és elfoglalják majd az ellenség városait. Leszármazottadban nyer majd áldást a föld minden nemzete, mivel engedelmeskedtél szavamnak.”²

A biblikus elbeszélésben látszólag mindenki idegen: csak egy idegen, Ábrahám-tól beláthatatlan távolságra lévő, a bálványkultuszokból vagy a mitológiai hagyományból ismert isten adhatja parancsba egy apának, hogy óérette, az istenségért áldozza fel imádott gyermekét, „a legkedvesebbet, Izsákot, akit szeretsz”. Csak az idegen, az „egészen más” (*das ganz Andere*)³ mitológiai tradícióból ismert, olykor saját gyermeküket felzabáló istenek és emberek között történhet meg,⁴ hogy az apa, idegennek tudván gyermekét, megöli, felfalja azt, s lám, az Akéda-jelenetben Ábrahám is szakrális gyilkosságra készül, mintha gyermeke, akin keresztül – az egykori ígéretnek megfelelően – magva nagy néppé válhatna, most hirtelenjében idegenné, egy ködös és értelmezhetetlen szakrális elvárás pusztá eszközévé instrumentalizálódott volna.

Valójában a bibliai történet a mitológiai elbeszélésnek épp az ellenkezője: míg emitt a közelségnek és az ismerős státuszának látszata ellenére valójában mindenki a másikhoz képest – Amphitruo és Sosia pedig még önmagához képest is – idegennek bizonyul, addig amott az Akéda-jelenet minden szereplőjének látszólagos idegensége mögött a legszorosabb és legelválaszthatatlanabb, minden időkre szóló, örök együvé tartozás pecsételődik meg. Ábrahám ugyanis egykoron „hittel hagyta el atyái földjét, s vált idegenné az ígért földjén”, ám a hitet magával vitte, s noha „a hit által idegen volt az ígért földjén [...], mégis Isten választotta volt”. Hiszen „Ábrahám a hit által kapta az ígéretet”, s a hit mellett kitarva „az abszurd erejénél fogva hitt, mert emberi számításról szó sem lehetett, és az abszurdum abban állt, hogy Isten, aki ezt követelte tőle, a következő pillanatban visszavonhatta követelését.”⁵

Azaz Ábrahám – a biblikus önfelfogás szerint – Isten kiválasztottja volt, támasztott népének ősatya, az Örökkévaló pedig Ábrahám számára hűségének legfőbb tárgya és „hitforrása”, akinek közelsége, rejtőzködő ismerőssége és bizonyossága nem

az ígéréthez való ragaszkodást s az ígélet számonkérését követelte meg, hanem a hiten keresztüli legbizonyosabb ismerőshöz, az ígérőhöz való örök hűséget. Az apa és a fiú hallatlan együvé tartozását pedig jól érzékelteti Órigenész, amikor így ír: Ábrahámnak „azért kell tehát utaznia, s a hegyre is azért kell felhágnia, hogy mindeközben legyen idő az atyai szeretet és a hit küzdelmére, hogy megmérkőzhessen egymással Isten szeretete és a hús-vér test szeretete, a jelen javainak öröme és a jövődökre való várakozás.”⁶

A két, meglehetősen eltérő történet külön-külön is, de együtt talán még pontosabban árulkodik arról, hogy milyen jelentése és milyen szemantikai vonzata lehet – a valóságérzeten innen, ám látszatokon túl – az együvé tartozás és az idegenség fogalmának, s e fogalmak éppen érzékelésükből és folyamatos reflexivitásukból adódóan – képezze bár mindezek alapját akár törzsi, akár nemzeti, akár nyelvi, akár területi, akár vallási stb. hagyomány – mennyire flexibilisek.

Az idegenség ugyanis – gondolatmenetünk szempontjából – nem valamiféle egzisztenciális állapot, nem a létbe való belevettség vagy Heideggerrel szólva a világban-benne-lét (*In-der-Welt-sein*) fundamentálonológiai meghatározottsága, metafizikai konstans, hanem kulturális konstrukció. A természettől adott valahova tartozást az univerzalisztikus tudattal rendelkező monoteista vallás mint az összetartozás (odatartozás⁷) és az idegenség (elkülönülés) legfontosabb, sőt az egyedüli generáló és meghatározó tényezője „felülkeretezi”, s az eltérő vallású idegen gyakran mint a rossz perszónifikációja, a világ rendjét veszélyeztető gonosz s a létezés orientációs keretétől szolgáló szentségek meggyalázója jelenik meg. Vagyis a jó és a rossz dichotómiáját feltételező vallási gondolkodásban „az idegenség úgyszólván az odatartozás árnyéka, elválaszthatatlan tőle”.⁸ Ha az odatartozás-idegenség metafizikai állandó, a két „aszimmetrikus ellenfogalom”⁹ relációja konstanssá válik, módosíthatatlanná és kibékíthetlenné, s legfeljebb az idegen megfeleltetése, képének és leírásának konkrét megjelenítése vagy behelyettesíthetősége az együvé tartozóktól függően változik, térben és időben különféle paraméterek mentén folytonosan módosul, és az értelmezési sémákhoz alkalmazkodik. Mindenestre a vallási idegen nem azonos a politikai, nyelvi vagy kulturális idegennel. Az univerzalisztikus tudatú vallások esetében a politikai, nyelvi és nemzeti hovartartozás indifferenssé válik (például a kereszténység esetében a nemzeti jelleg hangsúlyozása egyértelmű repaganizációs törekvésnek, a *gens totius orbis* megtagadásának tekinthető, de a politikai értelemben vett külföldi és belföldi is elveszti jelentőségét), ám az örök isteni rend kerül veszélybe, s a *civitas Dei*, az Isten állama profanizálódik a folytonosan jelen lévő, a transzcendencia hol rejtőzködő, hol felettebb aktív ellenségétől, azaz a metafizikai értelemben megképződött vagy konstituált s a *civitas Diabolihoz*, az ördög államához tartozó, vagyis a gonosszal azonosított idegentől. Az idegennel szembeni gyűlölet éppen ezért szakrális és profán értelemben mondhatni kötelező, hiszen a másik, a nem-én legfőbb attribútuma az én világával szembeni eltökélt, rendíthetetlen, csilapíthatatlan és örök gyűlölködés. A vele szembeni harc tehát Istennek tetsző, szent háborúnak minősül, s az isteni rendet veszélyeztető ellenséget a gonosz perszónifikációjaként, vagyis „nem-emberként (*Unmensch*) kell definiálnunk, hogy megsemmisíthető legyen”.¹⁰

Az idegen fogalmának referencialitása hermeneutikai kérdés: ki ő? Kivel azonosítható? Kit reprezentál?

Az idegen fogalma csak akkor válik értelmezhetővé, ha mindenkor szem előtt tartjuk azt, hogy annak megkonstruálása az együvé tartozó közösséget is konstituálja egyben. Az a valaki, aki a „kapukon kívül” van, akivel szemben védekezni kell, aki ellenében falat vagy szögesdrótot kell húzni, árkot építeni, s aki ellenében meg kell védenünk önmagunkat és a mieinket, továbbá az, aki legyőzendő s bizonyos esetek-

ben egyenesen megsemmisítendő, az általunk ráért, ráaggasztott vagy belelátott tulajdonságaival, szokásaival és hagyományaival, viselkedésével és szándékaival mintegy megtagadása az együvé tartozók szokásainak, hagyományainak, szándékainak és törekvéseinek. A legfőbb kérdés az, hogy vajon az éles metszet, a tulajdonságok, hagyományok, szokások, viselkedési módok, habitusok stb. közötti áthidalhatatlan(nak tűnő) ellentét megszüntethető, vagyis temporálisan változtatható-e, vagy sem. Mert jóllehet Platón a hellén-barbár fogalompár intemporális jellegét érzékelvén, mint ami kívül áll a történelmi változások folyamatán, egy helyen még arról beszél, hogy „a barbárok ellen viszont a megsemmisítésig kell küzdeni”,¹¹ ám Thuküdidész – időben Platón előtt – épp a fogalmak viszonylagosságát, történelmi értelmét és időbeli változókékonyságát, kulturális-műveltségi tartalmát emeli ki, szóba hozva azon régmúlt időket, amikor a barbárokkal szemben „még nem lehetett a helléneket [...] egyetlen közös néven elkülöníteni”.¹²

A görög (római) *versus* barbár fogalompár, a „mi” és „ők” szembeállítás alapvetően földrajzi, nyelvi vagy kulturális összetevőkön alapszik, de meghatározóak lehetnek akár az eltérő politikai berendezkedések is.¹³ Éppen az említettekől fakadóan fordulhatott elő, hogy valaki – bizonyos feltételek esetén – a korábbi „barbár” állapotot maga mögött tudva a *populus Romanus* tagjává válhatott, s ugyancsak történelmi okai voltak annak, hogy a „barbár” egyszeriben a nyugati civilizáció mintaképévé, erkölcsi normájává léphetett elő, amint ez például a „*bon sauvage*” 18. századi példázatain érzékelhető.

Ám az univerzalizisztikus tudattal rendelkező monoteista vallások hagyományában a „mi” és „ők” dichotómiája lényegét tekintve a fentiekől eltérő módon jelentkezik. Pál apostol nevezetes mondata – „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban”¹⁴ – éppen azt mondja ki, hogy mindenfajta különbség – legyen az akár nemzeti-etnikai – Isten szempontjából (*sub specie Dei*) érdektelenné válik, hiszen a „mi” együvé tartozásunkat immár a hitben való azonosság határozza meg. A megtérés vagy betérés történelmi eseményét és pillanatát fenntartva a „mi” és az „ők” ellentéte itt nem szűnhet meg, nem is alakulhat át, ugyanis az isteni rend örök, intemporális, s Isten népe, avagy az Isten népétől különböző idegen nép nem történelmi konstrukció, hanem transzcendens-metafizikai meghatározottság. Tertullianus ennek tudatában igyekezett felhívni a pogány világ figyelmét arra, hogy a kereszténység legfeljebb hitében más, mint a többi nép, szokásait tekintve ugyanolyan: „Emberek vagyunk, akik veletek együtt élnek, hozzátok hasonlóan esznek és öltöznek, a tiétekkel egyazon fűszereléssel rendelkeznek, és az élet ugyanazon szükségleteit nyögik, mint magatok [...]. Veletek együtt hajóznak és katonáskodunk, műveljük a földet és kereskedünk [...]. Ha vallási szertartásaidon talán nem veszek részt, ámde azon a napon is csak ember vagyok.”¹⁵

De idézzük tovább Pál apostol fenti levelét. A szöveg így folytatódik: „Ha azonban Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai is, s az ígélet szerint örökösök.”¹⁶

Pál magától értetődő módon a zsidó népről beszél, Isten választott népéről (héb. *am*, gör. *laósz*, lat. *populus*), amellyel szemben idegenekként állnak a többi népek (héb. *gojim* – e.sz. *goj*). A zsidó nép sem etnikailag, sem vallásilag, sem nyelviileg, sem földrajzilag nem definiálható, nem csupán etnikai, nyelvi vagy földrajzi megosztottsága miatt, hanem alapvetően azért, mert a zsidóság – önfelfogásából fakadóan – Isten támasztott népe. Ezt a népet az Örökkévaló határozta meg, s ő látta el azokkal az értékekkel, amelyek mellett örökre elköteleződve Isten népének mondhatja magát. Aki elfogadja az Örökkévalóval kötött szövetséget, „Ábrahám fiának” tekinthető, amiként a zsidóságba betérő, akinek tehát nincs zsidó apja, vagyis zsidó névadója, az ősatya Ábrahám nevét kapja meg. Isten népe ugyanakkor a szövetség-

kötéssel a szövetség népeként bizonyos államjogi egységet is alkotott,¹⁷ miként a *populus Romanus*, ahová szintén be lehetett térni, sőt voltak történelmének olyan pillanatai is, Ezra és Nehemja idején, amikor az idegen nők kiközösítése a nép biológiai meghatározottságát látszott erősíteni (az államjogi és természetjogi szempontok időről időre változtak), ám nép voltát alapvetően a hithez való feltétlen hűség és a hitben való rendíthetetlen egység határozta meg.¹⁸

Ahogy a zsidók elképzelték és leírták a nem zsidókat, az idők folyamán rendre változott ugyan, de mindig kapcsolódott az adott történelmi, szociokulturális, geográfiai és geopolitikai környezetbe, továbbá ahhoz, ahogy a környezetük viszonyult hozzájuk. De meghatározó tényező volt az is, hogy az adott környezetben a zsidóság jelentette-e a többséget – például a biblikus Izrael egyes történelmi szakaszaiban – vagy – és ez volt a gyakoribb – a kisebbséget, azaz a többség számára magát az idegent.

A zsidó nép eredeti (biblikus) élménye szerint – egyfelől – minden ember isteni teremtménységből és istenképmásúságából (*becálménu kidmuténu*)¹⁹ fakadóan hasonló (*homoiosz*), vagyis lényegét tekintve azonos. Mindezt tovább erősíti a *Genezis* könyvének 10. fejezete, amely a föld valamennyi népét Noéra vezeti vissza, s ezzel a nemzetek leszármazási táblázatát úgy mutatja be, mintha az egy nagy család különböző ágait foglalná magába. Az emberi nem egységének üzenete, az tudniillik, hogy minden ember a másik testvére, végső soron a pogány világgal szembeállított egyistenhit szilárd meggyőződéséből fakadt, amelyhez idővel konkrét etnikai elképzelések is társultak. Másfelől – s ez a zsidóság történelmi tapasztalatából következik – önmagát mint az örökös „fogság népét” éli meg, egyiptomi idegenként, amely a történelem során földrajzilag eltérő környezetben ugyan, de újra és újra ismétlődik, s amelyet szinte kivétel nélkül mindig a szenvedés és a kiszolgáltatottság súlyos tapasztalata kísér.

A nem zsidókkal szembeni attitűd – amint ez a rabbik vitáiból is kitűnik – korántsem egységes, s a biblikus hagyomány eltérő olvasatain és értelmezésein alapul. Csak a második Templom idejére vált jellemzővé az a határozott elkülönülési szándék a zsidók és a pogányok, vagyis az idegenek között, amely leginkább a házasságkötés tilalmának kiterjesztésében jelentkezett. Míg ugyanis a zsidók és nem zsidók közötti házasságkötési tilalom a biblikus hagyományban a kánaánita népekre korlátozódott csupán,²⁰ addig Ezra reformját követően a tilalom kiterjed majd valamennyi nem zsidóra.²¹ A rabbinikus irodalomban a *Talmud* és a *Midrás* nyomán a monoteizmus elfogadása válik a zsidóság megkülönböztető jelévé és legfontosabb attribútumává,²² míg a környező népek morális és etikai normatíváit megkérdőjelezték, elutasították, s mindebből következően a velük való mindennemű kapcsolattartást általánosan tekintették.

Vagyis a korai talmudikus és midrási irodalom a világot két részre osztja fel: *kneszet Izraelre*, Izrael közösségére, amely misztikus-transzcendens konnotációval rendelkezik, és a világ népeire (*umot ha olam*), azaz zsidókra és bálványimádókra (*ovdej kohavim umázalot* – csillag- és csillagjegymádók). Mindeközben az emberre mint Isten teremtményére vonatkozó kötelezettségek, így a szegények és betegek látogatása, a hagyományos vendéglátás praxisa vagy a végtisztesség megadása a harmonikus kapcsolattartás mindennapi szükségletén túlmutató humanitárius szempontoknak minősültek, amelyek az idegenekben is – a teremtéstörténet, a Babel tornyának elbeszélése és a genealógiai elképzelések (nemzetségtábla-formulák – *toldot*) biblikus hagyományának megfelelően – az Örökkévaló teremtményét, az embert s az emberiség „egy család” jellegét érzékelték: „Mestereink tanították: gondoskodunk a nem zsidó szegényekről Izrael szegényeivel együtt; látogatjuk a nem zsidó betegeket Izrael betegeivel együtt; eltemetjük a nem zsidó halottakat Izrael halottaival együtt, a béke érdekében (*mipné darkéj sáalom*).”²³

Az idegenekre, legyenek bár egyszerű átutazók vagy huzamosabb ideig „helyben tartózkodók”, jövevények, egyaránt vonatkozik a törvény védelme. Eltérő szociológiai helyzetüket szem előtt tartva jogi státuszukat illetően is különbséget tettek már a biblikus időszakban az átutazó idegenek és az állandó ott tartózkodók között. Így például az előbbiektől, az úgynevezett *nohritól* követelhettek kamatot (ezt egy másik izraelitától már nem lehetett megkövetelni²⁴), és elvárhatták az adósság visszafizetését akár még a szombatév idején is,²⁵ ám a *gert*, a jövevényt Isten szereti²⁶ és megőrzi.²⁷ A jövevénynek el kell fogadnia az állam törvényeit – amint ezt a zsidóság magára nézve is mindig kötelezőnek tartotta a *diná de-málhutá diná* (az állam törvénye a törvény) elv hangoztatásával, amikor épp ő minősült idegennek²⁸ –, ám ahhoz, hogy a jövevények kedvezően viszonyuljanak a hagyományos zsidó törvényekhez és előírásokhoz, a zsidók bölcs előrelátással, törvényeik következetes alkalmazásával és kedvező értelmezésével, valamint különféle kedvezmények juttatásával igyekeztek támogatni az országba betelepedett idegeneket. Az itt születettnek a *záchór* (emlékezz) történeti utalással megerősített parancsolata írja elő, hogy szeresse a *gert*: „Ha idegen lakik veletek földetekben, ne bántsátok. A veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén.”²⁹ A törvény nem diszkriminálhat, az ítéletet nem befolyásolhatja, hogy kire vonatkozik: idevalósira-e vagy jövevényre: „Egyféle törvény legyen számotokra, a jövevény számára éppúgy, mint az idevaló számára...”³⁰ Ám épp ez az egalitárius szempont teszi lehetővé, hogy Izráel megkövetelje a jövevényektől a legalapvetőbb szakrális elvek szem előtt tartását, így a gyermekáldozattól való tartózkodást,³¹ a bálványok elutasítását,³² a vér fogyasztásának tiltását,³³ a szombati napra vonatkozó legfőbb előírások betartását³⁴ vagy a Jóm Kippur szabályainak tiszteletben tartását.³⁵

Ugyanakkor a jövevényeket ugyanazok a szociális juttatások és kedvezmények illetik meg, mint amelyek Izráel szegényeinek is kijárnak,³⁶ s maguk a próféták is hangoztatták szigorú morális elvárásaiknak, nem feledkeznek meg a jövevényekről, akikhez az izraelitáknak jóakarattal és jó szándékkal kell közelíteniük, ugyanazon morális elvek mentén, mint amelyekkel az övéikhez.³⁷ Rendkívül szimptomatikus, hogy a legfontosabb és legszükségesebb erényeket a héber Biblia egy-egy nem izraelita alakjával példázza, mintegy jelezvén, hogy az emberi erények és értékek univerzálisak, egyetemesek, s nem köthetők egyik vagy másik néphez, nemzethez. Így válhatott a hűség örök példaképévé a damaszkuszi származású Eliézer, a jámborságé az edomita Jób (aki a későbbiekben maga lesz a szenvedő Izráel megszemélyesítője is), valamint az állhatatosságé és a szolidaritásé a moábita Rúth, aki – nem mellesleg – a könyv végén olvasható nemzetségtábla tanúsága szerint Dávid ősanyja.³⁸

Ügyszólván magától értetődőnek mondható az antikvitás adott történelmi korszakában, hogy a perzsa hatalom idején és az a körüli időszakban Ezra és Nehemja kemény reformja, mindennemű idegen nővel való kapcsolattartás tilalmát kimondó rendelete Ábrahám magvának tisztaságát, vagyis az identitás védelmezését, „kodifikált konzerválását” igyekezett biztosítani az idegen földön élt és ott természetes módon keveredett vagy akár a saját otthonukba idegen nőket befogadó zsidókkal szemben.³⁹

S hasonlóképpen akkor, amikor Izrael súlyosan konfrontálódik előbb a görögökkel, aztán a szírekkel, később a rómaiakkal, a zsidók idegenfogalma azonossá válik az ellenségfogalmukkal, jöllehet ekkor is tartja magát az a biblikus eredetű felfogás, amely szerint Izráel önmagát Noé legidősebb fiától, Sémától származtatta, míg a görögöket Noé harmadik fiának, Jáfetnek gyermekétől, Jávántól eredeztette.⁴⁰ Aligha véletlen, hogy a rabbinikus irodalom a gyűlölt idegent, Rómát Ézsauhoz hasonlítja, akinek Jákob a testvére volt ugyan, ám örök ellensége is, s akinek minden gonoszsága és erkölcstelensége azonossá válik Rómával. Ézsauinak Jákob iránt táplált gyűlö-

letében⁴¹ az erkölcstelenség és a gonoszság manifesztálódik a jósággal és az erényességgel szemben, ám – másfelől – kifejezésre jut mindebben a „gonosz birodalmának” az Isten népe iránti „természetes” viszonyulása, azaz a bálványimádásnak az egyistenhittel szembeni „történelmi” gyűlölködése is. Az egymással szembeállított Róma és Izráel – miként Ézsau és Jákob – a közvetlen módon megnyilvánuló és jól elkülöníthető morális-erkölcsi értékakcentusokon túl az isteni rend kifejlődésének és kifejeződésének szimbólumai is egyben. Az idegenséget – még ha ikrekről is van szó –, a bálványimádás és a monoteizmus szembenállásának ősi jellegét az ikrek méhen belüli viselkedése is pontosan tükrözte azokban a rabbinikus szövegekben, amelyekből megtudhatjuk, hogy minden alkalommal, amikor az anyjuk egy iskola vagy tanház mellett ment el, Jákob jelezte rugdalozásával, hogy ki szeretne jönni, s amikor egy pogány templom mellett haladt el, ugyanezt tette Ézsau.⁴² S ugyanígy a Rebekának szóló „két nép van a méhedben” jövendölés azzal egészül ki, hogy „két nép zárja magába a saját világát: az egyik a Tórát, a másik a bűnt”.⁴³ Jóllehet a bálványimádó idegen elleni harc Izráelen belül magától értetődő tevékenységnek minősült, ám sokat elárul Rabbi Jochanan felettébb toleráns és feltűnően történeti igényű álláspontja, amely szerint a pogányok Izráelen kívül nem minősülhetnek bálványimádóknak, hiszen amott ők csak őseik szokásait követik.⁴⁴

A rabbinikus irodalom – amint arról már szó esett – terminológiailag is megkülönbözteti a rövidebb-hosszabb ideig Izráelben tartózkodó idegeneket (*nohrim* vagy *zárím*)⁴⁵ a *gertől*, az országban jövevénynek számító és tartósan itt élő lakosoktól. A *nohrim* vagy *zárím* megtartották kapcsolataikat származási helyükkel, s igyekeztek fenntartani korábbi politikai és szociális státuszukat. A törvényeket nem alkalmazták rájuk, ám védte őket az egész antik világban kötelezőnek mondható, a mindenkori vendégeket hagyományosan megillető tradicionális vendéglátás és vendégjog írott és íratlan követelményrendszere (a Bibliában minderre Lót és a Szodoma városába érkező két idegen esete a sokat idézett modell),⁴⁶ továbbá – s erre is akadt példa – biztonságot nyújthatott számukra Izraelnek egyes szomszédjaival kötött megállapodása is.⁴⁷ A *ben nehár*a a rituális törvények és előírások nem vonatkoznak, nem is vehet részt szakrális eseményeken – például nem fogyaszthat a *pészahi* bárányból⁴⁸ –, vagyis a szakrális „javak” nem illetik meg őt. S hasonlóképpen szekuláris előírások is korlátozzák: *nohriból* nem válhat király („testvéreid közül tégy magad fölé királyt, nem tehetsz magad fölé idegen férfit, aki nem testvéred”⁴⁹), vagyis nem kerülhet hatalmi pozícióba. Ez természetesnek tűnhet, ám a valódi oka ennek – minden látszat ellenére – nem pusztán a hatalmi pozíció féltése az idegentől, hanem elsősorban az izráeli király sajátos jogi-hatalmi státuszában rejlik. A valóságos uralkodó mint fiktív jogi személyiség maga az Örökkévaló, akinek kiválasztotta és felkentje Izráel királya. Vagyis a királyi hatalom nem független, nem autonóm intézmény, hanem egyfajta mediátori, közvetítői az isteni szándék és az e világi körülmények és lehetőségek között. Ugyanakkor sokat elárul az, hogy maga Salamon, Izráel uralkodója kéri Istenét, hogy hallgassa meg az idegen imáját is: „De hallgassd meg az égből, azon a helyen, ahol trónodon ülsz, az idegent is, aki nem tartozik népedhez, de nevedért messze földről ide jön...”⁵⁰ Persze meglehetősen Salamon szavaiból az idegenekkel szembeni emberieségi elvárások hallatszanak ki, de minden bizonnyal Salamon könyörgése ennél sokkal konkrétabb és – feltételezhetően – az Örökkévalónak sokkal inkább tetszőbb reményt fogalmaz meg: a kultuszcentrumot, vagyis az első Templomot felépítő, sokat próbált és rendkívüli bölcsességéről ismert király pontosan tudja, hogy egyetlen Istene akkor lesz valóságosan is egyetemes (univerzalisztikus) Isten, ha majd az idegen „szintén eljön, és e felé a templom felé fordulva imádkozik; tégy meg mindent, amiért az idegen hozzád könyörög, hogy a földnek minden népe fölismerje nevedet, és féljen úgy, mint Izráel, s tudja meg, hogy ez a templom, amelyet építettem, a nevednek van szentelve”.⁵¹

A *nohrival* ellentétben a *ger*, vagyis a „helyben lakó” (*ger tosáv*) védelmezett s támogatott idegen, aki alkalmazkodik vendéglátójához, lojálisnak kell mutatkoznia a támogatóival szemben,⁵² s kötődnie kell a törvényekhez.⁵³ Ugyanakkor a *Tóra* újra és újra emlékezteti a zsidókat egykori *gerim* voltukra: „az idegent ne használd ki, és ne nyomd el, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptomban”.⁵⁴ Rendkívül érdekes és kifejező az alábbi sor, amely végső soron a „kőborló arámi volt atyám”⁵⁵ „hordozhatóvá tömörített történelmének”⁵⁶ mint Izráel örök és legfontosabb attribútumának, hitvallásának, e világi „ars poeticájának”, feladatának és transzcendens küldetésének lényegét fogalmazza meg a maga sokatmondó tömörségével: „idegen földön (*nohriá*) jövevény (*ger*) voltam”.⁵⁷

A szőlő fürtjéről lehullott szemek a szegényeket és az idegeneket illetik meg,⁵⁸ aratáskor a föld szélének (*peá* – szegély, perem) termését, az aratás után ott maradt kalászt meg kell hagyni a szegényeknek és a jövevényeknek,⁵⁹ s minden harmadik év termésének tizede a jövevényeké, az árváké és az özvegyeké, hogy „egyenek jóllakásig”.⁶⁰

A mózesi törvények tisztában vannak azzal, hogy az idegen helyzetéből fakadóan kiszolgáltatott, védtelen és odatartozás híján támaszték nélküli, erőtlen. A szöveg ezért is hangsúlyozza újra és újra, hogy az Örökkévaló ugyanolyan gonddal viseltetik az özvegyek, árvák és szegények iránt, amilyen figyelemmel követi az idegenek helyzetét, s népétől ugyanezt a magatartást várja el. Tiltott valamennyiük sanyargatása, bántalmazása,⁶¹ kenyér, ruha és szeretet jár mindannyiuknak,⁶² törvény előtti egyenlő bánásmód,⁶³ továbbá gondatlanságból elkövetett (véltlen) gyilkosság esetén előttük is nyitva állnak a menedékvárosok kapui,⁶⁴ hiszen a transzcendens eredetű normatíva egyetlen, vagyis a jogok és kötelezettségek rendszere egységes. A fiktív, ám hatásában és törvényeiben nagyon is valóságosan jelen levő törvényalkotó, az Örökkévaló – amint erre már utaltunk – éppen a nép történelmi emlékezetére hivatkozva követeli meg a gondoskodást és a szeretetet. A zsidóságnak folyamatosan emlékeznie kell népük egyiptomi szenvedéseire, vagyis a történelmi tapasztalatok és tanulságok „jelen valósága”, elmúlhatatlan, örök élménye teszi kötelezővé az idegenhez való megértő, empatikus viszonyt: „a veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén”.⁶⁵ Ám az emlékezet örök hordozójaként a nép számára igazán meghatározó, egyúttal tapasztalatának végső hitelességét biztosítja az a tulajdonképpen fiktív, de fiktitivásában a legvalóságosabb jogviszony, amelynek metafizikai megalapozottságát senki sem kérdőjelezheti meg, s amelynek tudatában éli a nép mindennapi és mindennapok feletti életét. Arról az ontológiai helyzetről van szó, amely szerint a földön mindenki jövevény, az izraeliták státusza az Örökkévaló előtt semmivel sem különb, mint a többi idegené, hiszen „a föld az enyém, ti meg csak jövevények és vendégek vagytok számomra”.⁶⁶

Mindeközben a mindennapi együttélés során akadtak társadalmi különbségek, amelyek az el- vagy befogadás tekintetében bizonyos eltéréseket vontak maguk után. Amíg például az edomiták és az egyiptomi leszármazottak harmadik nemzedéke beléphetett, addig az ammoniták és a moabiták (kivéve a moabita nőket, pl. Rúth) tizedik nemzedéke sem léphetett az Örökkévaló közösségébe.

A második Templom időszakában – amint ez Ezra és Nehemja könyvének egy utalásából is kiderül⁶⁷ – a *ger* terminus (*gur* – lakik, tartózkodik) a prozelita szinonimájává válik, kifejezván egyrészt azt, hogy egyre többen érkeznek a pogány világ felől a zsidóságba, másrészt híven tükrözve azt, hogy a zsidóság befogadó és nyitott a kintről érkezettek irányában. Flavius Josephus sorai egyértelműek: „Hogy miként vélekedett törvényhozónk az idegenek iránti méltányos viselkedésről, ugyancsak érdemes számba venni. Ki fog derülni, hogy a lehető legjobban gondoskodott arról, hogy saját szokásaink meg ne romoljanak, mi magunk azonban ne sajnáljuk

másokkal megosztani saját életelveinket. Akik elhatározták, hogy a mieinkkel azonos törvények alatt akarnak élni, azokat törvényünk szívesen fogadja be, mert a népünkhöz való tartozást nem kizárólag a származástól, hanem a szabadon választott életmódtól is függővé teszi.”⁶⁸

A *ger* továbbra is a nem izraelitát jelenti, aki jövevényként érkezett az országba, ám egy személyes döntés és választás eredményeként csatlakozik Izráel népéhez. Róluk szól Jesája, amikor megjövendöli, hogy az Örökkévaló visszatelepíti a zsidókat a földjükre, s „akkor majd idegenek csatlakoznak hozzájuk, s Jákob házához szegődnek”,⁶⁹ vagy még egyértelműbben: „Az idegenek fiait (*bnéj há nehár*) meg, akik az Örökkévalóhoz csatlakoznak, hogy szolgáljanak neki, szeressék a nevét és a szolgálai legyenek, aki megtartja közülük a szombatot, s vigyáz, nehogy megszejtelenítse, és ragaszkodik szövetségemhez, azt mind elvezetem szent hegyemre, és örömmel töltöm el őket házamban, az imádság helyén. Elfogadom égő- és véres áldozataikat oltáromon, mert házam minden nép számára az imádság háza lesz.”⁷⁰ Vagyis a próféta univerzális szempontot jelenít meg: immár nem az az érdekes, hogy a *ger* jövevény, vagyis „helyben lakó”, hanem az, hogy a körülmetélés rituáléjának köszönhetően a szövetség népének tagjává válik, bárhol is élje életét, ugyanis a határ átlépését nem a fizikai jelenlét, hanem a szellemi-spirituális találkozás határozza meg. Amikor a konvertita megkezdí betérésének folyamatát, minden tekintetben olyanná válik, mint egy izraelita.⁷¹ Egy új, jellegzetes rabbinikus ige, a *nitgajer* hivatott kifejezni a prozelitává válás (betérés) folyamatát, a csatlakozást az Örökkévaló szövetségéhez.⁷²

A prozelitizmus jelensége, szerepe, súlya, kiterjedtsége mind a mai napig erősen vitatott,⁷³ de az semmiképpen sem megkérdőjelezhető, hogy a második Templom időszakának végére a prozelitizmus jelentősége és gyakorlata megszokottá és gyakorivá vált. Mindenesetre aligha véletlen, hogy a leghíresebb írástudók közül sokan, így például Semaja, Avtalion, Rabbi Akiba, Rabbi Meir vagy Onkelosz (akinek a héber Biblia arámi fordítását, a *Targumot* tulajdonítják) valamennyien konvertiták voltak.

Az idegenség új rabbinikus interpretációjának s a *goj* fogalmának (nép, nemzet) a csoportos-kollektív jelentéstől az individuális jelentésig való szűkítésének, személyre szabottságának tudható be, hogy a hímnemű szó mellett megjelenik annak nőnemű változata (*goja*),⁷⁴ és a *gojim* többes számú alakját is immár csak individuumokra s nem csoportokra alkalmazzák. A *goj* fogalmának messze nem feltétlenül negatív konnotációját Rabbi Josua hangsúlyozza, aki a zsolttár „mind a népek, amelyek elfelejtik Istent”⁷⁵ sorát akként interpretálja, hogy ugyanis léteznek *gojim*, akik nem felejtették el Istent, „akik igazak, s részesedni fognak az eljövendő világban”.⁷⁶

A számtalan, egymással élesen disputáló, olykor egymásnak is ellentmondó bölcsek argumentációit és kontroverziáit megőrző rabbinikus irodalom a liberális szövegahagyományozásnak megfelelően persze szélsőséges véleményeket is tartalmaz, amilyen például Rabbi Simeon bar Johai álláspontja, aki szerint a legjobb pogány a halott pogány,⁷⁷ de vele szemben rögtön hivatkozhatunk arra a nézetre is, amely szerint az Ítélet napján nem lesz semmi különbség Izráel és a többi nép között.⁷⁸ Ismételten le kell tehát szögezni: a zsidók mindenkori reakcióját a pogányokkal szemben – s mindezt pontosan tükrözik a rabbinikus textusok – nagymértékben determinálta a pogányoknak a zsidókkal szembeni magatartása. Így – adott esetben – a zsidósággal szembeni erőszak és kegyetlenség adja meg a zsidók elutasító álláspontjára a magyarázatot,⁷⁹ vagy a pogányok morális szintje, amelyet a zsidók élesen bíráltak.⁸⁰ A pogányokkal szembeni attitűd alapvetően nem az elutasítandó idegennek, vagyis a nem zsidónak szólt, hanem a bálványimádásnak és az ezzel járó erkölcstelenségeknek.⁸¹ Minthogy tehát a zsidók számára nem a nem zsidó jelentette az elutasítandó és kiközösítendő idegent, hanem a bálványimádó, természetesen módon adódott, hogy a nem zsidók között is számosan jogosultak az eljövendő világ jutalmára.⁸²

A zsidóság az „idegenről” nem mond le, hiszen annak is helye van az eljövendő világban. A bölcsek biblikus alapokra hivatkozva kidolgozták Noé hét parancsolatát, az úgynevezett hét noahita törvényt (*Sevá micvot bnéj Noáh*),⁸³ azt az egyetemes törvénytárat, amely a nem zsidókra is a kötelező erkölcsi parancsolatok foglalatát jelenti. A hét noahita törvény univerzális, mindenkire egyformán kötelező, afféle morális minimum, s hivatása a világ globális rendjének biztosítása: a bálványimádás elleni tilalom (*avoda zara*); Isten neve elleni káromlások tilalma, avagy Isten nevének áldása (*birkát haSem*); a gyilkosság tilalma (*sfihát dámim*); a rablás és a lopás tilalma (*gezel*); a szexuális erkölcstelenségek tilalma (*giluéj árájot*); élő állat levágott testrésze fogyasztásának tilalma (*ever min háháj*); a jogrendszer és törvényszék kötelező felállítása, a társadalmi igazságszolgáltatás megszervezése (*dinim*).

A fenti parancsolatok betartása esetén a nem zsidó az igaz pogány (*hászidéj umot háolám*) státuszába emelkedik, *ger tosávvá* válik (kapun betérte), ahonnan már egyenes út vezet az eljövendő világba (*olám hábá*). Mindazonáltal a Talmud – a hit szabadon választott jellegéből következően – megkülönbözteti a *ger tosavot*, vagyis a bálványimádástól a beilleszkedés reményében tartózkodó jövevényt a *ger cedektől* (igazi, valódi idegen) aki hitbéli meggyőződésétől vezérelve tért be Izráel közösségébe. Ám Izráel és a pogány világ igaz emberei közötti különbség megszűntével a világ morális értelemben „egyetemessé” vált. Korántsem véletlen, hogy a hét noahita parancsolat közül a tilalmakkal szemben az egyik egy olyan törvényes rendszer felállítását írja elő, amely az összes többi parancsolat betartását hivatott felügyelni és törvényes keretek között ellenőrizni.⁸⁴

A hét noahita törvény tehát az egész emberiség jobba, igazabbá válását szolgálja, s ettől a lehetőségtől az idegent, azaz a nem zsidót sem szabad és nem is lehet megfosztani. Izráelnek éppen ezért kötelessége megismertetni az egész emberiséget a hét noahita törvény e világi értelmével és az eljövendő világban mindenkire egyformán váró végső örömmel. Hiszen ahogy Noé és bárkája volt az egész emberiség túlélésének szimbóluma, ugyanígy válik a mostani emberiség közös és megkérdőjelezhetetlen etikai bázisává a Noétól eredeztetett parancsolatok rendszere.

Az egyetlen kérdés immár az, hogy az emberiség végső stádiumában vajon eljuttat-e önmagától a judaizmus és a noahizmus megértéséig, mielőtt a Tóra kiteljesedne az egész emberi nemre.

Igaz, akkorra már nem lesznek közénk tartozók és idegenek. Akkorra már az egész világ „mi”-vé válik.

■ JEGYZETEK

1. Plautus: *Amphitruo*. In: *Uő: Római vígjátékok*. (Ford. Devecseri Gábor) Európa, Bp., 1961. 29.
2. *Genesis* 22.17–18.
3. Rudolf Otto: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. (Ford. Bendl Júlia) Osiris, Bp., 1997. 34–43.
4. Elég, ha a saját gyermekeit felzaboló Kronoszra vagy az „Atreusz lakomajaként” elhíresült borzalomra gondolunk. Mindenesetre Hérodotosz, a felkészült, sokat tapasztalt és sok nép szokásaiban jártas történetíró bölcsességével ad példázatot arról, hogy a különböző népek egymástól idegen szokásai, hagyományai mennyire viszonylagosak. Leírja Dareiosz esetét, aki a nála időző hellénekől megkérdezte, mennyi pénzért ennék meg apjuk holttestét. A hellének elborzadtak Dareiosz kérdésétől, ám Dareiosz ekkor indekét szólított magához, akiknél az a hagyomány, hogy megeszik a meghalt apjuk holttestét. Az inektől azt kérdezte az uralkodó, hogy mennyi pénzért égetnék el máglyán a halott atyáikat. Ettől a kérdéstől viszont az indek kezdtek el szörnyülködni. „Ilyen nagy tehát a szokások ereje...” – vonja le következtetését Hérodotosz. (Hérodotosz: *Hisztória* III.38. In: *Uő: A görög-perzsa háború*, Ford. Muraközy Gyula. Európa, Bp., 1989. 209.)
5. Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (Ford. Soós Anita) In: *Søren Kierkegaard művei* 5. Jelenkor, Pécs, 2014. 95, 110.
6. Órigenész: *Nyolcadik homília a Teremtés könyvéhez*. 3. In: *Uő: A betű öl, a szellem él. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez*. (Ford. Heidl György) Paulus Hungarus – Kairosz, Bp., 1999. 121.
7. A fogalmat a gadameri „hozzátartozó” értelmében használom: „Hozzátartozó az, amit elér a hagyomány szava, amit meg tud szölgíteni.” Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. (Ford. Bonyhai Gábor) Gondolat, Bp., 1984. 321.

8. Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában.* (Ford. Hidas Zoltán) Atlantisz, Bp., 2008. 263.
9. Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája.* (Ford. Szabó Márton) In: Uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* Atlantisz, Bp., 2003. 241–298.
10. Reinhart Koselleck: *Ellenségfogalmak.* (Ford. Szabó Márton) In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve.* Józsefvég Könyvek, Bp., 1998. 13.
11. Platón: *Menexenosz* 242d. (Ford. Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei I.* Európa, Bp., 1984. 931.
12. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború I.3.* (Ford. Muraközy Gyula) Európa, Bp., 1985. 9.
13. A kérdéshez lásd Patrick J. Geary: *A nemzetek mítosza. Európa népeinek születése a középkorban.* (Ford. Duró Gábor) Atlantisz, Bp., 2014. Különösen 55–80.
14. *Galatákhöz* 3,28.
15. Tertullianus: *Apologeticum* XLII,1-3-4. (Ford. Városi István) In: *Tertullianus művei.* Szent István Társulat, Bp., 1986. 134.
16. Uo. 3, 29.
17. Flavius Josephus a különböző népek szokásainak és törvényeinek említésekor beszél a királyi hatalomról, a csekély számú hatalmasokról és a tömegek gyakorolta hatalomról, majd így folytatja: „A mi törvényhozóink azonban ezek közül egyiket sem fogadta el, hanem – némileg önkényes kifejezéssel élve – az állam jellegét theokráciának nyilvánította, a vezetést és a hatalmat tehát magára Istenre bízta.” Flavius Josephus: *Contra Apionem* II,16,165. In: Josephus Flavius: *Apion ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról.* (Ford. Hahn István) Helikon, Bp., 1984. 72.
18. Cicero, Plutarkhosz vagy Tacitus a római-hellén kultúrfőlény jellegzetes judeofób pozíciójából – a zsidó nép hitbéli elkötelezettségét jól érzékelve – nem véletlenül próbálta a zsidóságot éppen hitében lejáratni és ellehetetleníteni. Cicero megdicséri Flaccust, aki a zsidók barbár babonáságával szembezállt (*barbarae superstitioni resistere* – Cicero: *Pro Flacco* 28,67.), a zsidók hitét szimpla babonáságnak nevezve. Hasonlóképpen emlegeti a zsidók babonáját (*deiszidaimonia*) Plutarkhosz (Plutarkhosz: *De superstitione* 8.), s Tacitus ellentmondást nem tűrve hozza meg végső következtetését: „Moyzes [...] új s más halandók szokásaival ellentétes szokásokat vezetett be”, s immár „szégyenletes ott minden, ami nálunk szent, ám meg van engedve náluk, ami nekünk tisztátalan” (*Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*). Tacitus: *Historiae* V,4. In: *Tacitus összes művei I.* (Ford. Borzsák István) Magyar Helikon, Bp., 1970. 350.
19. Az „alkossunk embert képünkre és hasonlatosságunkra” bibliai verséből a kép (*celem*) és a hasonlóság (*dmut*) a bibliai antropológiának megfelelően pontosan fejezi ki az isteni eredetnek (azonosnak) és az eredetiltől különbözőnek (hasonlónak) a kettősségét (árnyék – *cel*).
20. *Deuteronomium* 7,1-4.
21. *Ezra* 9–10.
22. *TB Megilla* 13a; *Esther Rabba* 6,2.
23. *TB Gittin* 61a.
24. *Deuteronomium* 23,21.
25. *Deuteronomium* 15,3.
26. *Deuteronomium* 10,18.
27. *Zsoltár* 146,9.
28. *TB Nedarim* 28a; *Gittin* 10b; *Bava Kamma* 113a; *Bava Batra* 54b-55a.
29. *Leviticus* 19,33.
30. *Leviticus* 22,24; *Numeri* 9,14; 15,16, 29; *Exodus* 12,49.
31. *Leviticus* 20,2.
32. *Ezékél* 14,7.
33. *Leviticus* 17,10.
34. *Exodus* 20,10; 23,12.
35. *Leviticus* 16,19.
36. *Deuteronomium* 14,28-29; 26,11.
37. *Jeremiás* 7,6; 22,3; *Ezékél* 22,7 stb.
38. *Rúth* 4,18–22.
39. *Ezra* 9,2; 10,3; *Nehemja* 9,2; 13,3,23–25. Az *Ezra* 9,2 említi a *bnéj nehárt*, az idegenek fiait (e.sz. *ben nehár*).
40. A *Makkabeusok első könyvének* 12. fejezete beszámol a zsidók azon szándékáról, hogy a spártai néppel barátsági szerződést kössenek, és szövetségüket megújítsák. Jonátán főpap levelében több ízben is „testvéreknek” nevezi a spártaiakat (*Makkabeusok első könyve* 12,6–7). A spártaiak királya, Areiosz Oniász főpaphoz címzett válaszában az alábbiakat írja: „Egy írásban nyomára bukkantak annak, hogy a spártaiak és a zsidók testvérek, Ábrahám nemzetségéből származnak” (*Makkabeusok első könyve* 12,21). A történelem színpadára csak a későbbiekben fellépő rómaiakat egy *Dániel könyvében* is megtalálható s több qumráni iratban (*Habakkuk-kommentár*, *Náhum-kommentár*, *Háborús tekercs*) is előforduló hagyomány Jáván fiainak (*Krónikák első könyve* 1,7), a „Kittim” leszármazottainak tudja (*Dániel* 11,30), azaz a mitikus tradíció rokonságot feltételez a zsidók, a görögök és a rómaiak között.
41. „És meggyűlölte Ézsau Jákobot” (*Genesis* 27,41).
42. *Genesis Rabba* 63,6.
43. *TB Berachót* 57b.
44. *Hullin* 13b.
45. *Exodus* 21,8.
46. Jób klasszikusan szép sorait idézzük: „Idegenből jöttek nem kellett kint hálnia, minden jövevénynek nyitva állt a kapum” (*Jób* 31,32). A keresztény vendégszeretetről, a vendéged befogadásának kötelességéről lásd

- Adalbert-Gautier Hamman: *Így éltek az első keresztények* (Ford. Baán István) Szent István Társulat, Bp., 1987. 36–39.
47. *Királyok első könyve* 20,34.
48. *Exodus* 12,43.
49. *Deuteronomium* 17,15.
50. *Királyok első könyve* 8,41.
51. *Királyok első könyve* 8,42–43.
52. *Genesis* 21,23.
53. *Numeri* 15,15–16.
54. *Exodus* 22,20, lásd még *Genesis* 15,13.
55. *Deuteronomium* 26,5–9.
56. Yosef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. (Ford. Tatár György) Osiris – ORZSE, Bp., 2000. 30.
57. *Exodus* 2,22.
58. *Leviticus* 19,10.
59. *Leviticus* 19,9–10; 23,22.
60. *Deuteronomium* 14,28–29.
61. *Exodus* 22,21–22; *Jeremiás* 7,6.
62. *Deuteronomium* 10,17–19.
63. *Deuteronomium* 1,16; 24,17; 27,19.
64. *Numeri* 35,15.
65. *Leviticus* 19,34; *Deuteronomium* 10,19.
66. *Leviticus* 25,23; 25,35.
67. *Ezra* 6,21; *Nehemja* 10,29.
68. Flavius Josephus: *Contra Apionem* II,28,209–210. In: Josephus Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*. 79–80.
69. *Jesája* 14,1.
70. *Jesája* 56,6–7.
71. *TB Yebamoth* 47b.
72. Lásd George Foot More: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim* I. Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts, 1960. 330.
73. Lásd ehhez Édouard Will – Claude Orrieux: „*Prosélytisme juif?*” *Histoire d’une erreur*. Les Belles Lettres, Paris, 2004.
74. lásd *TJ Yebamoth* 2,4a; *TJ Aboda Zara* 1,40.
75. *Zsoltár* 9,18.
76. *Toszefta, Szanhedrin* 13,2.
77. *TJ Kiddusin* 4,11, 66c.
78. *TJ Rós Hásáná* I,3, 57a.
79. *TB Baba Kamma* 117a; *Aboda Zara* 25b.
80. *TB Yebamoth* 98a; *Aboda Zara* 22b; *Énekek éneke Rabba* 6,8.
81. *TB Aboda Zara* 17a–b.
82. *Toszefta, Szanhedrin* 13,2.
83. *TB Szanhedrin* 56a; *Toszefta, Avoda Zara* 9,4. A hét noahita törvényt exegetikailag a *Genesis* 2,16-ból, azaz az Ádámhoz és a *Genesis* 9-ből, vagyis a Noéhoz szóló kérésből vezették le (*Genesis Rabba* 34; *TB Szanhedrin* 59b), vagyis az egész emberiség ősatyáitól, így biztosítva a törvények megkérdőjelezhetetlen univerzalitását.
84. *Toszefta, Avoda Zara* 8,4.

GYENGE ZOLTÁN

A FILOZÓFIAI „MÁS”



■ A „más”, a „másik” első látásra meghatározhatatlan. A massa, az alakatlan. A nem ismert, sokszor elutasított. A nem kívánt, néha gyűlölt. Aki, ami „más”. Miben? Bármiben. A színében, a szagában, a hajában, a szemében, az alakjában, mert vagy soványabb, vagy kövérebb, mindkettő túlon túl viselhetetlen állapot, mert ugye nem normális. A kultúrájában – amely egy bizonyos aspektusból inkább „kulturálatlanságnak” tűnik, a beszédében, amit nem értek, és különös hablatyolásnak tűnik, és az idegen sem képes megérteni engem, hiába beszélek vele hangosan, szépen lassan, csaknem szótagolva: „ééééé-teeed?” – úgy néz rám, mint borjú az újkapura. A „más” zavart okoz. Ki ő egyáltalán? Ugyanakkor teljesen ostoba módon korlátozzák ezt az „itt lakók” vagy „nem itt lakók”, az „egy nyelvet beszélők”, a „nem egy nyelvet beszélők”-re. Amikor a különbség az *ugyanabban* ugyancsak megmutatkozik. A filozófiailag minimális érzékkel rendelkezők számára az itt élők között, még az egy nyelvet beszélők között is ott van a „más”.

A „más” előzetes fogalma

■ Egy történettel kezdem, amely részben biztosan ismert: Odüsszeusz a phaiákok földjére érkezik, ahol a király lánya, hókarú Nauszikaa barátságosan fogadja az idegent, míg a szolgálók megrémülnek tőle.

Ez a Rubens-festmény (*Odüsszeusz és Nauszikaa a phaiákok földjén*, 1627) egészen pontosan adja vissza a pillanatot. Pontosan azt, amikor a derek és leleményes Odüsszeusz – az idegen – mez-

A más, a másik
bennünk van:
az azonosságban
feltűnő különbözőség...



telenül megjelenik a királylány és nem kevésbé csodás szépségű szolgálói előtt, akik éppen a patakban ruhát mosnak. Ők tiszták. Az idegen koszos, bűdös, még ruhája sincs, ráadásul a tenger felől érkezett, azaz távolról jött. Aki pedig távoli, az tényleg idegen. A kép bal felső részében, a fellegek között az isteni világ tűnik fel, míg ez a látomás sajátosan szép hangulatot kölcsönöz a lenyugvó nap vörös fényével az egész történetnek. Az istenek a görög mitológia bűvkörében élő görögöknek éppúgy jelenvalók, mint nekünk a szomszédunk, azaz fontos kiemelni: a görögök nem *hittek* az istenekben, ahogy hisz egy keresztény vagy muszlim, hanem *tudták*, hogy az istenek közöttük vannak. Együtt éltek.

A történet úgy folytatódik – és innentől kevésbé ismert –, hogy a lány apja, Alkinoosz király – annak ellenére, hogy a férfi egy gyanús idegen (bár az idegen mindig gyanús, sőt a kettő szinonima) ajándékokkal halmozza el Odüsszeuszt, amiért cserébe a vendég elmeséli kalandokban gazdag történetét. A vendégszeretet páratlan, a király egy pompás hajót bocsát a tengeri vándor rendelkezésére, hogy azon kényelmesen hazajusson Ithakába. Poszeidón viszont megbünteti a phaiákokat. Miért? Mert annyira jólelkűek voltak az idegennel. Ez tehát nem kifizetődő. A király legott levonja a következtetést – talán ez az első, „idegenekkel szemben ne légy barátságos” című tanmese a történelemben:

Alkinoosz pedig így szólt köztük szónoki szóval:

*„Jaj, nagyon is régen kijelentett jószava vált be
édesapámnak; mondta: Poszeidón megdühödik ránk,
mert mindenkit olyan bizton hordunk haza gályán.*

[...]

Rajta azonban, amint mondom, mind úgy cselekedjünk.

*Szűnjetek embereket hazahordani, bárki keresné
városotok föl [...]*”

Homérosz: *Odüsszeia*, Devecseri Gábor fordítása

„Szűnjetek embereket hazahordani”! Így szól a nemes lelkű király szózata. Mennyivel életképebb, mint befogadni. Ez az hozzáállás – azt véljük – akkoriban teljesen ter-

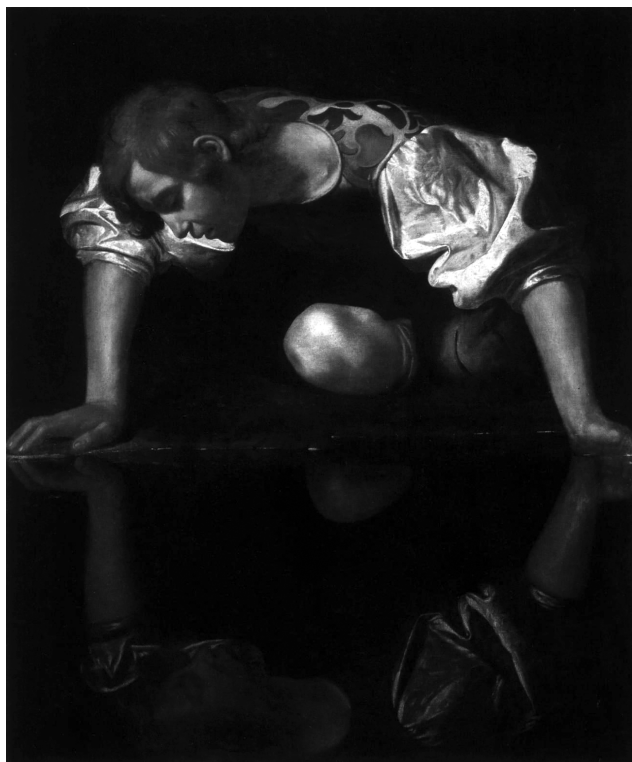
mészertesnek tűnhetett, de inkább mai szemmel nézve az. Ugyanis a tenger vándorai, a görögök ugyanúgy, mint az egyiptomiak, az ellenségeskedés mellett rá voltak szorulva egymásra, a kooperáció nem csupán természetes, hanem önvédelmi szempontból sem érdektelen. Segítség, aztán ha rászorulsz, akkor segítségre számíthatsz. Mindez a tengeremelléki népek életének érdekes sajátossága volt. A mással való bizalmatlanság és az együttműködés sajátos elegye volt ez. A tenger a kiismerhetetlen és kimeríthetetlen, a félelmetes, átfoghatatlan játszotta az életükben a legfontosabb szerepet. Egyáltalán nem volt véletlen, hogy a görögök – a mitológia jól mutatja – tengeri szörnyetegek tömkelegével népesítették be a képzelet világát. A tenger nagy és kiszámíthatatlan, de az élet forrása. Jól mutatják a teremtésmítoszok, mindegyikben az Ókeanosz, a világ-tenger meghatározó szerepet játszik. Az élet a vízből származik. De oda is vész el. A valóság sokszor igen rút. „Föld rázója Poszeidón” – ahogy Homérosznál találjuk a nevét – az egyik legfélelmetesebb istenség. Odüsszeusz csaknem neki köszönheti minden búját és keservét. És Poszeidón nem akarja, hogy mindazokon segítsenek, akiket éppen az ő haragja sújtott nyomorúságos helyzetbe, ezért sújt le a phaiákokra.

A más, a másik bennünk van: az azonosságban feltűnő különbözőség – ahogy azt Hegel írta.

A „más” és a magam

■ Pedig az idegen különös relativitással bír. A „más” első megközelítésben mindig valamihez képest más, azaz most *te* vagy a más, köztetek pedig *én*, ugyanakkor valaminek a más-léte nem független a magánvalósága szerinti léttől, vagyis az a *saját* más-léte, és mint ilyen a legteljesebb mértékben hozzátartozik; a kettő afficiálja egymást, a kettő ön-magában (a kötőjel nem véletlen) nem értelmezhető. A más az más, az el-idegenedett viszont én vagyok. Mert elidegenedni nemcsak a mástól, hanem önmagamtól ugyanúgy lehet. *Hegel* ebből a szempontból kihagyhatatlan. A *szellem fenomenológiájában* pontosan leírja azt a folyamatot, amiben a tudat az érzéki észrevevésen át lassan felismeri, hogy a más-léte nem tőle független, nem idegen, hanem ő maga, ami nem más, mint az önmagáról való tudás a más által, azaz az *ön-tudat*. A német még kifejezőbb: önmaga (*Selbst*) tudottá tett (*bewusst*) léte (*Sein*). A tudat fejezetének utolsó lapjain felfedi az egész folyamat lényegét: a megismerés során a megismerő és a megismert mint két szélsőség van jelen, a közvetítő elem (a közép) pedig a jelenség (*Erscheinung = Er-Scheinen*, ami felsejlik) által egybeesik; úgy tűnik el a két szélső, ahogy a közvetítő közép. Lefordítva: látok valamint, mondjuk Nácisz egy tavat, én a látó (Nácisz), amaz látott (tó) – ez a két különböző szélsőség. A közvetítő a látásban feltűnő jelenség, ebben az esetben a tó képe. Nácisz látja a mást, ami nem ő, hanem idegen. Hegel kissé másképp gondolja, mint majd egy alább említett szerző. Pontosán azt mondja ki, hogy a két szélső (*Extreme*), Nácisz és a tó azért esik egybe, mert bár azt hiszi a megismerő, hogy a kettő között (Nácisz/tó) van valamilyen függöny, ami közéjük áll, ami eltakar, ami elválaszt, és nem engedi a teljes behatolást, de a függöny nem eltakar, illetve csak addig, amíg nem vonjuk félre, amíg nem akarunk mögé pillantani, mert abban az esetben kiderül, hogy a függöny mögött nincs semmi látnivaló (*nicht zu sehen ist*), ha mi magunk nem lépünk be mögé (*dahintergehen*) azért, hogy lássunk, és azért is, hogy legyen ott valami, ami látható (*das gesehen werden kann*).

A kettő így lesz egy. De a különbség Hegel és Pseudo Kierkegaard között pontosan az, hogy míg Hegelnél itt kezdődik az öntudat (*Selbstbewusstsein*), addig a másiknál az öntudat valóságossá a pusztulásban válik. Belepusztul a felismerésbe. Belepusztul abba, hogy költészetté álmódja önmagát. Nácisz sorsa a két világ egységének felismerésében, a rádöbbenésben pontosan az, hogy kettő többé nem válhat, azaz egyetlen esélye a semmibe zuhan.



Mintha Caravaggio azt festené le, amit Pszeudo Kierkegaard ír Nárciszról, pedig az a szerencsétlen dán köztudottan nem ismerte a festményt: „A pillanatban való megpillantás azonban mindent megváltoztat. Elhozza a vihart, amely teljesen szétzilálja az ifjú lelkét. A kép meglátása nem jelent tudást, még kevésbé megértést, csak végtelensége fokozza a vágyat. A vágy így egyszerre éget és egyszerre dermeszt, lobog és megfagy, ami elviselhetetlenné teszi, majdan teljesen szétszakítja mindazt, ami valamikor – talán – egyben létezett. [...] A felismerés a villám, amely kettéhasítja a lelket, széttépi azt, ami boldog öntudatlanságban egyként létezett. A magánvaló lét és más-lét itt nem afficiálják egymást, és az öntudatban nem mutatnak tovább egy szintetikus egység felé, hanem elzáródnak, és külön-külön, egymástól függetlenül, bár annyiban mégsem függetlenül, hogy egyben egymással szemben ellenségesen állnak. Két világ jön létre azon belátás nélkül, hogy egyik sincs a másik nélkül, két bezárt világ, ahol minden felfordul: ami szép volt, rúttá, ami kedves volt, gyűlöletessé válik, ami a miénk volt, az örökre elveszik. Az ifjú nem tehet mást, megérkezett végzetéhez, a két világ közti áthidalhatatlan ellentétet nem oldja fel más, csak a pusztulás.” Élet ez? Ki tudja. Inkább maga a pusztulás. Nárcisz műalkotássá válik. Az idegen, a más az én-nel egygé lesz.

Hegelnél az egyik és másik szélsőség között a *közvetítés* (*Vermittlung*) az a „varázs eszköz” (ezt az igazi Kierkegaard írja valahol), amely létrehozza az időleges és látszólagos egységet. Persze ezt pontosan tudja mindenki, aki olvasta *A szellem fenomenológiáját* – és én tudom, hogy mindenki olvasta, legfeljebb titkolja –, hogy ti. az öntudat egysége itt nem áll meg, hanem szembekerül a *másik öntudattal*, az lesz a „más”; újraéled a két szélsőség, sőt immár küzdelemben.

Ez az *úr és szolga* viszony. Mai nyelvre lefordítva: az azonos (én) és a más (te) egymáshoz való viszonya. Hegel szerint a kettő között a küzdelem törvényszerű. Köztem és az idegen (akinek egyébként én vagyok az idegen) közti harc az elismeré-

sért folyik. Kegyetlen viszály, kíméletlen; életre-halálra megy. A két világ szembenállása a harcban válik igazi extrémítássá. Az *elismerésért* küzdenek. A két, egymással szembenálló öntudat lényege – Hegel persze erről egy szót sem ír, de nem baj –, hogy egymás számára kölcsönösen idegenek. Hegel a „másik” (*das Andere*) kifejezést használja, és az „önmagát” (*sich selbst*) állítja vele szembe. Ám lényege szerint mindkettő *idegen* a másik szempontjából nézve. A küzdelem pedig – látszólag – a létért folyik. Azonban ez csak a látszat. Igazából a tét az elismerésen keresztül a *szabadság* érvényre juttatása. Az egyik és a másik ugyancsak szabad akar lenni. Mindkettő azt akarja, hogy a másik elismerje. És viszont. Ezért folyik a harc, akár a másik megölése árán, akár a saját halálom árán. A vége pedig az lesz, hogy az egyik feladja a szabadságát az életéért cserébe, míg a másik ragaszkodik a szabadságához, akár az élete árán. Ez utóbbi lesz az „úr”, míg a másik a „szolga”. Még egyszer: az úr a szabadságot kapja és az életet, a szolga csak az életet. Az életéért cserébe lemond a szabadságáról.

Mint annyian manapság. Vígán, füttyörészve, „nos oda se neki, úgysem tudtam vele mit kezdeni. a lét, na, az, hát az... Igen! Szabadság? Azt sem tudom, mi az.” Az úr-szolga viszonyban azonban – ezt most nem fejtem ki – a polaritás megváltozik. Az úr elszigeteli magát az átalakított természettől, míg a szolga a tevékenység révén formálja azt (neki kell ki-szolgálnia), alakítja, ámde nem csupán azt, hanem önmagát; azaz a zárt személyiség az úr lesz, aki pedig a változás motorjává válik, az a szolga. A két oldal helyet cserél. Majd ismét. Alexandre Kojève jogosan jegyzi meg, hogy Hegelnél itt kezdődik a *történelem*.

A „más” mint kultúra

■ Ha pedig történelmi kontextusba kerülünk, akkor a más – lássuk be – nem egyszerűen filozófiai, dialektikus vagy éppen művészi kategória. És nem allegória. A legkevésbé sem. Egy másik dimenziója túllép az egyik és ellentéte korrelációján, és szélesebb értelmezést kíván. A másik a nem ismert, az idegen világ, ami nekem nem megszokott, szokatlan, sőt néha ellenséges, sokféle értékelést kaphat. Az idegen maga elsőként a más volt, az idegenek sokasága most a *rassz*. Nézzük meg ezt kicsit közelebbről. A *rassz* (*race*) fogalmát a 17. század végén *François Bernier* (1620–1688) vezette be, de ismertté és terminussá éppen a 18. század közepén vált. A rasszok közötti különbségek, főként értékeltérések kisebb-nagyobb vitákban egyre jobban csiszolódtak, egyre differenciáltabbá váltak.

A kérdés óhatatlanul felmerül: de miért éppen a 18. század? Hisz a nagy földrajzi felfedezések, amikor az európai ember egészen távoli emberekkel megismerkedett, sokkal korábban megtörténtek. Igen, a távoli népeket nyilván korábban ismerték, de a filozófiai, pontosabban: a kultúrfilozófiai reflexió mégis a 18. század terméke. Amikor olyan tudományok születtek, mint az összehasonlító vallástudomány vagy összehasonlító nyelvtudomány. (Egy német, Max Müller a 19. század végén alapítja meg Oxfordban az összehasonlító vallástudományi intézetet.)

De ki vagy mi az idegen, és hogyan viszonyul hozzám, az európaihoz? Hogy alacsonyabb rendű, az nem kétséges. Ha van némi egyetértés, akkor ebben igen. Jól mutatja, hogy német földön hihetetlenül népszerű Theodor Bernhardt Welter *Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien und höhere Bürgerschulen* című könyve, amelynek a „népszerűsége” töretlen: 1826-ban jelenik meg először, és 1873-ig 31 kiadást élt meg. Welter a „primitív népek” között öt rasszt különböztet meg. Ezek: a kaukázusi, mongol, néger, amerikai (ezen az indiánokat kell érteni) és a maláj. Mindezeket természetesen szembeállítva a szellemileg gazdag és művelt európaival. Welter *Lehrbuchjában* a „primitív népek” vallásáról azt találjuk, hogy a „régii németekhez

hasonlóan” az isteneket templomok, szobrok és oltárok nélkül imádták, valamint az égitestekhez és azokon kívül különösen a tűzhöz imádkoztak. Még Nietzsche könyvtárában is megtaláljuk ezt a könyvet (lásd a Campioni-féle kiadást a könyvtárról), és Nietzsche már a 14. kiadást birtokolja (1854). Nietzsche 1869-ben ismerkedik meg Müller *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* című munkájával, majd tudjuk, hogy a baseli könyvtárból 1875-ben kikölcsönzi az *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* című könyvét.

De ne szaladjunk ennyire előre. Nézzük az ember emberhez való viszonyát filozófiai aspektusból! Az embert, ahogyan a másikkal viszonyul. Hiszen az idegen csak és kizárólag *viszonyként* értelmezhető. Önmagában az „idegen” nem jelent semmit. Legyünk ennyire hegelianusok.

Hegel előtt nem kisebb nagyság szólalt meg ebben a kérdésben, mint maga Immanuel Kant. Roppant tanulságos, ahogy Kant *Az erkölcsök metafizikájában (Mások mint pusztán emberek iránti köteleességekről)* a következő, örök érvényű beosztást ajánlja, öt alaptípusba sorolva az embert ebből a szempontból:

aki örömet leli az emberek jólétében, vagyis az okoz neki örömet, hogy másoknak jó (*filantróp*);

aki viszont azon élvezkedik, hogy másnak rossz (*mizantróp*);

aki közömbös mások jó- vagy rosszsléte iránt, csak önmaga érdeklő (*szolipszista*);

aki nem akar másoknak rosszat, sőt mások javát akarja, vagy nem bánja, de menekül előlük (*esztétikai mizantróp*);

aki teljes egészében elfordul az emberektől (*antropofób*).

Tessék, mindenki döntse el, hova tartozik! Valahová biztosan. Hogy teljesen és indokolatlanul erőszakos legyek: a „filozófusfajta” leginkább az *esztétikai mizantróp*. Nietzschére vagy Kierkegaard-ra ez feltétlenül igaz. Az átlagember inkább a kettesben utazik. „Dögöljön meg a szomszéd tehene!” – ez mindennapi filozófiájának legszilárdabb alapja. (Meggjegyzem, hogy a Forgács-féle *Magyar szólások és közmondások szótára* szerint ezt a mondást rajtunk kívül senki sem ismeri. Elég sokatmondó.) Ami ennél még jobb: gyűlölni valakit vagy valamit. Mint említettem, butaság csak a kultúrák közötti viszonyra korlátozni. A más, az idegen ugyanis lehet a férfi számára a nő (gondoljunk a derék Weiningerre), a gazdag számára a szegény – és viszont, a kicsi számára a nagy stb. Csak *más* legyen. Tegyük bármit, az idegenkedés mint ha génjeinkben lenne. Talán Crô-Magnontól kezdve. Ott a túlélést szolgálta – mondhatja a felületes szemlélő. Pedig nem csak az: a kooperáció, az együttesre hangolt tevékenység legalább annyira fontos. Különben a mamut lett volna a túlélő.

Nem csukjuk be a szemünket, *ab ovo* bennünk van az „idegenkedés” (milyen jó itt a magyar kifejezés, jobb, mint a német vagy angol) érzése. A kooperáció sokszor csak csoporton belül működik. Aki eltér, az „másik”, amely kifejezi az eltérő bőrszín mellett az eltérő kultúrát. Gyerekes dolog azt hinni, hogy a „szeressük az idegent” felkiáltással minden el van intézve. A „*das Man*” nem feltétlenül kívül van.

Immanuel Kant, aki Linné nyomán *A különféle emberi rasszokról (Über die verschiedenen Racen der Menschen, 1775)* című munkájában Linné koncepcióját ismétli, négy alaprasszba osztja be az emberiséget. A rassz kérdése egyébként Kantot később is foglalkoztatja, csaknem tíz évvel utána is jelentet meg ebben a témában írást. Fontos Forster és Kant erről szóló vitája, mivel ez teszi az „idegen”, a „rassz” fogalmát és az európai kívüli kultúra kérdését a közbeszéd tárgyává.

Kant megoldása egyszerű: a bőrszín alapján tesz különbséget a négy alaprassz között, amelyben lehetetlen nem észrevenni, hogy benne igazából két rassz, az elsőként szereplő fehér rassz (*die Race der Weißen*) és a másodikként megjelölt néger (*die Negerrace*) a meghatározó.

Vagyis a szín lényeges. Ha mindentől teljesen elvonatkoztatva belegendolunk, valóban kézenfekvőnek látszik, hogy a „más” – amennyiben akár egyszerűen a „még nem látott” elemre szűkítem, és még nem kulturális értelemben veszem – első szembevető jele a szín. Ennyiben Kant mindenképpen jogos distanciát tesz. Hiszen az elsődleges érzékelés a látás: meglátom, hogy tőlem különbözik. Itt a tiszta empíria, a tapasztalat van jelen, és nincs szó semmiféle kognitív viszonyról. Az értelem feldolgozza a receptivitás által az agyamhoz (már akinek van olyan) küldött információt, és pontosan a kulturális/kulturálatlan háttérre alapozva vonok le következtetéseket. Hogy mennyire nem egyszerűen a távol levő jelentheti a mást, arra itt egy példa. Az alábbi képen.



Ugyancsak a könyvem írásakor akadtam erre a másik „alkotásra”, amely a derék náci festő, Ivo Saliger mázolmánya. Címe: *Parisz ítélete* – 1939. Paradigmatikus, minden tekintetben.

A náci hatalomátvétellel a tehetségtelenség diadala következett. Tehetségtelen, írásképtelen írók, alkotni nem tudó festők, fantáziátlan építészek, félresikerült színészek stb. kerültek hatalmi pozícióba, akik megmondták, de tutira, hogy mi a művészet, mit kell támogatni, mit nem, egyáltalán: mi a kultúra, és ahhoz képest minek kell lennie. Németországban akkoriban csak a nemzeti művészet létezett, minden, ami mozgott, minden, ami nem mozgott, csak német lehetett, az országban a harmincas évektől csak úgy fuldoklott minden a nagy német nemzeti szószban.

A *Parisz ítéletén* látni, hogy maga Parisz egy pompás árja példány, nyilván német, csak a karszalag hiányzik róla. A kiválasztott „Aphrodité” egy szőke, kék szemű, szintén árja, remekbeszabott, márványkeménységű keblekkel, biztosan „északi típus”; míg a nem kiválasztott, hát biztosan nem rendelkezik tiszta pedigrével. Ki tudja? Inkább déli típus, hasa kissé megereszkedett, nem szőke, nem kék szemű – barna haj, barna szemöldök, barna fanszörzet – ergo: nem lehet fajtisza. A téboly, hogy a Saliger-/Ziegler-féle nőideál etalon lett a faji kérdésekben megnyilvánuló nácik számára. És láss csodát: az Adolf Ziegler triptichonján szereplő nők a korszak meghatározó személyei, akik mindent egyben testesítenek meg, amit a sematikus „esztétika” elvár.



Ez a Ziegler nevű senki volt egyébként egyik mentora az *Entartete Kunst* („elfajzott” vagy „degenerált művészet”) kiállításnak, ahol Goebbels irányítása alatt a nem német (nemzetietlen) művészet alkotásait tették közszemlére, olyan „jelentéktelen” alkotók műveivel, mint Kokoschka, Paul Klee, Kandinszkij vagy éppen a magyar Moholy-Nagy. Az *Entartete Kunst* kiállítással szemközt rendezték meg a *Nagy Német Művészet* tárlatát, olyan hasonló ragyogó alkotásokkal, mint Ziegler képe. Saliger ugyancsak kiállított. (Nem hagyhatom szó nélkül: kedvencem egy Hubert Lanzinger nevű illető képe: *Hitler mint zászlóvivő*.) Nem véletlen, hogy Adolf Ziegler a Reichskammer der bildenden Künste elnökhelyettese lett. Nyilván magas művészi kvalitásainak köszönhetően. Egyébként Ziegler tényleg egy szerencsétlen alak, nem elég, hogy teljesen érdektelen festő (csakúgy, mint ideálja), még kiállítása sem volt a nácik hatalomra jutása előtt, de mint a „birodalom legjelentősebb festője” később sem volt képes tíz képnél többet kiállítani. Lehetősége pedig lett volna. Gúnyosan „birodalmi fanszórzetfestőnek” (*Reichsschamhaarmaler*) nevezték.

Összességében, amit lényegesnek tartok kiemelni:

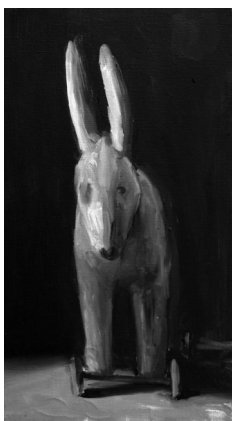
A „más” fogalma *mindig jelen volt*, és jelen lesz. Minden időben. Erre példa a homéroszi idézet.

Valamint: a „másik” önmagában értelmezhetetlen, az csak mint *viszony* létezik. Látjuk a hegeli felvetésben, Nácisz esetét példaként említve. Bár tegyük hozzá, Kierkegaard ezt radikálisan kiterjeszti: szerinte maga az ember, a személyesség (*Selv*) sem más, mint viszony, ahogyan az ember önmagához viszonyul.

Végül: a „másik” kérdése a 17–18. századtól kezdve – éppen az összehasonlító tudományok megjelenésével – lesz *kulturális* kérdés, úgy is mondhatnám: a viszony közösségek közötti relációvá tágul. De a történet innentől kezdve egészen máshová vezet.

LUDASSY MÁRIA

„AZ »IDEGEN« ÉS AZ »ELLENSÉG« SZAVAK SZINONIMÁK”



...az egyetemes
emberszeretet eszménye
kizárja a hazafias
erényként kötelező
idegengyűlölet
parancsolatát.

46

Rousseau-t, *A társadalmi szerződés* szerzőjét a francia állampolgári nemzetfogalom megalkotójaként tiszteljük: „a magunk alkotta törvényeknek való engedelmesség erényén” alapuló politikai közösség eszménye, mely minden történelmi tradíciótól független mesterséges alakulat, melynek nincs természeti bázisa, kizárólag a szabadság és az egyenlőség erkölcsi eszméi vezérlik. A szokások szentesítette hagyománnyal szemben a szabadon választott, direkt demokratikus berendezkedés, az emberi tekintélyek ellenében a törvények személytelen uralma, a természeti hajlam helyett a morális kötelesség – ez az a Rousseau-i örökség, melyet Kant közvetítésével a politikai szabadság és az erkölcsi autonómia hagyatékaként ismerünk. De van Rousseau örökségének egy olyan része, mely a Kant-kritikus Herder világképéhez áll közelebb, sőt a kozmopolita szemlélet bírálataán túlmenve az egész humanista hagyományt elvető német vadromantika szelleméhez – s a „katolikus, de nem keresztény!” jelszavával a keresztény karitás és a filozófiai felvilágosítás ellen kíméletlen irtóháborút hirdető francia ultramontánok – mindenekelőtt De Maistre – szellemiségéhez.

A művészetekről és a tudományokról szóló első értekezés még egyszerre panaszolja fel, hogy a modern nevelés következtében „a haza édes neve sohasem üti meg fülüket”, és az igazságosság, emberiség szavak értelemvesztését,¹ ám már megjelenik az a vészjósló fordulat is, mely a hazaszeretet és a humanizmus szembeállításában fog kiteljesedni: „Kihuny a nemzeti gyűlölködés, de vele együtt a hazaszeretet is.”²

Rousseau opciója a tökéletes nemzeti elzárkózás ideálja: bár a modern nacionalizmus számtalan retorikai fordulatát megtaláljuk nála, ez mindig megmarad a „szellemi honvédelem” szintjén, az expanzív-hódító politika – talán a római patriotizmus birodalmi túlterjeszkedése kivételével – csak negatív hangsúllyal szerepel műveiben, lévén ez utóbbi is a kultúrák kárhuzatos kozmopolita keveredésének egyik forrása – vagy következménye. „Ami csak megkönnyíti az érintkezést a különböző nemzetek között, az nem az erényeket, hanem a bűnöket viszi el az egyiktől a másikig” – írja az első értekezés egyik leghíresebb vitairatában, a *Narcissushoz* írt bevezetésben.³ S a művészetekről és a tudományokról szóló értekezés végtelen vitájának szándékoltnak provokatív befejezése: „Ha egy afrikai nép vezetője volnék, egyetlen intézkedést hoznék: a határon felállítanék egy akasztófát, s arra könyörtelenül felhúznám az első európaiat, aki bemerészkednék az országomba, valamint az első néget, aki megkísérelné elhagyni az országot.”⁴

Paradox módon még ez a virtuális akasztófa is összeegyeztethető a *Társadalmi szerződés* logikájával, s nem is áll túl távol „a törvény előtt hazudó ateistára” kimondott halálos ítélettől: egy politikai közösség kulturális értékrendjének védelméről van szó – az már más kérdés, hogy mennyire szabadon választott annak az illiberális demokráciának az alkotmánya, melynek védelmét Jean Jacques bitófával kívánja biztosítani –, ám az etnicista megközelítésnek még nem leljük nyomát. A nyelvek eredetéről írt esszé az első, ahol a történelmi dimenzióval együtt belép a közös lezármazás törzsi tudata – éspedig az „általános emberi” tudatos ellentétéként. „A legszűkebb családját leszámítva az egész világegyetem semmit sem jelentett számára” – írja Rousseau a kizárólag érületnyelvet ismerő déli népekről – melyek csak magánhangzókat használtak mint a reflektálatlan emociók egyedül adekvát kifejezéseit –, ám a (nagy)családon belüli szeretet szükségszerűen párosul az ide nem tartozók, az idegenek színtoly reflektálatlan gyűlöletével: „Innen a látszólagos ellentmondás a nemzetségek atyjainak viselkedésében: annyi gyengéd érület és oly sok megvetlenség, oly vad erkölcsök és oly szerető szívek, oly mérhetetlen szeretet a családon belül, amilyen határtalan megvetés a többi ember, az egész emberi faj irányában.”⁵

Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről szóló második értekezés az antropológia historizálásával radikális szakítást jelent az angol szerződéselméleti gondolkodókkal (Hobbes, Locke): mindegy, hogy alapvetően rossznak vagy jónak tételezték az emberi természetet, lényeg, hogy változatlanak és lényegében változtathatatlanak. Rousseau természetes embere se nem jó, se nem rossz, minden változást, sőt magát az emberi természetet is a történelmi társadalmak hozzák létre. Amely „denaturalizáció” inkább a rossz kifejlődésével teremti meg az erkölcs – pontosabban az erkölcstelenség – bázisát. Egy kivételes történelmi pillanat adódik, mely a természeti állapot magányos, elszigetelt eredeti embere és „a mi féktelen önzésünk” közötti ideális állapotot jelenti, a boldog barbárság korszaka, melyben a törzsi kötöttségek kizárólagossága ellensúlyozza azt, hogy „a természetes együttérzés” némi elváltozást szenvedett, azaz az emberrel mint emberrel való együttérzést felváltja a nemzettársakhoz fűződő kapcsolat erőssége.⁶

Az ugyanebben az évben (1755) az *Enciklopédia* számára írt *Politikai gazdaságtanban* így fogalmaz: „Az emberi együttérzés, úgy tetszik, lankad és elpárolog, ahogy az egész földre kiterjed”,⁷ pedig ebben az Enciklopédia-cikkben még a Diderot-val közösen használt terminológiai találmány, az „általános akarat” a központi kategória. Csakhogy Diderot „az emberi nem általános akaratáról” beszél, ami az emberi nem fiziológiai konstitúciójának állandóságán alapul, míg Rousseau csak a politikai közösségek konstitutív szerepét fogadja el, és *A társadalmi szerződés* első változatában, „az emberi nem egyetemes társadalmáról” szólván elvet minden társzkulturális, egyetemes emberi erkölcsi törvényt. A Diderot által felfedezett naturalista ni-

hlista logikának, „az erőszakos okoskodó” argumentációjának a konvencionális, de kőkemény politikai törvények – és nem a természetjogi univerzalizmus – érveivel fel. „Az egyetemes társadalmat különös társadalmaink nyomán gondoljuk el, a kis államok berendezkedése után képzeljük el a nagyot, s voltaképpen csak azután kezdünk emberré válni, hogy már polgárok vagyunk – mondja fel Rousseau a természetjogi teóriák kétezer éves konszenzusát –, amiből látható, mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról, akik a hon iránti szeretetüket az emberi nem iránti szeretetükkel igazolják.”⁸ A „kozmpolita” kifejezés, mely a 18. század filozófusainál ez ideig egyértelműen pozitív kicsengésű volt, itt szerepel először politikailag pejoratív felhanggal. Ezt a hangütést folytatja majd Robespierre „filozófizmus” elleni beszédében, Saint-Just az idegenek elleni törvénytervezetében – valamint De Maistre, midőn *Considerations sur la France* című művében azzal bírálja az emberi jogok nyilatkozatát, hogy „láttam életemben angolt, franciát, olaszt, németet, sőt Montesquieu-nek hála azt is tudom, hogy lehet valaki perzsa, de emberrel mint olyannal eggyel sem találkoztam”.

A társadalmi szerződés közvetlen – ha úgy tetszik: illiberális, nem parlamentáris – demokráciaeszménye Robespierre ideálja volt: a *citoyen* „vallásos engedelmességgel tartozik a törvény képviselőinek”, de őseket nem kell – nem is igen tanácsos – igazolni. Rousseau-nak a korzikaiak számára írt alkotmánytervezete már az odaszületettség szentségét hangsúlyozza, szó sincs szabadon választott állampolgári létről, magunk alkotta törvényekről: „A legfontosabb szabály, amit követnünk kell, a nemzeti karakter kialakítása. Minden nép bír nemzeti jelleggel, vagy legalábbis bírnia kell vele, s ha nincs neki, azzal kell kezdenünk tevékenységünket, hogy nemzeti karakterrel ruházzuk fel a népet. A szigetlakók szerencsére kevésbé keveredtek, kevésbé nyitottak más népek felé, így rendszerint nemzeti sajátosságaik markánsabbak, jobban megkülönböztetik más népektől.”⁹ A tökéletes zárt társadalom tervét az az alkotmányos rendelet is garantálja, mely szerint az a polgár, aki három hónapnál hosszabb időre elhagyja szülőföldjét, többé nem térhet haza – hisz biztosan megfertőződött Európa kozmpolita kultúreszményével. Márpedig Rousseau rémálma a modernitás nemzetek felettsége, ahogy a lengyel kormányzatról írja: „Ma már nincsenek többé franciák, németek, spanyolok, még angolok sincsenek, csak európaiak vannak.”¹⁰ Az Orosz- és Poroszország által megszállt, felosztott Lengyelország számára nem a fizikai vereség, hanem a szellemi kapituláció jelenti az igazi veszélyt: a filozófiai filantrópia felszínessége, az egyetemes emberszeretet kiüresedett erkölcsisége, a felvilágosodás rideg racionalizmusa, melynek nincs hazája. „Egy lengyel húszéves korára ne legyen ember, mert teljes egészében lengyelnek kell lennie!” De lehet-e keresztény, sőt annak is legegységesebb formája, katolikus? Igen, amennyiben nem Jézus Krisztus szeretetvallását – vagy akár az *Emil* savoyai vikáriusának hitvallását – értjük a lengyel nemzeti vallás alatt, hanem a pogányok pusztán politikai állami intézményének örökségét – vagy még inkább a zsidók kizárólagosságtudatának tradícióját. „A kereszténység természeténél fogva egyetemes vallás, amely semmi kizárólagos jelleggel nem bír, semmiféle lokális elvet nem ismer el, ami inkább megfelelné az egyik, mint a másik nemzetnek. Isteni alkotója minden egyes embert magához ölel szent emberszeretetében, mely nem ismer nemzeti határokat, az egész emberi nemet egyesíteni vágyik a testvériség kötelékében” – írja a *Hegyi levelekben* a polgárháborús Genfnek címezve.¹¹

Ez eddig a filozófiai humanizmus és a keresztény karitás önképével is megegyezik, ám Jean-Jacques verdiktuma szerint „egy köztársasági nem lehet keresztény”, az egyetemes emberszeretet eszménye kizárja a hazafias erényként kötelező idegengyűlölet parancsolatát. A példamutató örökség nem Jézus Krisztus követése, hanem Mózes törvényei, a választott nép mítosza, az idegen királynőkre ótestamentumi átkot

szóró zsidó próféták dühe. „Hogy megakadályozza népének más népekkel való keveredését, olyan erkölcsöket és szokásokat kényszerített a zsidó népre, melyek lehetlenné tették a más népekkel való érintkezését, túlhalmozta őket nehézkes, kirívó rítusokkal, megkülönböztető ceremóniákkal, egyszóval mindent megtett azért, hogy a zsidók mindörökre idegenek maradjanak a többi nemzet között” – íme Mózes törvényeinek Rousseau-i interpretációja.¹² Ez a mózesi modell érvényesítendő a megszállt, megalázott Lengyelország esetében is. Amiképpen a zsidó kiválasztottságtudat megakadályozta, hogy – akár a diaszpórában is – feloldódjanak az idegen nemzetek között, a lengyelek számára is az a legfontosabb, „hogy egyetlen lengyel se váljék oroszra, és ekkor Oroszország hiába szállta meg Lengyelországot”. A nemzeti tradíciók tanítása, a nemzeti szokások szakrális tisztelete a nemzeti identitásőrzés legfontosabb eleme: „Fenn kell tartani és helyre kell állítani a régi szokásokat, és új, kizárólagos nemzeti szokásokat kell kialakítani, melyek sajátlagosan lengyelek. Ezek a szokások, legyenek jók vagy akár közömbösek, sőt talán rosszak bizonyos vonatkozásban, mindig azzal az előnnyel járnak, hogy felkeltik és megerősítik a lengyelek hazafiúi érzelmeit, és természetes undort keltenek bennük az idegenekkel való keveredéssel szemben.”¹³

Az idegenellenesség ezen attitűdje méltán kelt ellenérzést azokban, akik Kant világpolgári szemléletű történelemfilozófiáján, a „*sapere aude!*”, az emberiség kiskorúságból való kilábolására felszólító felvilágosodás fogalmán nevelődtek. De hogy a képlet már 250 éve sem volt olyan egyszerű, talán nem árt felhívni a figyelmet arra, hogy Rousseau kéréseket szellemi ellenfele, Voltaire Lengyelországnak a „felvilágosult” despoták általi felosztását a Gyalázatos elleni küzdelem dicső fegyvertényének tekintette, mellyel csapást mértek a lengyelek fanatikus katolicizmusára. Mennyivel rosszabb, hogy Rousseau nem a vallás katolicitását hangsúlyozza, hanem a protestáns Poroszország és az ortodox Oroszország által gyilkos harapófogóba került katolikus lengyelek nemzeti vallásaként védi a minden idegen szellemiséget elutasító nemzeti identitásőrzés intézményeként?

■ JEGYZETEK

1. Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés a tudományokról és a művészetekről*. In: Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Európa, Bp., 1978. 25.
2. Uo. 14.
3. Uő: *Előszó a Narcissushoz*. In: Uo. 47.
4. Uő: *Dernière réponse*. In: *Œuvres complètes III*. Gallimard, Paris, 1964. 90.
5. Uő: *Essai sur l'origine des langues*. In: *Œuvres complètes V*. Gallimard, Paris, 1995. 396.
6. Uő: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*. In: *Értekezések...* 130.
7. Uő: *Politikai gazdaságtan*. In: *Értekezések...* Uo. 219.
8. Uő: *A társadalmi szerződésről*. In: *Értekezések...* 616.
9. Uő: *Projet de constitution pour la Corse*. In: *Œuvres complètes III*. 913.
10. Uő: *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. In: *Œuvres complètes III*. 960.
11. Uő: *Lettres écrites de la montagne*. In: *Œuvres complètes III* 704.
12. Uő: *Considérations...* 957.
13. Uo. 962.

GYÁNI GÁBOR

AZ IDEGEN – A MODERNITÁS SZIMPTÓMÁJA



**Hogyan tájékozódhat,
miképpen ismerheti ki
magát az ember ebben
a nagyvárosi káoszban,
ahol végső soron
idegenek élnek
idegenek közt úgy, hogy
személyesen (a saját
személyükben)
ismeretlenek maradnak
egyén más előtt?**

■ Az idegenség öntudata és imázsa mindennapi tapasztalati tény a modern történelmi korban. A polgári (nagyipari, nagyvárosi) társadalom mélyebb értelmét fürkésző fogalmi gondolkodás számára is az idegen az egyik fő téma a világ „idegené válásának” magyarázata során. Ennek jegyében kerülhetett forgalomba az elidegenedés fogalma, mellyel megoldhatónak tűnt az individualizáció feltételei közt bekövetkező tárgyasulás elvi indoklása. Az elidegenedés filozófiai terminusa rosszallást, legalábbis mély aggodalmat fejez ki az így leírt jelenséggel szemben, melyet leküzdendő anomáliaként határoz meg. Ez a fajta diskurzus (vagy csupán fogalmi nyelv) a modernitás bírálatával szolgál, rossz színben tüntetve fel főként a piaci áruviszonyokat és magát a tömegtársadalmat is.¹ Mi ezúttal tartózkodunk az efféle társadalomkritika felelevenítésétől, és arra vesszünk inkább irányt, hogy elméleti-történeti elemzésnek vessük alá az idegennek, elidegenedettnek tekintett emberi-társadalmi minőséget.

Az idegen mint tudományos terminus egyszerre kétfajta jelentést is magában rejt: az egyik kulturális (etnikai) tartalmakra utal, a másik társadalomtörténeti referenciával szolgál. Közös bennük, hogy az idegen – a közelség és távolság skáláján elhelyezkedve – mindig a *távoli egymásmellettség* esetét példázza. Midőn a távoli egyszeriben közel kerül hozzánk, azon nyomban fellép az idegenség érzülete (az azt kifejező identitás) és az idegen érzékelése (az idegenség imázsa), lett légyen szó

A tanulmány az OTKA által támogatott K 108670. sz. Művészetek és tudomány a nemzetépítés szolgálatában a 19. századi Magyarországon c. kutatási projekt keretében készült

bármilyen (történeti) közösségről. Az idegen ténylegesen a bevándorló, aki a befogadók számára ismeretlen világot (emberi minőséget) képviseli. Ezért sem véletlen tehát, hogy az idegen klasszikus tudományos diskurzusa elsősorban a bevándorlással köti egybe az idegen szociológiai fogalmát.

Georg Simmel szemében az idegen nem az, aki ma jön, és holnap továbbáll, hanem az a valaki, aki ma jön, és holnap is itt marad; olyan potenciális vándor, „aki – jóllehet nem utazik tovább, de az érkezés és a távozás felszabadító vágyát még nem győzte le. Egy adott térbeli környezethez vagy a térbelivel analóg határvonalú környezethez rögzül, de helyzetét lényegileg az határozza meg, hogy nem tartozik ide immár eleve, és olyan minőségeket emel be ebbe a térbe, amelyek nem innen származnak, és nem is származhatnak innen.”² Szociológiai terminusokban kifejezve: „A távolság és a közelség egysége, amelyet az emberek közti mindenféle viszony tartalmaz, a következő, legegyszerűbben így megfogalmazható konstellációt hozza létre: a viszonyon belüli distancia azt jelenti, hogy a közelség távol van, az idegenség pedig azt, hogy a távoli közel van.”³

Az így értett idegen belső ellentmondása abban bújik meg, hogy egyszerre kívülálló és (együttműködő) társ az adott közösséghez való viszonyában. Az idegen ezért a kereskedő alakjában szemléltethető leginkább, aki szüntelenül vándorol, folyton változtatja a helyét mind a szorosan vett fizikai, mind pedig a társadalmi térben. Az utóbbi úgy értendő, hogy a kereskedő összeköti egymással a termelőt és a fogyasztót. A kereskedő ennél fogva spirituális értelemben sem helyhez kötött szereplő, akkor sem az, ha egyébként ki sem teszi a lábát egy adott fizikai helyről. Hiszen köztes helyet foglal el a szigorúan helyhez kötött két előbbi emberi egzisztencia között, azok között, akik a javakat megtermelik, és azok között, akik a javakat elfogyasztják. A kereskedő lebeg ezen „földhöz” ragadt történelmi ágensek között, akik egyformán rá vannak utalva az ő különös mozgékonyására. Ebből következik a kereskedő eredendő idegensége: „amennyiben ez a mozgékonyág egy lehatárolt csoporton belül érvényesül, akkor éppen e mozgékonyágban jön létre a közelségnek és a távolságnak az a szintézise, amely az idegen formális pozícióját meghatározza: hiszen a teljesen mozdítható képes érintkezni *minden egyes* elemmel, miközben *egyetlen elemhez* sem kapcsolódik szervesen a rokoni, helyi és szakmabeli kötöttségek révén.”⁴

Azért is van az idegen felemás helyzetben, mert egyszerre találja magát bent és kint. Ezért is elvontabb a személyéhez fűződő viszony ahhoz képest, ahogy a csoporton belüliek viszonyulnak egymáshoz: „az idegennel csak bizonyos *általánosabb* minőségjegyek lehetnek közösek, míg a szervesebben kötődő személyekkel való viszony – éppen az általánossággal szemben – a specifikus különbségek azonosságán alapul”.⁵ A közelség-távolság relációjában az idegen definitív vonása, hogy még akkor is, ha egyébként közel áll hozzánk, mert benne szintén föllelhetők a mindannyiunkban általánosan meglévő emberi tulajdonságok, rendszerint a távolság jelöli ki pontos helyét a világban. Ami abból ered, hogy az idegent az „otthoniakkal” összekötő megfelelések és egyezések túlmutatnak az őket egyébként egybeforrasztó közösség szorosan vett határain. „Ebben az értelemben még a legszorosabb kapcsolatokban is érvényesül az idegenség vonása.”⁶

Két következtetés adódik a fentiekből: 1. a csoporttagok az idegent rendszerint (és jellemző módon) általánosító jelleggel, vagyis a kategoriális besorolás segítségével észlelik és tudatosítják; 2. mivel az idegenhez való érzelmi és gondolati viszonyt a kategoriális besorolás szabályozza, így sohasem iktatható ki az idegenség ténye. Ez nem azt jelenti azonban, hogy ne létezh(et)ne erre irányuló (kölcsonös és őszinte) törekvés mindkét fél részéről. Ez a törekvés – szélsőséges esetben – az idegen elpusztításával jár, enyhébb (civilizált) esetben az idegenség szüntelen számontartásában nyilvánul meg. Az utóbbit illetően Simmel megjegyzi: „Egyes esetekben inkább az

általánosabb, de legalábbis legyőzhetlenebb idegenségről van szó, mint a különbségek és felfoghatatlan dolgok által meghatározott idegenségről: vagyis arról, hogy ugyan jelen van az azonosság, a harmónia, a közelség, de csak annak az érzésnek a kíséretében, hogy mindez nem ennek a kapcsolatnak a kizárólagos tulajdona, hanem valami általánosabb dolog, amely potenciálisan köztünk és sok mindenki más között is érvényesülhet, és ily módon nem ad belső és kizárólagos szükségszerűséget ennek a bizonyos megvalósult viszonynak.”⁷

Az imént vázolt fogalmi alapvetés máig érvényes. Ezt továbbfejlesztve konstatálja Alfred Schütz, hogy a csoport (*in-group*) belső tudása, amely mindig inkonzisztens, még ha a csoporttagok szemében egyébként magától értetődő is, az idegen számára olyan megtanulandó valami, amihez kritikai viszony fűzi őt.⁸ Az idegennek *tudnia*, ráadásul *ismernie* is kell az *in-group* kulturális mintáját ahhoz, hogy alkalmazhassa azt saját mindennapi életében. A hozzá fűződő viszonya ez okból is feltétebb ambivalens; nem tekintheti ugyanis ezt a csoporttudást („kulturális mintát”) a maga szempontjából feltétlenül megbízhatónak, mivel számára az nem egy természetből adott entitás, hanem olyasvalami, amit szüntelenül értelmeznie kell a cselekvést orientáló funkciójában. Ez a reflexivitás juttatja leginkább kifejezésre az idegen „kétes lojalitását”, amely akkor is szembeállítja őt a csoporttagokkal, akik feltétlenül azonosulnak a csoport kulturális mintáival, ha különben készségesen magáévá teszi a csoport kulturális mintájának az előírásait.

Schütz további fontos kiegészítése az idegen nézőpontjára vonatkozik. Eszerint a csoporttagok többnyire kategoriális módon értékelik (veszik számba) az idegent, jóllehet az idegen rendszerint maga is ekként jár el a csoporttagokhoz fűződő viszonyában: „az idegen az egyéni vonásokat hajlamos típusos vonásoknak elkönyvelni”.⁹ A csoporttagok olykor maguk is kategoriális alapon gondolkodnak egymásról, az idegen pedig – a saját eltolt látószöge folytán – időnként átvált személyesre a csoporttagok viszonylatában. „Az idegen számára a megközelített csoportban megfigyelt cselekvők – eltérően a csoporttagok nézőpontjától – nem rendelkeznek előfeltételezett anonimitással, vagyis nem pusztán típusos funkciók betöltői, hanem egyéniségek.”¹⁰ Mindez együtt teremti meg végül az idegen(ség) aurájának az „objektivitását”, amit számosan tagadnak, vagy csupán kisebbitenek, azt állítva, hogy az idegen a szubjektivitás terméke, aminek nincs komoly tárgyi alapja. Ezt a felfogást jól példázza Jean-Paul Sartre, aki meg van róla győződve, hogy a politikai antiszemitizmus nem több a zsidóként való leszámazás pusztá számontartásánál. Nem áll túl távol ez a megközelítés egyes történészekről sem, nálunk Szabó Miklós volt annak legismertebb szószólója.¹¹

Egy másik opció értelmében a két érintett fél a zsidó és a nem zsidó élet sajátos „összszerveződése” folytán szerez egymásról „félrevezető” tapasztalatokat. Bibó István ily értelmű elgondolásai szinte a dogma erejével hatnak a hazai társadalomtudományi gondolkodásban. Eszerint az idegen és a „csoporttag” (Bibó nem használja az utóbbi kifejezést) egymásról nyert *valóságos* tapasztalatai azért félrevezetők, „mert egyiknek sincs igazi képe a másik egész valóságáról, mert úgy vannak társadalmilag egymás mellé szervezve, hogy egymásról szükségszerűen és tipikusan rosszat tapasztalnak: rosszat tapasztalnak akkor is, ha véletlenül a másik típus legjobb egyedeivel állnak szemben”.¹² Az idegennel szemben oly gyakori ellenézés (egyebek közt a politikai antiszemitizmus) így azoknak „a társadalomszervezési feltételeknek a hamis és ellentmondó volta miatt” keletkezik, „amelyekben egymással szemben állnak”.¹³ Ha így áll a dolog – sugallja Bibó –, akkor a hamis és ellentmondó „társadalomszervezési feltételek” átalakításával és felszámolásával nyomban kiküszöbölhetőkké válnak az idegennel szemben táplált előítéletek is, hiszen a „rossz összszerveződés” szülte „félrevezető tapasztalatok” ezzel a talajukat vesztik.

Simmel és Schütz gondolatainak fényében nehéz teljes mértékben egyetérteni Bibóval. 1. Egyrészt azért, mert Bibó valójában tagadja az idegenség keletkezésének és reprodukálódásának *általános*, legalábbis a modernitás körülményei közt *univerzálisan* ható szociológiai okát; 2. másrészt azért, mert Bibó csak a típusos észlelést és értékelést fogadja el mérvadónak az idegen és a csoporttagok viszonylatában, a személyest ellenben kizárja a lehetőségek köréből. Márpedig a formális szociológiai megfontolások tekintetbe vételével ez a feltevés semmiképp sem igazolható. Nem mellőzhetők ugyanis azok a formális társadalmi csoportviselkedési szabályszerűségek, melyek többet jelentenek annál, mint hogy az „átmeneti összeszerveződés” kiiktatásával egyszeriben elveszíthetnék a hatályukat. Ráadásul a kategoriális (a típusos) és a személyes észlelés (és értékelés) felváltva érvényesül az *in-group*nak az idegenhez és az idegennek az *in-group*hoz fűződő mentális viszonyában. Nem állja meg tehát a helyét az a feltevés, mely szerint a politikai antiszemitizmussal összefüggő idegenség mögül hiányzik az időtálló „objektivitás”. Bibó sem tagadja ugyanakkor, hogy mindeme „félrevezető” tapasztalatok *valóságos* élményekre vezethetők vissza, úgy tartja viszont, hogy mivel *hamis* történelmi konstellációkhoz kapcsolódnak, valamiféle történelmi esetlegesség nyilvánul meg bennük és általuk. Ha azonban felszámoljuk a hamis helyzetet (a rossz társadalmi összeszerveződést), akkor Bibó szerint az idegenség „félrevezető” tapasztalatának is nyomban búcsút lehet mondani. S bár nem mondja ki Bibó mindezt teljes nyíltsággal, implicite ez a következtetés adódik az esszé gondolatmenetéből.¹⁴ Igaz, Bibó végül maga is oda konkludál, hogy a magyarországi zsidók (az idegenek) az asszimiláció előrehaladottsága ellenére is *menthetetlenül* kívül állnak a befogadó nemzeti közösség határain.¹⁵

Simmelnek és Schütznek az idegent érintő fejtegetései a jelenség modern (kori) fogalmát írja körül. S mit jelent vajon ez esetben a modernség? Két dologra utalhatunk ezzel kapcsolatban: a közösségi élet eltömegesedésére, valamint a modern nemzetállamok keletkezésére. Lássuk elsőként a tömegtársadalom problémáját.

Az idegen abszolút kivételessége kizárólag a kis lélekszámú, zárt, önmagukban élő izolált közösségek kontextusában jelentkezik tiszta formában. Az antropológiai kutatásokból tudjuk, hogy ezen (archaikus) történelmi közösségek vagy megölik, vagy emberfeletti lényként intézményesítik az idegen „betolakodót”: az utóbbi esetben istenként kezdik el őt tisztelni. Bármit tesznek is vele, sohasem tekintik őt magukkal egyívású (emberi) entitásnak. Ennek az „ősi” viszonyulásnak az emléke hat még akkor is, amikor az idegen már nem számít annyira szokatlannak, még ha ritka jelenség is az egyes közösségek életében.¹⁶ A városok, kivált a modern kori nagyvárosok (a metropoliszok) kialakulásával új helyzet áll elő: semmiképp sem kivételes többé az idegen, hanem éppenséggel szokásszerű alakja ő a mindennapi életnek. Ennek folytán a nagyvárosiak egy immár messzemenően személytelen társas kapcsolati világban találják magukat, ahol az együtt és egymás mellett élők személyes ismertsége (és ezen nyugvó kapcsolati rendszere) *biofizikai*, *strukturális* és *időbeli* korlátokba ütközik. A biofizikai tényező abból a behatároltságból következik, hogy hány személyt tarthat valaki a maga személyes ismerősének, akinek tartósan emlékezik az arcára és a nevére. Egyes feltételezések szerint ez a szám nemigen haladja meg a három-négyezret.

Strukturális korlátok címén arra a sokféleségre kell gondolni, amely az egy adott helyen összetömörülő népesség foglalkozási, jövedelmi, származási, etnikai stb. heterogeneitásából fakad. Az ennek megfelelő differenciálódás a fizikai közelség ellenére is szűk teret enged akár még egymás észlelésének is. Mint szegregáció nyilvánul meg mindez a városi életben, ami arra utal, hogy a viszonylagos fizikai közelség ellenére is hallatlan és áthidalhatatlan társadalmi távolság feszül az egyes embercso-

portok között. A végletes térbeli elkülönülés pedig nyomban előidézí az *in-group* és az idegen régről megszokott kettősségét.

Friedrich Engels idejekorán felismerte a modern nagyváros ezen szembeszökő vonását, midőn papírra vetette a *Munkásosztály helyzete Angliában* című szociográfiáját. Ebben kimutatta, hogy egy effajta térbeli elrendeződés hatására a városok proletárnépessége szinte teljesen eltűnhet a középosztály, a városi elit vagy a kispolgárság szeme előtt.¹⁷ A nagyvárosi „idegenek” bár egymás közelében élnek, mégsem találkoznak egymással. A népesség szegregált térbeli elhelyezkedése enyhíti a társas étellel együtt járó (osztály)konfliktusokat, nem küszöböli ki azonban az idegenséget, amely a modernitás termékeként képződik immár újra. A munkás külváros és a polgári belváros, a két pólus az idegen és az *in-group* megszokott dualizmusát szemlélteti. A belső megosztottság formájának döntő forrása a tömeges bevándorlás, a fokozott mérvű munkamegosztás és a többrétegű társadalmi differenciáció pedig tovább mélyíti a törésvonalakat. Ezek a társadalmi különbségek nem csupán a tér- és az időbeliség vagy az épített környezet feltűnő különbségeiből, de éppúgy abból a mérhetetlen társadalmi és kulturális távolságból is fakadnak, ami a modernitás ösztönző hatására hoz létre *csoportszintű idegenségeket*. Ez az idegenség nem az isteni elrendelés következménye többé, hanem az e világi pénzgazdálkodás magától értetődő eredménye. „A polgár és a munkásság közötti új társadalmi távolságot a gazdasági integráció és a társadalmi kirekesztés dialektikája szabja meg a maga térbeli szegregációjával. Az elővárosok (külvárosok) olyan területekké alakulnak ennek során, amelyek társadalmi és kulturális tekintetben szigorúan különválnak, más szavakkal »sötét tájképek« gyanánt mutatkoznak a továbbiakban.”¹⁸ Ebben a minőségükben azt a benyomást keltik a kívülállóban, hogy bármikor képesek komolyan veszélybe sodorni a modernitás polgári világát, felrúgva a politikai rendjét és szétzilálva a kulturális univerzumát.

S lássuk végül az időkorlátot, amely arra vonatkozik, hogy a modernitás szimbolikus (és tényszerűen adott) színtereit, a nagyvárosokat a nagyszámú be- és kiáramló folytonos és együttes jelenléte tölti meg tényleges étellel. Az egyénnek így nem vagy alig jut ideje arra, hogy kellően alapos figyelemben részesítse embertársait.

Hogyan tájékozódhat, miképpen ismerheti ki magát az ember ebben a nagyvárosi káoszban, ahol végső soron idegenek élnek idegenek közt úgy, hogy személyesen (a saját személyükben) ismeretlenek maradnak egymás előtt? Erre valójában csak a *kategoriális tudás* megszerzése és birtoklása teheti képessé őket, lévén hogy személyes tudás szerzésére nem vagy alig nyílik módjuk e körülmények között. A kategoriális tudás fogalma itt azt jelenti, hogy többnyire annyi tudható meg csupán a többiekéről, az idegenekről, hogy milyen (társadalmi) kategóriába vagy a társadalmi kategóriák melyikébe tartoznak.¹⁹ A kategoriális tudás – egyszerű esetben – a vizuális benyomásokból keletkezik, komplex módon pedig a verbális és vizuális információk együtt hozzák azt létre. Amíg a verbális tájékozódás a személyes tudás alapjául szolgál, amire viszont alig van lehetőség az *in-group* határain kívül, addig a nagyvárosi modernitás terében jószerivel csak a vizuális informálódás lehetősége adott. Igaz ez akkor is, ha hébe-hóba azért létrejön a személyes kontaktus két nagyvárosi „idegen” között is, ami persze ritkán lépi túl a funkcionalitás határait.

Ez utóbbira beszédes példa a 19–20. század fordulójának Budapestje, amiről Molnár Ferenc 1901-ben megjelent nagyvárosi regénye alapján is tájékozódhatunk. A regény orvos hőse úgy próbálná – társadalmi státuszában – azonosítani a kivizsgálás céljából előtte megjelent páciens, hogy tüzetesen szemügyre veszi annak fizimiskáját, majd képzeletben behelyezi őt a város nyilvános szociofizikai terébe. Egyszerre él tehát orvos hősünk az „idegen” azonosításának (felismerésének és tudatosításának) azzal a két kognitív technikájával, melyet Lyn H. Lofland az „*apparential*

ordering” (a kinézet utáni rendszerezés) és az „ordering by spatial location” (a térbeli elhelyezkedés, a valahol való lakás utáni rendszerezés) kifejezésével illet.²⁰

„Egy ifjú állt előtte, övig meztelenül. Nagy karosszéken hevert indigókék kabátja és rózsaszínű, kék csíkos inge. Öltözéke tehát arra engedett következtetni, hogy bankhivatalnok, ötven-hatvan forint fizetéssel, s mind indigószínű kabátját, mind gyönyörű ingét hitelbe vette. Maga a fiú teljesen jelentéktelen figura volt. Olyan rendez Váci utcai és Andrássy úti arc, aminőt vasárnap délelőtt ezen a két korzón százával látni. Természetesen különbséget kell tenni a Koronaherceg utcai korzó ifjai és amazok közt; a Koronaherceg utcaiak barnára égett, szép szál legények, diszkréten öltözködnek, de alapjában véve éppúgy viselkednek az utcán, mint a Váci utcaiak. Onnan ismerni meg őket főleg, hogy a homlokuknak csak az alsó, a szemöldök fölé eső részét égette le a nap. A felső fele tiszta fehér. Ez az evezősegyletek kis sapkáitól van. A Váci utca és Andrássy út ifjai vagy egészen fehér, vagy egészen barnára sült homlokkal járnak. Őket ugyanis nem veszik be az evezősegyletekbe. Ez azért van, mert ők nem tartoznak a pápa alá, bár leghőbb vágyuk ez volna. Szegények, ők minden lehető elkövetnek; nem járnak a zsidó templomba, megmagyarosítják a nevüket, szidják az izraelitákat, barátkoznak szegény, eladósodott káplánokkal, agrárius, klerikális elveket vallanak, s maguk közt ők is alakítanak evezősegyleteket szalonképes hiten levő elnökkel s merev exkluzivitással – de mindhiába. [...] Az indigó kabát és a gyönyörű ing tulajdonosa ehhez a csoporthoz tartozott. A homloka egészen fehér volt [...].”²¹

Az idegen, mint ami a modernitás szimptomája, a nemzetállami contextus jóvoltából szintén nagy jelentőségre tesz vagy tehet időnként szert. A nemzeti identitás konstrukciója a helyhez, a haza adminisztratív értelemben vett territóriumához kötött fogalomképzést részesíti előnyben, amikor a gyökér (a begyökerezettség) metaforáját veszi igénybe ahhoz, hogy megkülönböztesse a nemzetit a nem nemzetitől.²² Az idegen (a nemzetietlen vagy a más nemzetbeli) ezúttal nem a jöttment, hanem az a valaki, aki nem idevaló, hiszen a felmenői máshonnan szakadtak erre a helyre. Következésképpen az illető (idegenként) más kultúrát, eltérő kollektív emlékezetet és ismeretlen közösségi mitológiát²³ dédelget magában, ami egyaránt eltávolítja őt az autentikus nemzeti közösségtől. A modern nemzet, ez a szigorúan territoriális alapokon nyugvó hatalmi képződmény megfellebbezhetetlen morális értékkel ruhazza fel tehát a helyhez kötöttség tényét vagy inkább adottságát. Ami azonban nem feltétlenül és nem mindig vezet túlzó idegenellenességhez, már csak azért sem, mert a modern nemzetállam maga is egyik motorja az intenzív és folytonos fizikai helyváltatásnak. Tudvalevő, hogy a modern kori nemzetállam – a modernitás elengedhetetlen intézményi kerete gyanánt – egyáltalán nem létezhetne és még kevésbé virulhatna a szabad vándorlás, a tömeges migráció társadalmi mobilitást is gerjesztő közreműködése nélkül. Az a paradox helyzet áll tehát elő mindezek folytán, hogy mérhetetlen őr kezd tátongni a nacionalizmus által erőteljesen sugallt ideális emberi állapot (az állampolgársággal intézményessé tett helyhez kötöttség) és a modernitással felszított tömeges vándorlás között. A szabad és kívánatos vándorlás folyamánként egyre többen válnak otthon és külföldön idegenné, ami kiváltja a saját „gyökértelenségüket”; ezzel szemben ott áll a másik oldalon a gyökértelenséggel szembeni fokozott ellenérzés, ami olykor még xenofób ideológiákat és politikákat is képes világra segíteni.²⁴ Mindez azért is elkerülhetetlen, mert a nemzeti közösség politikai, gondolati és érzelmi kohéziója szabályszerűen a *belefoglalás* és a *kirekesztés* egyidejű alkalmazásával történik, ami régi-új idegeneket teremt, miközben ez a gyakorlat maga is tevőlegesen járul hozzá a nemzeti univerzalizmus fenntartásához.

■ JEGYZETEK

1. Az elidegenedés marxi fogalmát rekonstruálja Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában). Akadémiai, Bp., 1971. 77–95.
2. Georg Simmel: *Exkurzus az idegenről*. In: Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Csokonai, Debrecen, 2004. 56.
3. Uo.
4. Uo. 57.
5. Uo. 58.
6. Uo. 59.
7. Uo.
8. Ennek fikcionális megfogalmazásához vö. „Az idegen számára zavarba ejtő volt az ellentét. Lenn zavartalan kigombolkozás, csodálatos közvetlenség az ürülék körül, fönn az utcán viszont kifogástalan viselkedés. Csak bámulni tudtam.” Louis-Ferdinand Céline: *Utazás az éjszaka mélyére*. Kalligram, Pozsony, 2010. 186. A francia bevándorló a New York-i nyilvános vécékben szerzett tapasztalatairól ad ezen a módon számot.
9. Alfred Schütz: *Az idegen*. In: Hernádi Miklós (vál., bev.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*. Válogatás. Gondolat, Bp., 1984. 411.
10. Uo.
11. Vö. Gyáni Gábor: *Identitás versus imázs: asszimiláció és diszkrimináció a magyar zsidóság életében*. In: Uő: *Nép, nemzet, zsidó*. Kalligram, Pozsony, 2013. 216–217.
12. Bibó István: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után*. In: Uő: *Válogatott tanulmányok*. II. 1945–1949. Magvető, Bp., 1986. 686.
13. Uo.
14. Ez Bibónak abból a nem annyira elvont, mint inkább konkrét történeti-társadalmi és politikai filozófiájából következik, ami „erős normatív attitűdöt” sugall. Vö. Kovács Gábor: *Bibó István és a politikai filozófia*. Kórunk 2015. 6. sz. 38.
15. Vö. „[...] bármilyen széles körben folyt is a [zsidók] valóságos asszimilációja, azért [a zsidóság] túlnyomó részben [...] pontosan ugyanabban a meglehetősen zárt társadalmi környezetben, ugyanabban a közbülső állapotban maradt, mint azelőtt.” Bibó István: i.m. 747. A kérdés értelmezéséhez lásd Gyáni Gábor: *Az asszimilációkritika Bibó István gondolkodásában*. In: Uő: i.m. 252–278.
16. E gondolatmenet megfogalmazása során nagyban támaszkodtam a következő fontos munkára: Lyn H. Lofland: *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. Basic Books Inc., New York, 1973. főként 3–23.
17. Az engelsi narratíva elemzéséhez lásd Steven Marcus: *Engels, Manchester and the Working Class*. Vintage, New York, 1975. különösen 172–176.
18. Wolfgang Maderthaner – Lutz Musner: *Unruly Masses. The Other Side of Fin-de-Siècle Vienna*. Berghahn Books, New York, 2008. 59. A témához alapvető továbbá Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Helikon, Bp., 1998; Marshall Berman: *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. Simon and Schuster, New York, 1982.
19. Lyn H. Lofland: i.m. 15.
20. Uo. 27.
21. Molnár Ferenc: *Az éhes város*. Pesti Szalon, Bp., 1993. 5–6. A kontextushoz vö. Gyáni Gábor: *Budapest „tapsztalat története”*. Tanulmányok Budapest múltjából XXXI. Bp., 2003. 333–361.
22. E gondolkodásmód retorikáját érzékelteti a következő idézet. „Hogy hol van, hol tart az ország, efelől úgy tudtam tájékozódni: hazamentem. A jelenhez úgy szereztem szemmértéket, hogy vissza-visszahúzódtam a múltba.” Mármint a gyermekkor azon világába, amely fizikailag és szociálisan egy konkrét helyhez kötődik. Illyés Gyula: *A gyökér, mely nem enged. Vallomás és szociográfia*. Valóság 1962. 1. sz. 42.
23. Leginkább ezek rejtik magukban a nemzeti identitás eszmei és lelki konstrukcióját. Anthony D. Smith: *National Identity*. Penguin, Harmondsworth, 1991. 21.
24. A kérdés bővebb kifejtését lásd Gyáni Gábor: *A tér nemzetesítése: elsajátítás és kisajátítás*. In: Uő: *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Nyitott Könyvműhely, Bp., 2010. 237–265; Uő: *Nemzet, nacionalizmus és a vándorlás*. Forrás 2015. július–augusztus.

DEMETER M. ATTILA

A MULTIKULTURALIZMUSRÓL ÉS AZ ÚN. „KULTÚRÁK KÖZÖTTI PÁRBESZÉDRŐL”

■ 2008-ban felelős szerkesztője voltam a *Kellék* című filozófiai folyóirat egyik lapszámának, amit a szerk. az európai bevándorlók kérdésének s a bevándorlók jelenlétével kapcsolatos különféle – elsősorban azonban kulturális természetű – konfliktusoknak szentelt. A lapszám (H.G. Wells emlékét megidézve) a *Világok harca* pompázatos címet viselte, de tartalmában a némelykor meglehetősen szembeötlő játékossága ellenére sem volt teljességgel komolytalan. Így például helyet kapott benne Bhikhu Parekhnek egy fölöttébb gondolatébresztő szövege – pontosabban szövegtörredéke, hiszen egy régebbi könyvének egyik fejezetéről van szó csupán.¹ Parekh ebben sorra veszi azokat a közösségi (vallási) tradíciókat, szokásokat, gyakorlatokat, amelyek a nyugati világ „liberális” értékrendjével az idők folyamán összeütközésbe kerültek, s hosszan tárgyalja azokat az érveket, amelyek befogadásuk vagy elutasításuk mellett szólnak. (Az elemzést akkoriban azért tartottam fontosnak, mert olyasvalaki végezte el, akinek a kétségbevonhatatlan elméleti kvalitásai mellett példás volt a helyzet- és tényismerete is. Parekh ugyanis, amellett hogy a politikai filozófia elismert professzora és a Brit Királyi Akadémia tagja, egyszersmind munkáspárti tagja a Lordok Házának is. Ilyen minőségében nevéhez fűződik a 2000-ben közzétett úgynevezett *Parekh Report*, amit többedmagával a Multietnikus Britannia Jövője Bizottság számára készített el, kiválóan okadatolva benne a britanniái – s általában az európai – bevándorló közösségek akkori társadalmi helyzetét és problémáit.)

Az említett fejezetben, hogy visszatérjek rá, olyan problémákat vesz sorra, mint a nők körül-



Azt mondjuk:
elfogadlak téged,
de csak akkor, ha olyan
vagy, mint én;
elfogadlak téged,
mint a jogok alanyát,
mint absztrakt emberi
lényt.

metélésének a franciaországi muszlimok körében meglehetősen népszerű szokása, a poligámia, az állatok levágásával kapcsolatos muszlim és zsidó előírások, a közvetített, a felek beleegyezése nélkül megkötött gyerekházasságok, a közeli rokonok közötti házasság, a muszlim lányok eltiltása az iskolai sporttevékenységektől, a hidzsábot (kendőt) viselő muszlim lányok helyzete az iskolákban, valamint a szikhek ragaszkodása a hagyományos turbánhoz, amit motorbiciklin, rendőrként vagy építkezésen dolgozva sem hajlandók sisakra cserélni. – Nem kívánom persze itt az – amúgy kiváló, tárgyismeretükben és logikájukban egyaránt lenyűgöző – elemzéseit részletekbe menően ismertetni, sőt nem kívánom még csak a fejezet általánosabb bemutatását sem ezen a ponton folytatni. Ha mégis megemlítettem, az azért volt, mert – bármennyire is megalapozottnak tűnjenek egyébként az elemzései – Parekh szövegével a kifejtés egy későbbi pontján mégiscsak vitatkozni fogok. Sejtésem szerint ugyanis két elvi premisszája közül, melyekre ezeket az elemzéseit építi, legalább az egyik vitatható.

Míndenestire, amennyire vissza tudok emlékezni, Parekhnek a könyve volt az (egyébként a második, 2006-ban megjelent kiadása járt a kezemben), ami arra ösztönzött, hogy később is figyelemmel kövessem – a napisajtón keresztül – a bevándorlók és a bevándorlási politikával kapcsolatos angliai fejleményeket, sőt ahányszor csak megtehettem, azon voltam, hogy a helyszínen is szerezzek, ha mást nem, legalább futó, személyes impressziókat az ottani bevándorlók életével és hétköznapijaival kapcsolatban. (Aligha fogom például valaha is elfelejteni azt a sétát, amit Manchester Moss Side negyedében tettem.) De mindezzel együtt sem lettem nyilván bevándorlás-szakértő, és ilyesmire soha nem is törekedtem. Engem ugyanis mindvégig egy másik kérdés izgatott – és izgat ma is: az érdekelt (és ma is az érdekel), hogy milyen típusú követeléseket fogalmaznak meg ezek a bevándorló közösségek, mikor érik el ezek a követelések a többségi – befogadó – társadalom ingerküszöbét, mikor váltanak ki konfliktusokat (egy akár még annyira nyitott és befogadó társadalomban is, mint amilyen hagyományosan a brit társadalom), s főként természetesen az, hogy milyen érvek mentén dönthetünk az egyes követelések befogadása vagy elutasítása mellett. Azt is lehetne mondani tehát, hogy mindvégig, valószínűleg már foglalkozásomból eredően is, ennek az egész kérdéskörnek a normatív vetülete érdekelt: megpróbáltam feltérképezni a multikulturalizmusnak és az interkulturális vitának egy lehetséges, elvi keretrendszerét. – A kérdéseim, akárcsak a Parekh kérdései, rendre arra vonatkoztak, hogy melyek azok az „értékek”, amelyekhez a bevándorlókval folytatott interkulturális párbeszédben feltétlenül ragaszkodnunk kell, s melyek azok, amelyek fölött alkudozhatunk. Tárgyuk tehát sokkal inkább „mi” voltunk, nem pedig „ők”. Végző soron az érdekelt, hogy melyek a nyugati demokratikus rendszerek politikai identitásában szerepet játszó végző „értékek” vagy „elvek”, azaz hogy kik is vagyunk – politikai értelemben – mi. Elsősorban „magunkat” akartam megérteni tehát, nem pedig „őket”.

Az évek során aztán természetesen bele is botlottam a napisajtóban számos vonatkozó híradásba és elemzésbe – ezek közül hadd emeljek itt ki csupán egyet, ráadásul egy olyat, amelynek a tárgyát még csak nem is a Britanniában élő bevándorlók (jelen esetben éppen a muszlimok) képezik – vagy ha igen, akkor csupán áttételesen. Egy olyan újságcikkről van szó, ami a *The Times* 2008. február 9-i lapszámában jelent meg, Matthew Parrisnek, a lap ismert kolumnistájának (és korábbi politikusnak) a tolalából, s amelyben Rowan Williamsnek, Canterbury akkori érsekének arról a javaslatáról értekezik, meglehetősen éllel, miszerint a Britanniában élő muszlimoknak lehetővé kellene tenni, hogy bizonyos vitás ügyekben az iszlám jog, a saria szerint járjanak el. (Az érsek 2012-ben, az egyházán belül egyre inkább kiéleződő ellentétek miatt lemondott hivataláról, de a következőkben – az egyszerűség kedvéért – továbbra is ek-

ként fogom emlegetni.) Az anglikán egyháznak ez az okos, bár (nézeteit tekintve) külföldi ember hírében álló feje javaslatát előbb a BBC élő adásában tette meg, majd később a londoni Királyi Bíróságon, 2008. február 7-én, csütörtökön tartott előadásában is megismételte. Felszólalásával sokfelé döbbenetet és megütközést keltett, ahogy mondani szokták: óriási vihart kavart. Többen, különösen konzervatív oldalon (például a *The Times* hasábjain is) társadalmi összeomlásról, Anglia alkonyáról beszéltek.

A javaslat, valószínűleg éppen ezért, később sem maradt sajtóvisszhang nélkül, így például ugyanazon év szeptember 22-én ugyanez a lap igen komor hangvételben számolt be arról a – brit társadalomban általánosan elterjedt – gyanúról, miszerint állítólag máris öt saria törvényszék (békéltető bíróság) létezik Angliában, nyilván főként azokban a városokban, ahol a legnagyobb létszámú muszlim közösségek élnek: Londonban, Birminghamban, Bradfordban, Manchesterben és Nuneatonban. A cikk írója, bizonyos Stephen Pollard ráadásul azt a – szintén általánosnak nevezhető – aggodalmat is megemlíti, miszerint ezeknek a bíróságoknak a döntései az angol igazságszolgáltatási rendszer utólagos (és hallgatóságos) jóváhagyását is élvezik. – Nos, hogy így volt-e vagy sem, azt nehéz lenne ma már eldönteni, de az össztársadalmi gyanú ahhoz mindenképpen elég erős volt, hogy mindkét érintett felet válaszlépésre késztesse: a muszlim szervezetek a hírt „nonszensznek” nevezték, az akkori, munkáspárti igazságügyi miniszter viszont nyilatkozatban szögezte le, hogy a saria nem képezi részét Anglia és Wales törvényeinek.

Pollard viszont, aki cikkében mindezeket a fejleményeket is megemlíti, az utóbbival kapcsolatosan gúnyorosan jegyzi meg, hogy ez „aligha kell bennünket megnyugtasson”. Mert meglehet ugyan, mondja, hogy a saria nem képezi részét Anglia törvényeinek, ám tényleges társadalmi hatása annak, hogy a muszlim közösségek bizonyos belső ügyeiket mégis eszerint rendezik, nagyon is ártalmas lehet. – Nincs abban semmi kivetnivaló, írja, ha két fél a maga vitás ügyét egy pártatlan harmadik elé viszi. Csakhogy a saria és az angol jog bizonyos ügyekben fölöttébb eltérő módon rendelkezik. Így például, mondja, míg az angol örökösödési jog szerint fiú- és lányörökös egyenlő mértékben örököl, addig a saria szerint a fiú kétszer annyit kap. A probléma még ennél is súlyosabb lehet ott, ahol a bíróságok olyan ügyekben hoznak döntést (például a családon belüli erőszak bizonyos eseteiben), amelyek már az angol büntetőjog hatálya alá tartoznak. Pollard szerint 2008 folyamán legalább hat ilyen esetben született döntés, s mindenik esetben az erőszakot elkövető félnek (azaz a férfinak) mindösszesen annyit tanácsoltak, hogy látogasson dühmenedzsmunkakurzusokat, illetve hogy forduljon gondjaival a közösség spirituális elöljáróihoz.

S végezetül ugyancsak ebben a lapban, ugyanebben az évben s ugyancsak szeptemberben (közelebből 26-án) Richard Kerbaj már arról számolt be, ez esetben némileg optimistább tónusokban, hogy egy „mérsékelt” imámok és „befolyásos” muszlim nők által szervezett kampány keretében maguk a muszlim közösségek nyíltan feljelentették az olyan spirituális vezetőiket, akik elhallgatták a közösségen belüli családi erőszak eseteit. A kampány szervezői ezen túlmenően kérték a Bevérdorlási Hivatalt, hogy alaposabban világítsa át a Britanniába érkező muszlim spirituális vezetőket. A cikk szerint az Iszlám Pluralizmus Központja által végzett, mintegy négy hónapos vizsgálat során legalább negyven, családon belüli erőszak áldozatául esett nőt és számos szociális munkást hallgattak meg, történeteket kutattak fel arról, hogy miként erőszakolták meg, égették meg cigarettával és verték nadrágszíjjal férjeik asszonyaikat az iszlám nevében. A kampány során több imámot is azzal vádoltak meg, hogy nem volt hajlandó felemelni szavát a családon belüli erőszak ellen, mert félt attól, hogy a tabutémát érintve elveszíti a közösségtől húzott fizetését.

Természetesen már az első, felületes ránézésre is látszik, hogy ezek az újságcikkek legalább olyan mértékben szólnak a többségnek a bevándorlókkal kapcsolatos ilyen vagy olyan percepciójáról, mint magáról a tényszerű valóságról. Mindazonáltal egyéb, további híradások (és nem utolsósorban magának Parekhnek a korábbi jelentése is) abban erősítenek meg, hogy a bevándorló (főként muszlim hitű) közösségek problémája jelen van a brit társadalomban, s ennek megfelelően jelen van, ilyen vagy olyan formában, a brit köztudatban is. Néha ugyan csupán a többségi társadalom paranoid viszonyulásának következtében létezik a probléma, néha viszont olyan – fölöttébb valóságos – formában is, ami kihívások elé állítja az angol polgári jogot és büntetőjogot megalapozó értékrendet. – Ezek után pedig visszatérnék Parekh szövegéhez s elemzéseinek említett két elvi premisszájához.

Az egyik premisszája, ami számomra is elfogadhatónak – sőt egyenesen megfeltehetően – tűnik, hogy a mélyen gyökerező erkölcsi és kulturális nézeteltérések esetében mindenképp szükség van nyilvános társadalmi vitára – úgymond a „kulturák közötti párbeszédre”. De, teszi hozzá rögtön, elvi és tapasztalati okok is arra intenek minket, hogy ne legyenek az ilyen vitákkal kapcsolatosan különösebb illúzióink. Több oknál fogva sem. Először is, mert ezek a viták mindig konkrét társadalmakban zajlanak, amelyek már megszilárdult politikai hagyományokkal rendelkeznek, s ez a tény nagyban leszűkíti az ilyen viták lehetséges mozgásterét. (Franciaországban például a hírhedt kendővita során nem lehetett megkerülni a laicitás jellegzetesen francia elvét, noha ez a kompromisszumos megoldást eleve lehetetlenné tette.) Másodszor, mert az ilyen viták résztvevői sohasem testetlen erkölcsi lények, hanem hús-vér emberek, akik a vitákban teljes emberekként, azaz érzelmeikkel és indulataikkal vesznek részt. Harmadszor, mert az ilyen viták általában szokások, vallási hagyományok, közösségi gyakorlatok erkölcsi értékei körül forognak, s mivel erkölcsi értékekről nem lehet objektív és általánosan érvényes ítéletet mondani, ez nagymértékben korlátozza a vita során az igénybe vehető érvelészet jellegét: a tapasztalat szerint ezekben a vitákban az érvek hamar elfogynak, s egy idő után már csak a kikezdetetlen értékek és az indulatok maradnak. S legvégül, mert szemben a parttalan filozófiai vitákkal, az ilyen viták nem maradhatnak lezáratlanok: a kormányzat és a többségi társadalom döntési helyzetbe kerülhet, anélkül hogy az összes lehetséges érvet és ellenérvet kielégítően megvitatta volna. Mindezek a megfontolások, állítja Parekh, óvatosságra kell intsenek minket az ilyen viták hatékonyságával szemben.

Parekh elemzéseinek másik premisszája, mint említettem, már jóval vitathatóbbnak tűnik. Bár jómagam hajlanék az ellenkező véleményre, Parekh mégis azt állítja, hogy az ilyen vitákban a többség nem hivatkozhat a liberális demokráciák alapvető politikai értékeire, vagyis azokra az értékekre, amelyek a nyugati társadalmak, politikai rendszerek végső legitimitációját adják. Mégpedig azért nem, mondja, mert ezek az értékek nem általánosan elfogadottak. Tévedés azt hinni, hogy a liberális társadalmakban az emberi jogok eszméjének, az egyenlőség eszméjének vagy valami hasonló politikai értéknek vagy eszmének kényszerítő ereje és általános elfogadottsága lenne. Egy liberális társadalom nem minden tagja liberális, s a köztünk élő rasszisták számára az egyenlőség egészen biztosan nem kívánatos érték. Bárhogyan is viszonyuljunk tehát a vitát képező szokáshoz (akár betiltjuk, akár helytelenítjük, akár toleráljuk, akár követendő példaként állítjuk a többség elé), a vitában nem hivatkozhatunk soha ezekre a politikai értékekre. – Jómagam viszont úgy gondolom, hogy Parekh fentebbi álláspontjával szemben több érv is felhozható – mint ahogyan azt még is tettem korábban, egy a *Muszlim Európáról* szóló cikkemben.² Alant megpróbálom ezeket az érveket újfent összefoglalni s lehetőleg továbbiakkal kiegészíteni.

Először is, bár igaz lehet ugyan, hogy egy liberális társadalomnak nem minden tagja liberális (még a konszolidált, nagy hagyományú nyugat-európai demokráciákban sem szokta a liberális pártok támogatottsága meghaladni a 20%-ot), de a liberális társadalom elfogadottságát többek között éppen az a tény adja, hogy megengedi és tolerálja a nem liberális álláspontokat is. Azaz a liberális társadalom éppen azért liberális, mert egyik alapvető értéke, jelesül a tolerancia vagy a türelem elve vonatkozik az illiberális nézetekre és véleményekre is. (Ha egy liberális társadalomban csak liberális emberek élnének, akkor az nem liberális lenne, hanem – minden valószínűség szerint – diktatórikus.) Most nem is beszélve arról, hogy egy olyan politikai rendszer, amely nem élvezi legalább a többség támogatását, előbb-utóbb elveszíti minden legitimitását. Igaz ugyan, hogy liberális társadalomban is élhetnek fasiszták: de ha egy liberális társadalom tagjainak többsége fasiszta nézeteket vall, akkor az a társadalom előbb-utóbb faszálódni fog, s nem kell nagyon messzire menni a történelemben ahhoz, hogy erre példát találjunk. – Nem állítom azt, hogy az a többség, amelynek egy liberális társadalom a támogatását köszönheti, tudatosan és elvi meggyőződésből támogatja ezt a politikai rendszert. Nem mindenünk öntudatos állampolgár, s többségünknek ehhez nincs is meg a kellő filozófiai, politikai vagy állampolgári kultúrája. Így aztán többnyire a rendszer fennállásából húzott anyagi vagy gazdasági haszon jelenti a mellette szóló legkézzelfoghatóbb érvet. De állítom, hogy ha egy politikai rendszer nem képes megszerezni és megtartani – ilyen vagy olyan módon – a többség támogatását, ha polgárainak többsége mentálisan és habituálisan nem tud azonosulni vele, máris deficitesnek tekinthető, s előbb vagy utóbb legitimitási problémákkal fog küszködni.

Vagyis álláspontom röviden az, hogy Parekh premisszái közül az egyik, ha nem is téves, de mindenképpen kiegészítésre szorul, s hogy mégiscsak vannak olyan politikai értékek, amelyekre az ilyen vitákban minden további nélkül hivatkozhatunk. Ami pontosabban azt akarja jelenteni, hogy vannak olyan politikai értékek, amelyekből maguk a nyugat-európai demokratikus rendszerek legitimitásukat nyerik, amelyek tehát nem tehetők vita tárgyává, vagy legalábbis nem anélkül, hogy ezzel egyszersem ezeknek a politikai rendszereknek a legitimitását is ne veszélyeztetnénk. Hajlok arra az álláspontra, hogy nem minden demokratikus érték és nem minden liberális alapelv ilyen, azaz némelyikük természetesen vitatható és vita tárgyává tehető. Mint ahogyan abban is többé-kevésbé biztos vagyok, hogy éppen azok a demokratikus és liberális alapértékeink a leginkább vitathatóak (például az emberi jogok eszméje), amelyekről ezt a legkevésbé lennének hajlamosak feltételezni, azaz amelyekről azt gondoljuk, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak a liberális demokráciával. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy minden demokratikus és liberális érték vagy alapelv vitatható és vita tárgyává tehető lenne.

Ahhoz, hogy fentebbi álláspontomat illusztrálni tudjam, két példát hívnék segítségül. Az egyik Rowan Williamsnek a már említett javaslata, miszerint a muszlimoknak lehetővé kellene tenni, hogy benső ügyeikben a sariát kövessék, a másik egy ismertebb példa, ami viszont kivételesen nem Angliából, hanem Hollandiából származik, s ami a dán *Jyllands-Posten*-ben közölt Mohamed-karikatúrák által kiváltott későbbi tiltakozást és a *Charlie Hebdo* szerkesztősége elleni merényletet is előrevetíti valamiképpen. Mint köztudott, 2004. november 2-án kora reggel Mohammed Bouyeri marokkói holland fiatalember késsel elvágta Theo van Gogh filmrendezőnek a torkát. (Theo Van Gogh a festő Vincent szintén Theo nevezetű testvérének volt kései leszármazottja.) Korábban Van Gogh, közösen Ayaan Hirsi Ali somáliai holland (liberális) politikusnővel filmet készített *Submission* (Alávetettség) címmel, amelyben a nők kiszolgáltatottságát mutatta be a muszlim családokban. Gyilkosa, aki egyébként Hollandiában felcseperedett, Hollandiában iskolázott második gene-

rációs betelepült fiatalember, a tett elkövetése után késsel papírt szegzett a filmrendező mellére, s ezen hosszú, tekervényes felhívást intézett a szent háborúra.

Ehhez képest Williams érsek javaslata kétségkívül szelídnek és visszafogottnak tűnik, de közelebbről megvizsgálva mégiscsak egy sor kérdés szegezhető szembe vele – mint ahogyan ezt Matthew Parris az említett cikkében, mindjárt az érsek előadása után két nappal meg is tette. Joggal kérdezhetjük például, hogy mennyire önként vetik magukat alá a muszlimok a sariának, s akaratukat a közösségük mennyiben tartja tiszteletben. Szabadon kiléphetnek-e saját közösségükből? A tagok beleegyezése vajon egyhangú, önkéntes, valóságos és teljes-e? Szerepe van-e itt bármiféle kényszernek? Mi történik a gyerekekkel? Ki képviseli őket, és milyen lehetőségük van a későbbi kilépésre? – Mindezek azonban, bármennyire is fontos kérdések legyenek egyébként, jelentőségüket tekintve eltörpülnek a javaslat által támasztott legfőbb nehézség mellett – bárha áttételesen maguk is a világi törvény és a saria közötti leglényegibb ellentmondásra mutatnak rá. Több muszlim kommentelő azt hozta fel Parris ellenében (és a javaslat védelmére), hogy a tételes brit törvények és a saria között több ponton is megfelelés van. Lehet, hogy így van. De mégis van egy lényegi különbség közöttük. Míg a saria a *Korán*ban nyeri el igazolását (lett légyen egyébként bármennyire is kiszolgáltatva az értelmezésnek), addig a brit törvényeket részint az alsóház alkotja meg, részint a felsőfokú bíróságok precedensértékű döntései alapozzák meg. Vagyis szekuláris eredetűek, a hagyomány vagy a többség akaratára szentesíti őket. A demokratikus rendszerek egészére (és nem csak a demokratikus államok jogrendjére) érvényes igazság, hogy a közakarat és nem valamiféle szakrális vagy egyházi autoritás legitimálja őket. A törvényt azok közmegegyezése és beleegyezése legitimálja, akiknek az a kötelességük, hogy engedelmessé válnak neki.

Nyilván Williams érsek távolról sem azt javasolta, hogy a brit törvényhozást helyezzék vallási alapokra, kiiktatva belőle a közakarat végső legitimációs elvét – és ez még akkor is így van, ha egyesek ilyesféle hátsó szándékot tulajdonítottak neki. Nem kevesen voltak ugyanis azok, akik utóbb azzal gyanúsították az érseket, hogy megnyitva a kiskaput a saria törvényszékek előtt, valójában az anglikán egyház világi pozícióit és törvényhozási befolyását kívánta erősíteni. Szigorúan véve azonban mindösszesen csak azt kérdezte, hogy vajon megférne-e elvben a közakarat által legitimált világi törvény a muszlim közösségek azon jogával, hogy bizonyos belső ügyekben a sariát kövessék. Véleménye szerint igen, feltéve, hogy a törvény funkciójának nem „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formájának megteremtését tekintjük”. A világi törvény feladata nem az, állítja, hogy a különálló vallási közösségeket felszámolja valamiféle absztrakt egyenlőség és emberi jogi univerzalizmus nevében, hanem hogy az ilyen közösségek tevékenységét nyomon kövesse, hogy elejét vegye annak, hogy ezek a közösségek az egyéni szabadságnak a többségtől radikálisan eltérő értelmezését adják, valamint annak, hogy tagjaikat olyan igazságtalanságok ériék, amelyekre később nem kereshetnek nyilvános jogorvoslatot.³

Williams érseknek vitathatatlanul igaza van egy dologban. Mégpedig abban, hogy a nyugat-európai multikulturalizmus a multikulturalizmusnak olyan formája, ami a kulturális különbözőséget a különbözőséghez való jog formájában kívánja megerősíteni, azaz a sokféleség tényét és értékét megpróbálja összehétközíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb elvével. Ezt minden további nélkül nevezhetjük „emberi jogi fundamentalizmusnak” (ahogyan azt Leszek Kołakowski teszi⁴), és legalább annyira szemellenzős és dogmatikus módon követjük ma Európában, mint az összes többi fundamentalizmust a maguk követői. De ez nem jelenti azt, hogy a nyugat-európai társadalmak alapvető, legitimáló értékeit, a szabadságot, a toleranciát és a beleegyezés elvét fel kellene adnunk. Meglehet, hogy a szabadságnak az alapvető emberi jogokba kódolt formája a szabadon követhető identitások és magatartásformák körét megen-

gedhetetlenül szűkre szabja – és akkor vitát kell nyitnunk a szabadság lehetséges értelmezéseiről. De társadalmainkat, jogrendünket és végső soron egész politikai berendezkedésünket mégiscsak a szabadság, a tolerancia és a beleegyezés értékei igazolják. Jellemző, hogy maga az érsek is a különböző (világi és vallásos) joghatóságok melletti érvét végső soron a szabadság (kulturálisan) eltérő percepcióit megidézve igazolta, mint ahogyan azzal az észrevételével is, miszerint a saria is ki van szolgáltatva a rivális értelmezési hagyományoknak, tulajdonképpen a beleegyezés motívumának jelenlétét hangsúlyozta az iszlám jogi kultúrában.

Csakhogy, bárha az érsek hajlik az ellenkező nézetre, az iszlám civilizáció önmagát nem a szabadság és a beleegyezés fogalmaival, hanem a meghódolásával határozza meg.⁵ Az iszlám főnév a *szalima* ígére megy vissza, amelynek elsődleges jelentése „biztonságban” vagy „feddhetetlennek” lenni, de származékos formájában meghódolást jelent. Muszlim az, aki meghódolt, és így tett szert biztonságra. – A nyugati civilizáció persze ugyancsak közös vallásos hitből és szent könyvből fejlődött ki, és miként az iszlám is, az egyik sémita nép körében terjedő vallásos mozgalomból eredt. Mégpedig olyan korban, amikor ez a nép birodalmi igát viselt, és a hódoltságot napi valóságként volt kénytelen megélni. Csakhogy ez a civilizáció elhagyta hitét és a szent könyvet, és bizalmát nem a vallásos bizonyosságba, hanem a nyílt vitába vetette. Maga a keresztények szent könyve is szigorúan elválasztja a szakrális autoritást a világi főhatóságtól, amikor azt írja: „Adjátok meg azért a mi a császáré a császárnak, és a mi az Istené, az Istennek” (Máté 22:21, Lukács 20:25).

Isten országa, legalábbis keresztényi szemmel nézve, nem e világról való, következésképpen – ha nem is egykönnyen, de – a keresztény világban lehetséges volt az egyházi és a világi autoritás, vallás és politika fokozatos elválasztása (nem utolsósorban az európai vallásháborúk megrázkódtatásainak a hatására). Az iszlám vallás semmi hasonlót nem ismer. Az iszlám megalapítója nemcsak vallást, hanem birodalmat is alapított, s ebből következően nem hozott létre – nem kényszerült létrehozni – az államtól megkülönböztethető egyházat. Mint ahogyan, tegyük hozzá, a vallástól megkülönböztethető világi államot sem. „A *regnum* és *sacerdotium* dichotómiájának, amely a nyugati kereszténységben oly nagy fontossággal bírt, az iszlámban nem létezett megfelelője.” „A keresztényeknek választaniuk kellett Isten és a császár között, és számtalan nemzedékük szenvedett gyötrelmeket e választási kényszer miatt. Az iszlámban nem volt szükség ilyen fájdalmas választásra. A muszlimok által elképzelt univerzális iszlám államban nincs császár, csak Allah, aki az egyetlen úr és az egyetlen jogforrás.”⁶

2002 novemberében felkerült az internetre egy levél, amit akkoriban Oszama bin Ladennek tulajdonítottak, de maradjunk inkább annyiban, hogy a szerzősége vitatható. A dokumentum elősorolja azokat a – részben általános, részben konkrét – vádakat, amelyekkel Amerikát szokás manapság illetni, s amelyek – minden változatosságuk ellenére – eredetükben felismerhetők, amennyiben tudniillik azokra az egymást követő ideológiákra mennek vissza, amelyek különböző időszakokban befolyással voltak a közel-keleti politikusokra és politikára. „Némelyikük a náci érából való, például az elkorcsosulásra és a teljes zsidó ellenőrzésre vonatkozó; mások a szovjet befolyás időszakát idézik, például a kapitalista mohósággal és kizsákmányolással kapcsolatosak. Sokuk a közelmúltbeli Európából, sőt Amerikából származik, bal- és jobboldalról egyformán.”⁷ De van egy közöttük, ráadásul a legsúlyosabb, amelyik nem érthető meg semelyik fentebbi ideológiából, hanem csakis magából az iszlám vallásból. „Önök olyan nemzet – írja a levél szerzője, bárki is legyen az –, amely ahelyett, hogy alkotmányában és törvényeiben Allah sariájára bízna magát, inkább maga alkotja meg a törvényeit, saját akarata és vágyai szerint. Különválasztják a vallást a politikától, szembehelyezkedve a tiszta természettel, mely

Uruk és Teremtőjük abszolút hatalmának bizonyosságául szolgál.” Ezért is (meg még más okoknál fogva is) „az önöké a legrosszabb civilizáció, amely az emberiség története folyamán létrejött”.⁸

Mindent összevetve tehát nemigen van indok arra, hogy a nyugati demokratikus rendszereknek miért kellene olyan követelést, szokást, hagyományt befogadniuk, elturniuk vagy pártolniuk, amely veszélyezteti magának a rendszernek a legitimációját, kikezdi annak legitimáló értékeit, vagy akadályozza annak zavartalan működését. Ha ezeket a demokratikus rendszereket (többek között) a nyilvános és szabad vita lehetősége legitimálja (bármilyen szabadon vitatható, ideértve akár még mások legszentebb, vallásos meggyőződése is), ha zavartalan működésük megköveteli, éppen a szabad vita érdekében, egyház és állam intézményes elválasztását (az állam nem szól bele a polgárainak a hitébe: nem törvényesíti azt, s következőképpen nem is szankcionálja annak sérelmét), akkor minden olyan követelés, amely ezen elvek és mechanizmusok ellen irányul, magának a demokratikus rendszernek a legitimitását és működését veszélyezteti.

A szabad vitát azonban s ennek leglényegibb feltételét, a szólás szabadságát ma két oldalról is komoly veszély fenyegeti. Veszélyt jelent egyfelől a véleménynyilvánítás szabadságára Mohammed Bouyeri (vagy Chérif és Saïd Kouachi) és mindenki, aki azt gondolja, hogy a bírálatot, legyen jogos vagy alaptalan, öltse akár az izgatás vagy a karikatúra formáját, erőszakkal kell elhallgattatni. De ugyanilyen veszélyt jelentenek, teszem hozzá halkán, a megrémült európai kormányok is, melyek cenzúrát készülnék bevezetni az interkulturális békesség kedvéért. Példa erre a gyűlöletbeszédet, vallási gyűlöletre való izgatást szankcionáló vagy szankcionálni kívánó büntetőjogi cikkelyek, törvények és törvénytervezetek egyre szaporodó száma. Egy erőszakos kisebbség arra irányuló akciója, hogy saját vallási hagyományainak tiszteletét akár erőszak árán is kikényszerítse, lényegét tekintve nem különbözik attól, amikor egy vallási hagyomány tiszteletét a törvény által akarjuk oktrojálni a többségre. Így vagy úgy, de mindkettő a szabad vita megszűnéséhez vezet. Ez a multikulturalizmusnak olyan változata, amely egymás tabuinak kölcsönös tiszteletére „kényszerít”. Csakhogy igaza van Timothy Garton Ashnek: ha összerakjuk a világ összes kultúrájának az összes tabuját, nem sok olyan dolog marad, amiről szabadon lehetne beszélni.⁹

Nyilván a fenti problémák nagyon összetettek, kár lenne tehát sommásan ítélni a fölöttük vagy bagatellizálni őket. De mindezek után, ha nem több, legalább egy dolog eléggé nyilvánvalónak tűnik számomra. Hasonlóan ugyanis Canterbury érsekehez magam is úgy látom, hogy semmire sem jó, ha megpróbáljuk vélt „értékeinket” s intoleráns emberi jogi fundamentalizmusunkat a bevándorlókra kényszeríteni, hiszen ezeknek számukra nincs különösebb értéke. Ha mégis megtesszük, az nem eredményez mást, mint „az állampolgári egyenlőség absztrakt, tehát üres formáját”. Annak ellenére, hogy az egyéni szabadság tartalmát mintegy kétszáz éve az elidegeníthetetlen emberi jogokban gondoljuk el, semmiféle olyan kényszerítő erejű filozófiai érvet nem találunk, ami azt bizonyítaná, hogy a szabadság állapota logikailag összefügg az elidegeníthetetlen (vagy annak vélt) emberi jogokkal.

Ráadásul korunknak ez az emberjogi fanatizmusa a politikának egy fölöttébb különös víziójával is társul, s a kettő együtt végképp lehetetlenné teszi, hogy a nyugati, befogadó társadalmak értelmes és termékeny vitát folytathassanak a bevándorló közösségekkel. Az egyik következménye ugyanis ennek a „fanatizmusnak”, hogy mindenféle követelést – legyen az jogos vagy jogtalan, szóljon mellette a józan ész vagy csupán valami alkalmi gerjedelem – akkor tekintünk legitimnek, ha az lefordítható az emberi jogok nyelvére. Ez pedig többek között azért van, állítja – az amúgy liberális – Pierre Manent, mert elfogadtuk a politikának egy különös vízióját, misze-

rint az egyes politikai cselekedetek csak akkor legitimek – sőt csak akkor érthetőek egyáltalán –, ha egy univerzális elvnek tudjuk azokat alárendelni, legyen ez az egyéni jogok tisztelete vagy bármilyen más, végső, „erkölcsi” elv. Elfogadtuk azt a nézetet, miszerint minden politikai cselekedet leírható kell legyen úgy, mint egy egyetemes erkölcsi elv alkalmazásának sajátos esete. Ám ez a gyakorlat, állítja Manent, a mi radikális politikai moralizmusunkat paradox módon nagyon hasonlóvá teszi ahhoz, amit általában ennek ellentétének vélünk: a vallási fundamentalizmushoz.¹⁰ Hiszen ez utóbbi számára is egy emberi cselekedet csak akkor legitim, ha az Isten parancsolatait követi. S függetlenül attól, hogy milyen különbségek állnak itt fenn a végső, engedelmességre kényszerítő akarat vagy törvény értelmezésében, közös a két meggyőződésben az, hogy a legitim emberi cselekvés mindkettő számára valamilyen végső elvnek való feltétlen engedelmeskedést jelenti. Ami, teszi hozzá Manent, a politikai megállapodást nehezíti, ha ugyan nem lehetetlenné teszi, hiszen mindkettő megfosztja a politikai tárgyalást, a politikai deliberációt nem csupán minden legitimitástól, hanem egyenesen minden indoktól vagy értelemtől. Azt remélni ezek után, hogy létrejöhet valamiféle megállapodás azok között, akik csak „az Ember jogait” ismerik, s azok között, akik csak az „Isten jogait”, merő illúzió.

Azonban a politikának ez a „kantianus” eszméje, az a törekvés, hogy mindenféle politikai cselekedetet egy végső, univerzális erkölcsi elvnek rendeljünk alá, nem csupán kontraproduktív, hanem egyszersmind ellentmond a politika klasszikus görög víziójának is. Márpedig igaza van Hannah Arendtnek abban, hogy a politikára vonatkozó nézeteinket ma sem függetleníthetjük teljes mértékben az antik görögség politikai tapasztalataitól. A görögök, mondja, valami olyasmit sejtettek meg a politikai lényegéből, ami a későbbi (és a korábbi) időkben is elkerülte az emberek figyelmét. Bizonyíték rá, hogy „az emberek soha, sem azelőtt, sem azután nem tartották olyan becsben a politikai tevékenységet és nem ruházták fel olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”.¹¹ Innen nézve nem árt mindig újra meg újra felidézni azt, hogy a politika, a szónak ebben az eredeti és legnemesebb értelmében nem volt más, mint az egymással való beszélgetésnek, vagyis a megegyezésnek a művészete. Politikáról tehát csak ott lehet szó, ahol mind a két fél enged az álláspontjából. Arisztotelész nem véletlenül nevezte az embert egyszerre politikai és beszélő lénynek: a két definíció egymással egyenértékű. Politika csak addig létezhet, amíg mi, politikai lények a bennünket elválasztó szemléleti különbségeket át tudjuk hidalni, s valamilyen végső megállapodásra tudunk jutni egymással. Ott, ahol a beszéd ellehetetlenül, véget ér a politika is, és nem marad más, mint az erőszak, ami szükségképpen néma. A politikában tehát, eme klasszikus vízió szerint, végső és megfellebbezhetetlen elveknek nincs mit keresniük, amennyiben ugyanis ezek szükségképpen alkuképtelenek.

Ha tehát vannak kikezdehetlen elvek vagy értékek a politikában, akkor ezek nem lehetnek mások, mint azok, amelyek a szabad vitaként felfogott politikai tevékenység leglényegesebb feltételeit s annak szükséges kereteit adják: a szólás szabadsága és a tolerancia. (Az „elismerés politikájának” töretlenül felfele ívelő népszerűsége napjainkban azonban éppen azt mutatja, hogy hovatovább hajlamosak vagyunk megfelekedezni a vallási türelem eszméjének eredeti értelméről. Arról tudniillik, hogy a tolerancia eredetileg korántsem kötelezett bennünket mások hiteinek kritikátlan elfogadására és helyeslésére. Ez eleve lehetetlenség is, amennyiben a hit – legálábbis teológiai szempontból nézve – az igazság egyetlen, kizárólagos és üdvösséghez vezető keskeny ösvénye. Következésképpen a miénktől eltérő hiten lévő ember-társaink óhatatlanul a kárhozát széles útját járják. A hit ismérve ugyanis nem a szabadság, hanem az igazság. Ha tehát valamire kötelez minket a tolerancia, akkor az nem mások hiteinek, hanem mások lelkiismereti szabadságának a tiszteletben tartá-

sa – ám ez nem hitbéli, hanem politikai, vagyis állampolgári kötelességünk. Fájó szívvel bár, de el kell fogadnunk, hogy egyes polgártársaink a kárhozat útját választották, s hogy ez ellen – talán a szóbeli meggyőzés kevés reménnyel biztató kísérletét leszámítva – nem tehetünk semmit.)

De még ha mindezek az ellenvetések (amelyeknek kisebbik része Rowan Williamstől, nagyobbik része Pierre Manent-től származik) alapvetően tévesek és könnyen cáfolhatóak is lennének (merem remélni, hogy nem ez a helyzet), a politikának eme, az emberi jogokra alapított különös víziója akkor is alkalmatlan lenne arra, hogy segítségével a befogadás – a mások, az idegenek befogadásának – imperatívuszát megalapozzuk. Mert bár igaz lehet, hogy napjaink egyik fontos jelszava a „másság tisztelete” vagy a „különbözőség elfogadása”, de – amint azt már említettem – ezt az alapvetően helyes és tiszteletre méltó törekvést láthatóan úgy igyekszünk megalapozni és elfogadtatni, hogy a toleranciának ezt az igényét lefordítjuk az emberi jogok univerzalizmusának nyelvére. Azok, akik ma a különbözőséget ünneplik, és abban a jelenkori társadalom legörvendetesebb és legnemesebb vonását látják, minduntalan arra hivatkoznak, amit úgy hívnak, hogy „a különbözőséghez való jog”.

S bár őszinte meggyőződésük, hogy a különbözőség érdekében cselekszenek, valójában pontosan az ellenkezőjét teszik: a társadalom homogenizálásához járulnak hozzá, hiszen a másságot az emberi jogok nyelvén fogalmazzák meg, azaz a különbözőség eszméjét a jogok eszméjébe rejtik. Vagyis a sokféleség tényét és értékét megpróbálják összebékíteni a jogegyenlőség nála alapvetőbb elvével. Az Ember úgy jelenik meg itt, mint a jogok alanya, függetlenül attól, hogy az egyes, valóságos emberek ténylegesen hajlandóak-e úgy tekinteni magukra, mint akik ilyen vagy olyan jogok hordozói. Ez szinte természetszerűleg következik az emberi jogok univerzalista, homogenizáló logikájából, mert azok magát az Embert, a csupasz, tulajdonságaitól megfosztott absztrakt emberi lényt illetik meg.

Ez aztán egyfajta kulturális neurózist eredményez, egy olyasféle civilizációs tudathasadást, mondja Kotakowski, amikor ugyanazzal a szájjal hol azt mondjuk, hogy „minden különbséget tisztelni kell”, hol pedig azt, hogy „mindnyájan legyünk egyformák”. (A muszlim nők ugyan legyenek muszlimok, de ne járjanak burkában, azaz egész testet elfedő lepelben, mert az az emberi jogaikon tett erőszak, „mozgó börtön” – ahogyan, fölöttébb tanulságosan, nemrégiben valaki az Európai Parlamentben fogalmazott.) Gyakorlati eredménye viszont az, hogy láthatóan egyre kevésbé vagyunk képesek elfogadni mások különféle okokra visszavezethető másságát. Ami önmagában még nem volna probléma: a politikai közösségek mindig is a befogadás és a kirekesztés aktusai mentén szerveződtek. A probléma az, hogy az emberi jogok univerzalista logikája szerint minden másságot tisztelnünk kell, és minden különbözőséget el kell fogadnunk. Ez egy olyan hatalmas, már-már elviselhetetlen erkölcsi terhet ró ránk, ami elől újfent csak a jogok eszméjéhez menekülünk. Azt mondjuk: elfogadlak téged, de csak akkor, ha olyan vagy, mint én; elfogadlak téged, mint a jogok alanyát, mint absztrakt emberi lényt. De ennek nyilván az az ára, hogy a te különbözőség is csupán az emberi jogok által felkínált – meglehetősen szűkös – térben nyilvánulhat meg.

Gondolom, aligha kell magyaráznom, hogy a multikulturalizmus ilyen formája végső soron csak akkor lehet sikeres, ha ember és ember között majdan eltűnik minden mértékadó különbség.

■ JEGYZETEK

1. Bhikhu Parekh: *The Logic of Intercultural Evaluation*. In: Uő: *Rethinking Multiculturalism*. Palgrave (MacMillan), New York, 2006. 264–294.
2. Lásd Demeter M. Attila: *Muszlim Európa*. Székelyföld 2009. 8. sz. 91–111.
3. Az érsek beszédét lásd itt: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective>.

4. Leszek Kołakowski: *Emberi Jogok? Mi végre?* Kritika 2004. 2. sz. <http://www.szochalo.hu/hireink/article/102261/1359>.
5. Lásd ezzel kapcsolatban bővebben Roger Scruton terjedelmes esszéjét vagy rövidebb könyvét: Roger Scruton: *A Nyugat és a többi. A globalizáció és terrorveszély*. In: Uő: *A nemzetek szükségességéről*. Helikon Kiadó, Bp., 2005. 7–153.
6. Bernard Lewis: *Az iszlám válsága*. Európa, Bp., 2004. 31–32.
7. Uo. 205.
8. Uo.
9. Timothy Garton Ash: *Az iszlám Európában (Eurázia)*. <http://www.c3.hu/scripta/lettre/web/index.htm>.
10. Lásd erről részletesebben Pierre Manent: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*. ISI Boooks, Wilmington, Delaware, 2007. 41–42.
11. Hannah Arendt: *Mi a szabadság?* In: Uő: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Bp., 1995. 151–180. 163.



UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

AZ ÁLTALUNK GENERÁLT/TEREMTETT IDEGEN



...senki sem képviseli
„magának az észnek”
az álláspontját, még
a megalapozásra
és következetességre
érzékeny filozófiai
gondolkodás sem,
mert az emberi észbe
valamennyi
gondolkodásmód
beletartozik...

■ Az idők során rengeteg energiát fordítottak arra, hogy azonos és más szembenállására a létezők természetes változatossága, a kultúrák sokfélesége vagy az egymástól eltérő tudás- és gondolkodásmódok alapján keressenek magyarázatot, mígnem rájöttek, hogy csak a három kombinációja lehet célravezető. Ha meg akarjuk érteni azt a folyamatot, hogy hogyan teremtődik/generálódik saját gondolkodásunkban és gondolkodási szokásainkban a saját és az idegen szembeállítása, azért, hogy e folyamatokat tudatosítva fogékonnyak lehessünk másfajta gondolkodások és egzisztenciák sajátyszerűségére, figyelembe kell vennünk gondolkodási helyzeteink és folyamataink komplexitását. Olyan jelenségekre gondolkunk, amelyek a kognitív tudományon belül a fenomenológia és a neurobiológia összekapcsolása folytán kidolgozott „megtestesült elme” (*embodied mind*) szemlélet folytán kerültek előtérbe, vagyis hogy az elmeműködés minden fajtája, így a gondolkodás is elválaszthatatlan az érzésektől és érzelmektől (Antonio Damasio), illetve magától a testtől, a testi rendszertől mint előzetes sémától. Eszerint a gondolkodás tágabb értelemben nem pusztán elemi absztrakt fogalmak, illetve „eszünk” használata, hanem a szenzomotoros rendszert, az érzelmeket és egymásra reflektáló, illetve társas-együttműködő készségeinket is igénybe vevő folyamat.

Az írás a Játéktér című színházi folyóirat és az Othernessproject közös, a Másság-Dialógusok című programsorozata keretében ez év június 19-én megrendezett Jövő idő interdiszciplináris workshop tapasztalatainak figyelembevételével fogalmazódott meg. A workshop előkészítői és vezetői: Albert Mária, Dunkler Réka, Szilágyi-Palkó Csaba, Ungvári Zrínyi Ildikó, Ungvári Zrínyi Imre és Varga Anikó voltak.

Korábban elsősorban husserli kezdeményezésre a fenomenológia azt vizsgálta, hogy a gondolkodás hogyan foglalja magába az alapvető gondolati struktúrákon kívül a saját szubjektív élményeket (mint pl. az észlelés, emlékezés, tetszés), s ezekből miként jönnek létre a belátás és az értelem különböző típusai, illetve azok variációi. A bizonyosság statikus feltételeinek kidolgozása mellett azonban e fenomenológiai megközelítés számára egyre inkább világossá vált, hogy minden egyedi tapasztalatot tapasztalások folyamatának és magyarázatok láncolatának egy mozzanataként kell felfogni, s ennél fogva szükséges figyelembe venni mind a tapasztalatok további meghatározásának szubjektív képességét, mind pedig a potenciálisan a tapasztalat hatókörébe vonható összefüggéseket, beleérve az idegentapasztalatot, azaz mások tapasztalatainak testalkatuk és a működő énről való saját tapasztalatunk alapján való analogikus újraalkotását.

Az interszubjektivitás problémájának az életvilág összefüggésében való újragondolásával a husserli fenomenológia más szubjektumok, idegen világok és a közös értelmi világ lehetőségének irányába tágította ki a gondolkodás és kifejezés problematikájának eredetileg a szubjektum kategoriális szemlélethez kapcsolt gondolatát. Itt már nem csupán az a tét, hogy a gondolkodás eredményét egyértelműen kifejezve egyszersmind bebiztosítsák a megkérdőjelezés lehetséges szempontjaival szemben, hanem az is, hogy tudatosítsák, hogy a világ észlelésének állandó folyamatába belejátszanak a más emberekkel fennálló kapcsolataink, sőt mindig megtalálható benne „egyfajta kölcsönös helyesbítésre épülő érvényességváltás is” (Husserl). E gondolattal megnyílik az út az értelmezés kommunikatív elméletei irányába. A későbbi (társadalomfenomenológiai – A. Schütz –, illetve hermeneutikai – H.-G. Gadamer) fordulatok során megerősítést nyer az a feltevés, hogy gondolkodás közben különböző szerepekben jelenünk meg, és eltérő perspektívákat képviselve „állítjuk előtérbe” (saját tapasztalásmódunk és) a gondolat releváns aspektusait. Eközben a dolog releváns aspektusairól egyezkedve folyamatosan megalkotjuk és újraalkotjuk önmagunk megértésének, illetve önmagunk másokkal való megértetésének (a tárgyban való egyetértésére jutásának) a feltételeit. A fenomenológiai és hermeneutikai gondolatmenetek konklúziói hasonlóak abban, hogy tapasztalataink értelemtulajdonítása nem csupán egyes élményekre, tárgyaira és a önmagunkra vonatkozik, hanem értelmük szerint más hasonló tapasztalatok „tárgyaira” és „tárgy-összefüggéseire”, azaz a világra is, és (objektív) jelentésük csakis hasonló és eltérő (szubjektív) értelemtulajdonításokkal összevetve közelíthető meg. Lényegében ilyen tapasztalati módozatokkal szembesülünk minden emberi történet értelmezésében, legyenek azok akár közvetlenül átél életeseemények, akár elbeszél vagy leírt történetek, akár színpadi vagy filmes reprezentációk.

Mihelyt a fentiek értelmében számbavesszük, hogy milyen alakzatokban éljük meg és értelmezzük újabb és újabb szerepekben felmerülő gondolkodó-problematizáló-cselekvő egzisztenciánkat, a realitás és virtualitás egymással folytonosan váltakozó ritmusában, nyilvánvalóvá válik, hogy az nem mindenki számára azonos módon, nem ugyanazokra a releváns aspektusokra összpontosító formában és nem ugyanabban a gondolkodási, kifejezési és érvelési keretben valósul meg. A különbség részben a tárgyból, részben a gondolkodás élményszerű vagy diszciplináris meghatározottságából, részben a gondolkodó gondolkodási stílusából és szokásaiból adódik. Ezeknek az aspektusoknak a felismerhetősége, átlátható „otthonossága”, összefüggéseik megértése és „hasonlóképpen értése” az, ami a jelentések hozzáférhetőségét, emberi és tárgyi viszonylatainkban „a világban” való tájékozódásunk („önmagunk kiismerésének”) képességét, egyszóval a normalitást biztosítja. Az említett támpontoknak a megváltoztatása félreértést, idegenséget és anomalitást eredményezne, egyszóval valami olyasmit, amit egyénileg (más-más gondolkodási aspektusokkal, értelmezési lehetőségekkel kísérletezve) át kellene hidalni, vagy közös erőfeszítéssel (a tárgyról kialakított gondolkodásmódjainkat

kölcsönösen egymáséhoz közelítve, a másik értelmezési módjának legitimitását fokról-fokra megközelítve) le kellene győzni.

Ha valami újat, példátlant vagy nem szabályszerűt tapasztalunk, vagy korábbi „szokásos” gondolkodásmódunkkal egy kérdésben nem boldogulunk, úgy érezzük, hogy magával az ésszerűséggel kerültünk szembe, hogy az „ész falába”, ellenállásába ütközünk. A köznapi nyelvben is van kifejezésünk az ilyen tapasztalatra, azt mondjuk: „megáll az ész”. Amikor azt mondjuk: „megáll az ész”, úgy gondoljuk, hogy számára „áthatolhatatlan adályba ütközött”, olyanba, ami felfoghatatlan, és ezért visszafordulásra kényszeríti. A visszafordulás, amely egyszersmind önmagára való visszafordulást (reflexiót), azaz önvizsgálatot is jelent, a filozófia jellegzetes módszertani előfeltétele. Így tehát, ha valaki úgy érzi, hogy értelmezési kísérlete csődöt mond, „megáll az ész”, az valami rendkívülit jelent, ami kizökkenti a gondolkodást a rutinszerűből, ám ez nemcsak hibás felismerés lehet, hanem olyan „tévedés” is, amely új perspektíva és ezáltal egy helyesebb gondolkodásmód felé fordíthatna, egyszerűen fontos új tapasztalathoz is elvezethet.

Megállni és gondolkodásunk műveleteire, illetve lépéseinek indokolt vagy indokolatlan voltára figyelve „elidőzni valamin” – egyet jelent a gondolkodással. Csak hogy nem csupán egyfajta gondolkodás létezik. Másként gondolkodunk az alapelvekre és módszertani eljárásokra építő gondolkodás esetén (a filozófiában és a tudományokban, bár a természet- és a kultúratudományok esetében is eltérően), másképpen a saját kiindulópontjait sose firtató életmód-közösségeinkben, az életmódunkból eredő és azt támogató „józan ész” ésszerűségeinek „megvilágításában” és ismét másként a legszemélyesebb érzéseinkkel átítatott vagy azokat egyenesen próbára tevő élethelyzeteinkben, ahol „a szív logosza” a döntő. Ilyenkor az egyes problémahelyzetekben gyakran úgy gondolunk egy a miénktől eltérő felfogás- vagy gondolkodásmódra, mintha abban nem csupán a saját gondolkodásunk kerülne ellentétbe önmagával. Ez nyilván téves benyomás, mert senki sem képviseli „magának az észnek” az álláspontját, még a megalapozásra és következetességre érzékeny filozófiai gondolkodás sem, mert az emberi észbe valamennyi gondolkodásmód beletartozik, azok is, amelyeket egyik vagy másik gondolkodásmód mint önmagával (nézete szerint „az ésszel”) ellentéteset elvet. Magától értetődő módon arról sincs feltétlenül szó, hogy az „ésszerűtlennek” tekintett gondolkodásmód teljesen logikátlan lenne, ugyanis az is megtörténhet, hogy eltérő gondolkodási stílust vagy gondolati szabatoságot impulzív tárgyszerű gondolkodásmódjai találkoztak.

Botcsinálta pedagógusok körében gyakori a diákoknak már zseni korban humán, illetve reál gondolkodású kategóriákba sorolása. Ezen viszont ők nem szellemi képességeket, hanem többnyire bizonyos (irodalmi vagy matematikai) alaptudás meglétét értik. Az ilyen felületes elhatárolás persze megerősíthet, és alkati tényezőknél tüntethet fel korai preferenciákat, és egyszersmind „felhívást” jelenthet, illetve olcsó kifogást nyújthat az eltérő kategóriába tartozó alapismeretek elsajátításának elmulasztására. Az önbeteljesítő jóslatként működő „elhamarkodott diagnózis” aztán, a túlszakosított oktatási rendszer által is megtámogatva, egy életre eldönti a diák „besorolását”. A korán kategorizáló nézőpont képviselői határozottan hiszik, és a maguk igazának alátámasztását látják abban a közkeletű feltételezésben, hogy „a költő és a tudós másképpen gondolkodik”, amire persze egyaránt lehet igazoló és cáfoló érveket találni, nem utolsósorban olyan alkotóegyeniségek műveiben, akik az ily módon szembeállított képességek mindkét osztályával rendelkeznek. Példaként szokták itt említeni Lewis Carrollt, aki író és matematikus volt, és olykor anekdotikusan Esterházy Péter matematikusi végzettségét is. A kategorikusan eltérőnek tekintett gondol-

kodásmódokat áthidaló gondolkodásértelmezések újabban erős támogatást kaptak a kognitív nyelvészet (George Lakoff és Mark Johnson) részéről, amely a gondolkodás metaforikus jellegét úgy írja le, mint ami »egy bizonyos dolog megértését, tapasztalását egy másik segítségével« közvetíti, s ennek alkalmazását a matematikai fogalmak kialakulásának elemzésében is kimutatja (George Lakoff – Rafael E. Núñez: *Where Mathematics Comes From*. Basic Books, New York, 2000).

Az említett példák ellenére a modern társadalmak munkamegosztásának és specializált képzési szerkezetének következtében Charles Percy Snow szerint a 20. század közepére valóságos kétkultúrájúság alakult ki, amelyet az „irodalmár értelmiség” és a „természettudósok” közötti kölcsönös értetlenség és kölcsönös szimpáthiány jellemez. 1950-ben megjelent könyvében Snow a természettudósok sajátos jóvőérzékenysége és a természettudományokban rejlő problémamegoldó potenciál elhanyagolásával vádolja az általa döntő mértékben humán végzettségűnek és „született géprombolónak” tartott politikusokat. A természettudományok utóbbi fél évszázadban bekövetkezett fejlődése és támogatottsága egyáltalán nem látszik alátámasztani Snow említett kijelentését, de az „irodalmár értelmiség” és a „természettudósok” ideologikus szembeállítás, illetve a „természettudomány eredményességének” a társadalomkritikus, de látszólag eredménytelen „irodalmár értelmiséggel” szembeni kijátszása sajnálatos módon azóta is széleskörűen tapasztalható eljárások. Az ily módon kiélezett légkörben az „irodalmár értelmiség” és a „természettudósok” kórosan elzárkozó képviselői ma is a saját szemléletmódjuk és érzékenységük szempontjaira érzéketlennek, mi több veszélyesnek tartják a másik felet, illetve annak tudományértelmezését, és éppen ezért harcos írásokban igyekeznek bizonyítani „igazukat” (lásd Alan Sokal – Jean Bricmont: *Intellektuális imposztorok*. Typotex, Bp., 2008). Az ilyenfajta összecsapások az eltérő (rendszerint a konzervatív és a progresszív) értékrendek között egyébként is zajló „kulturaháború” (*culture war*) önálló frontvonalát képező „tudományháború” eseményeihez tartoznak.

Kérdés, hogy mit tehetünk, illetve tehetünk-e egyáltalán valamit a saját tudomány szemléletükbe, tudományos szakovinizmusukba bezárkozó tudósok, egyetemi tanárok és a társadalmi médiában aktív képviselők társadalmat megosztó, az alternatív tudásterületeket megbélyegző és az életet szakterületekre daraboló tevékenysége ellen.

Úgy gondoljuk, hogy mindenekelőtt partnereknek lehetne tekinteni egymást, megkeresve az eltérő gondolkodásmódok között a „testet öltött elme” és a kognitív nyelvészet által feltárt, metaforikus gondolati elemekkel megközelíthető közös tapasztalatok lehetőségét. Az egymásra reflektáló, illetve társas-együttműködő készségek és kapcsolatteremtési formák kialakításában olyan gyakorlati problémahelyzetek közös felépítését és megoldását lehetne gyakorolni, amelyben a gondolkodás sokoldalúan kötődik a vizuális és kinetikus érzékeléshez, az érzelmi intelligenciához, illetve a test egész szenzomotoros rendszeréhez. Reflektáltabb elméleti síkon jó lenne kideríteni, hogy az egyes „humán”, illetve „reál” szakterületek képviselői mit gondolnak a saját szakterületük erőnyeiről és korlátairól, illetve milyen kapcsolódási lehetőségeket látnak más területekkel. A saját preferenciával szemben alternatívát jelentő gondolkodásmód szempontjaira való fogékonyság megteremtésében alapvető jelentőségű lehet annak tisztázása, hogy milyen helyzetek azok, amelyeket az egyik, illetve a másik rendszerint biztonságosan meg tud oldani, illetve mi az, ami számukra bizonytalan, és hogyan birkóznak meg a bizonytalannal. Végül megpróbálhatnánk elméletileg problematizálni a humán és a reál gondolkodás jellegzetességeit és a másik gondolkodásmód képviselőivel közösen elemezni a saját gondolkodásmódunkhoz kötődő sztereotípiák forrását.

Bizonytalan remények és tétova kételyek (I.)

Borús gondolatok az erdélyi magyarság száz évéről

„Teljes nemzeti szabadság az együttlakó népek számára. Mindegyik népnek joga van a maga neveléséhez és kormányzásához saját anyanyelvén, saját közigazgatással, saját kebeléből választott egyének által. A törvényhozó testületekben és az ország kormányzásában való részvételre minden nép népességének számarányában nyer jogot. Egenlő jog és teljes felekezeti autonóm szabadság az állam összes felekezete számára.”

RÉSZLET A ROMÁN NEMZETGYŰLÉS HATÁROZATÁBÓL.
GYULAFEHÉRVÁR, 1918. DECEMBER 1.

■ A borús gondolatok ott rejlenek valahol a lélek mélyén. Mert Erdély a gyerekkori múlt és az öregkori jelen. A fájdalmas nosztalgiák és az öngyötrő dilemmák korszaka. Be kell lépni vagy vissza kell lépni e világba. Hogy a borús gondolatok megfogalmazhatók legyenek. Talán a költészet varázsában. A gyerekkori múlt nagy eszménye, Reményik Sándor segítségével. Ahogy ő lépett át e bűvös határon.

NAPKELTE

A VÁRAD-VELENCEI ÁLLOMÁSON

A vonat dübörögve befutott.
A kalauz kiáltott. Várad-Velence!
Másképp mondotta, más nevet kiáltott,
De már így maradt meg az én fülemben’.

Piros hajnal volt, csípős, őszre járó.
Mint ég titkába látó óriás,
Úgy kéklert keleten a Királyhágó.

Jöttem Szent László gyógyforrása mellől,
Elmélkedve nyugatról és keletről,
S a Lélekről mely megújul – magától.

A vonat befutott – s felkelt a nap –
A fejedelmi Transzylvániából.

Szubjektív bevezetés: a Kiáltó Szótól a Hívó Szóig

■ Az első, a *Kiáltó Szó* Kós Károly kétségbeesett röpirata. Közvetlenül a trianoni békediktátum után. A második, a *Hívó Szó* tizenhat kolozsvári magyar értelmiségi *töprengése*. Közvetlenül a diktatúra bukása után. Kós alaphangja felháborodott és elszánt. Felháborodott az erdélyi diaszpóra kezdete miatt. Hogy sokan *elmentek a vizek mellett* nyugat felé – új hazát keresni. De ezek ne is jöjjenek vissza. Mellbe vág az ítélet. Elmentem a következő diaszpórában a vizek mellett nyugat felé – új hazát keresni. Nem is me-

hetek vissza? És Kós hangja elszánt. Mert megjelöli a kisebbségi célokat. „Kétmillió magyarra mint fundamentumra akarjuk felépíteni az új keretek közt nemzeti autonómiákat, melynek egy részét saját szabad elhatározásából ígéri nekünk Románia szentesített törvénye: a gyulafehérvári határozat, más részét megszerzi akaratumk és erőnk, másfelől Románia józan belátása... Kiáltom a célt: a magyarság nemzeti autonómiája.”

A tizenhat magyar értelmiségi töprengésének alaphangja nyitott és megfontolt. Nyitott. Sorsomat illetően is. Mintha nem elküldenének. Inkább visszahívnának. Egykori iskolatársaim. Tegnap tanártársaim. Mai tudóstársaim. Megfontolt. A kisebbségi célokat tekintve is. „A független Románia alapján állunk, amelynek jogállamként biztosítania kell a nemzetiségek politikai-kulturális önrendelkezését és önkormányzatát is. A politikai határoktól függetlenül, amelyeket adottaknak, nem vitandóknak, de spiritualizálhatóknak tartunk, nyelvi-kulturális-etnikai önazonosságunkhoz ragaszkodunk, és mint kollektív személyiség kívánunk részt venni a holnap demokratikus Románia gazdasági, politikai, művelődési életében.” A *Kiáltó Szó* és a *Hívó Szó* között 67 esztendő. Nem azonos hang. De egymást folytató azonos célok. Van ebben valami megnyugtató, de valami meggondolkodtató is. Megnyugtató, hogy a szándékok és célok a helyzetek alapos végiggondolására épülnek. De meggondolkodtató, hogy a szándékok és célok évtizedek múltán is azonosak lehetnek. Mintha semmi sem változott volna. Megállt volna a történelem. És a helyzetek konokul újrafogalmazták volna önmagukat. Erről van szó, vagy erről is szó van? Valamelyes öngyötres árán is – végig kell gondolni.

De vissza a költészethez. Gyerekkorom-ifjúkorom, Erdély-élményem leglényesebb meghatározójához. Milyen világba lép be Várad-Velencénél a vonat? Hány arcot mutat a „fejedelmi Transsylvánia”?

Csak az emlék mélységének és súlyának sorrendjében. A kísérteties Erdély. Reményik Sándor Atlantisz-Erdélye. Az elsüllyedt földrész. Ami a magyar hajósoknak felüzen a tengermélyből. „Erdély harangoz, harangoz a mélyben”. Vagy fenyegető lovas favágója. Aki „a fejszét a vállára vetette, mint halál a kaszát”. De „a fenyők sötét gyűlölettel nézik és zúgnak, mint az összeesküvők”. Vagy Áprily Lajos titkokat teremtő, művesmester Erdélye. Ahol a tavasz megáll Apáczai holland özvegyének sírja felett a házsongárdi temetőben; Brassóban ötvös-ösök domborítanak fejedelmi kannát Bethlen asztalára; és így vallhat magáról a tetőn a költő: „titokzatos szót mondtam akkor: Erdély...” És a még felnőttként felfedezett vagy újra felfedezett Bánffy Miklós. Regénytrilógiájában a havasok csúcsain karcsú antik istennőalakok fénylő sugártesteit teremtik a fagyban lecsapódó, gomolygó párák.

Objektív bevezetés: Trianon, Belvedere, Bukarest

■ Tehát a nemzeti autonómia követelése '21-ben és '89-ben is. Igaz, más hangon és más indulattal. Mégis makacs következetességgel ugyanaz. A vesztes háború és a győztes forradalom után is. Más, de mégis hasonló helyzetben. Először egy győztes és magabiztos hatalommal – másodszer egy vesztes és szétzilált hatalommal szemben. A költészet itt is biztosan orientál. A két időpontra és közöttük a majdnem hét évtizedre is érvényesen. Megint csak Reményik Sándor. Axiómákra jellemző érvénnyel. Hogy az autonómiának mi a kemény magja. És miként kell építeni és védeni. Igen – a *Tempлом és iskola*. És igen – az *Ahogy lehet*.

*Ti megbecsültök minden rendet,
Melyen a béke alapul.
De ne halljátok soha többé
Isten igéjét magyarul?!*

*S gyermeketek az iskolában
Ne hallja szülője szavát?!
Ne hagyjátok a templomot,
A templomot s az iskolát!*

*Te is, testvérem, karszti sorsodat
Fogadd el, s védj meg karszti földedet,
Azt a sírodnak is kevés humuszt,
Azt a pár négyzetméternyi helyet,
S azt a fölséges Isten-lábnymot,
Mít a lavina minden rohama
Eltörölni még sohasem tudott.
Védj azt a talpalatnyi telkedet,
Cserépkancsódat és tűzhelyedet,
Utolsó darab száraz kenyered!
De azt aztán foggal, tíz körömmel,
Démoni dühvel és órült örömmel –
Ahogy lehet...*

Ahogy lehet...

Vagy ugyanaz színhelyekben, reprezentatív – fátumhordozó palotákban elbeszélve. A Nagy-Trianon Palota, Párizs mellett. Barokk pompa a XVII. század második feléből. Távolabbi múltját fény ragyogja be. XIV. Lajos, a „Napkirály” fénye. Közlelbi múltját árny borítja el. Clemenceau miniszterelnök, a „tigris” árnya. Az abszolút monarchia történelmi „gloire”-ja és a békediktátum pszichológiai sokkja. A Belvedere Palota Bécs felett. Ismét barokk pompa. A XVIII. század első feléből. Rajta Savoyai Jenő győztes felszabadító háborúinak történelmi dicsősége és az Erdélyt felosztó második bécsi döntés történelmi gondja. Bukarestben pedig a monumentálisan ízléstelen márványpalota. A bukásra álló diktátorkarikatúrának, a „Kárpátok génuszának” tragikomikus önarcképe.

A Nagy Trianon és a Belvedere – a trianoni diktátum és a bécsi döntés között

■ Kísérletek a nemzetiségi autonómia elméleti alapjainak tisztázására és politikai gyakorlatának megtervezésére. Az önrevízió bölcselete és a vásárhelyi találkozó. Makkai Sándor és Tamási Áron.

Makkai Sándor érdekes regényíró, nagy hatású hitszónok és új utakra vezető, vitákat kiobbantó bölcselő. '27-ben (*Magyar fa sorsa*) Ady költészetét védi meg a támadásoktól. '31-ben (*Magunk revíziója*) egy új kisebbségi neveléspolitikát elveit körvonalazza. '37-ben (*Nem lehet*) a kisebbségi lét lehetőségeit és lehetetlenségeit vizsgálja és vitatja.

Tamási Áron a kor egyik legjelentősebb erdélyi írója. '28-ban romantikára hajló ábrázolásmóddal indul életművében a nagyepikai műfaj (*Szűzmáriás királyfi*). '31-ben erősen naturalisztikus ízek alakítják a műformát át (*Címeresek*), '32 és '34 között, az Ábel-trilógiában születik meg a népi elbeszélés sajátosságait is magába ötvöző realista regényforma. Közben kialakul Tamási jellegzetes novellisztikája. Egyre erőteljesebbé váló publicisztikája pedig, a *Cselekvő ifjúság* című ciklusban, már közvetlenül a vásárhelyi találkozót előzi nagy értelmezi is.

Tehát Makkai. És a nemzetiségi autonómia elméleti alapjainak tisztázása. Az önvizíó bölcselete. '31-ben a *Magunk revíziója*. Gondolatmenetében egy bölcseleti traktátus logikája és egy szentbeszéd dinamikája ötvöződik. Elmélyült és hatásos egyszerre. A megcsontosodott előítéletek bírálata és a megváltozott életlehetőségekhez alkalmazkodó új értékekre alapoz. Az összeroppanás összefüggésrendszere nemcsak kinn a történelemben, de benn, a mentalitásban is keresendő. Nem a külvilág revíziója, hanem a belvilág revíziója a legfontosabb. Pontosabban a kettő egymásra épülő egysége a legfontosabb. Az önfelmentő, naiv egységgé összeálló előítélet-csomók revíziója. A gyermeketeg állag: múltunk hibátlanul szép volt. Velünk érthetetlen igazságtalanság történt. Semmiért sem vagyunk felelősök. Joggal várhatjuk a csodát. E rossz logikában a csodavárás a legveszedelmesebb. Bénítóan lefegyverző. Eltakarja az igazi feladatot. Hogy a külső impériumhoz kötött felszíni magyarságot a belső hatalomhoz kötött elmélyült magyarsággá kell nemesíteni. Erre építhetők az új kisebbségi neveléspolitikai körvonalai. A *Magunk revíziója*. Öt előadás. Ezekben ama bizonyos körvonalak. Bennük a Makkai-életmű egyik leglényegesebb összetevője. Gondolkodásunk alapja legyen a tények elemzése. Vagyis a tények parancsa. Mert ezek, vagyis a tények alakítják vagy alakítják át az értékeket. Ez a magunk revíziója kiindulópontja. Ezzel indul a politikai-etikai-pszichikai mozgás, ami a hatalom külső magyarsága helyébe a lélek belső magyarságát állítja. Ehhez – természetesen – politikai-etikai-pszichikai egység kívántatik. Ami az egyéni ítéletek tekintetében nem a foglalkozásra, hanem a hivatásra figyel. A megfogalmazandó és megvalósítandó értékeket a népi rétegek hordozzák. A tanult réteg, vagyis az értelmiség hozzásegíti a népi értékek kibontakozásához. Az organikus kialakuló népi-kisebbségi egységben minden a maga helyén van. Ebbe az organizmusba kell a munkásságot is beemelni. Ennek a népi organizmusnak a kialakítása és felemelése az igazi kisebbségi nemzetpolitikai feladat. E gondolatmenetbe épül be az ifjúság nevelésének megváltozott szemlélete. Alapja a nemzeti lélek és múlt kritikai szemlélete.

Ezt követi '37-ben a *Nem lehet*. Ami a kisebbségi lét lehetőségeit és lehetetlenségeit vizsgálja és vitatja. Izzó vagy izgatott publicisztika. Nem egy bölcseleti traktátus logikája és egy szentbeszéd dinamikája egyesül benne. Inkább egy manifesztáció határozottsága és egy konfesszió belső kényszere. Ettől érződik benne a remegésig fokozódó pszichés feszültség és a minden vitára kész morális elszántság. Egy éve mond le a püspökségről és hagyja el Erdélyt. Vagyis lép ki eddigi élete tartalmából és távozik színteréről. Ezt kell indokolnia önmaga és közössége előtt. Bölcselelként és egyházfőként egyaránt. A kisebbségi létről van szó. Amit a háború hozott létre és kényszerített rá a vesztesekre. Ezt elfogadni és ebben élni pedig morális és praktikus lehetetlenség. A nemzet az eredetre, fajra, nyelvre, műveltségre épülő szerves egység. Ebben jött létre és csak ebben fejlődik tovább. Erre épült a korábbi nemzetiségfogalom. Jelölve a nagyobb egységeken belüli kisebb egységet. Ezt váltja fel a kisebbségfogalom. Jelölve a nagyobb egységből leszakadt vagy leszakított, szervetlen vagy inkább szervetlenné tett tömeget. Ezért mondja: „magát a kisebbségi »kategóriát« tartom emberhez méltatlannak és lelkileg lehetetlennek” A gondolatmenet a továbbiakban nehezen követhető. Mind distinkcióiban, mind konklúzióiban. Legalábbis egy értekezés logikájaként nem. Legfeljebb egy vallomás kényszereként igen. A vitapartnerek is ilyenként válaszolnak. A legmagasabb szinten Reményik Sándor. A távozó vallomásával a maradék vallomását szegezve szembe. A maradást, a kisebbségi sors vállalását a legmagasabb erkölcsi parancssá avatva. Ami még egy Kant-allúzió etikai és esztétikai súlyát is elviseli. „Az erkölcsi törvény mint magyar követelmény bennünk. A transzylván csillagok pedig felettünk. És semmi más. Nekünk lehet – mert kell.”

Tehát Tamási. És a nemzetiségi autonómia gyakorlatának egyértelmű megtervezése. A Vásárhelyi Találkozó. Érdemes megfigyelni. A találkozót megelőző írásaiban hivatkozik Makkaira. Híressé vált publicisztikájára, a *Nem lehetre*. Elhibázott volt, mert egyéni hangulat és idegállapot szülte. Nem töltötte meg föld ízű elemi erejével a közösségi életosztón. Őt azonban megtöltötte. Amikor elnökként megnyitotta a Vásárhelyi Találkozót. Hogy jelentse: „mostoha idő jár az ő hegyi országában. Igen, mostoha idő jár ránk ebben az országban”. És sorsközösségről beszél népe szolgálatában. Honpolgári jogokat és szabadságot követelvén magyar és idegen elnyomótól egyaránt. Emelkedett, szinte próféta a hangja. „Testvérekhez, magyar férfiakhoz” beszél. Kisebbségként élő negyvenmillió európairól. Ezek között másfél millió magyar kisebbségről az idegen hatalom alatt. E másfél millió követeiként jöttek a találkozóra. Elemi emberi és nemzeti jogokat követelve. Mert meg akarják találni a kivezető utakat, és elöl akarnak járni rajtuk. Úgy tűnik, az erdélyi magyarság fiatal férfiai meghallották és megértették a vívódásból fakadó szavakat. És eljöttek, mert megérezték, hogy cselekedni kell. Megértették, hogy legyen együtt az erdélyi magyar társadalom minden árnyalata. Világnézeti-vallási és osztálykülönbség nélkül. Nemzeti gondokról lévén szó, nem figyelve osztálykülönbségekre, és elvetve az osztályharc minden változatát. Mindebből következik: meg kell nevezni a világnézeti-politikai formát, amivel ez az összejövétel jellemezhető. A kisebbségi magyarság legnagyobb rétege falusi kisbirtokos és munkás. Erre épül a népi rétegeket vezetni, érdekeiket képviselni hivatott középosztály. Így alakulhat egy homogén kisebbségi társadalom. Az egykori liberális demokrácián túllépő népi demokrácia. Népi demokrácia. Amikor még e fogalom jelentése tiszta. Még nem rakódott rá a későbbi történelem zavaros hordaléka. Az emelkedett hangvételű elnöki megnyitó bízik a tanácskozás tétéleinek megvilágító erejében. Heroikus elméleti vállalkozásra készül: „Hősnek kell lenni! És miért ne lehetnétek, hiszen hősei, isteni törvény szerint, minden népnek vannak súlyos időikben.”

A találkozó elméleti megalapozásához közelítve teljesen egyértelműen fogalmaz egy hármas követelményrendszer. A kisebbségi önrendelkezésre, kisebbségi egységre és kisebbségi önvédelemre támaszkodva. Vagyis az erdélyi magyar kisebbség öntudatosra és erőssé tételéről van szó. Hogy sorsát kezébe véve önmaga irányíthassa. Az erdélyi magyar kisebbség egységessé tételéről van szó. Ami a falusi kisbirtokos réteg, a munkásság és az őket nevelő értelmiség összefogására épül. És az erdélyi magyar kisebbség öntudatáról van szó. Aminek birtokában megvédheti önmagát. Minden veszéllyel szemben. Ami értékeit, kisebbségi önrendelkezését és kisebbségi egységét fenyegeti.

E három alapelv teoretikus és morális háttéréből kiindulva dolgoztatott ki a háromnaposra tervezett találkozó tematikája, tíz előadásra bontva. 1. Az erdélyi magyarság társadalmi alkata és erkölcstana, átalakulásának útjai és képe. 2. Az erdélyi magyar nemzetkisebbség közjogi és nemzetközi jogi helyzete. 3. Az erdélyi magyarság és a román nép építő együttélésének feltételei és útjai. 4. Az iskolai nevelés, az iskolai nevelés reformja, az iskolán kívüli népnevelés. 5. Tudomány, irodalom, színház, zene, művészet. 6. Az erdélyi magyar napi és időszakai sajtó háború utáni működése, mostani állapota és jövő szerepe. 7. A munkás és iparos tömegek nevelése és szerepe. 8. Közgazdasági politikánk. 9. Mezőgazdasági politikánk. 10. Összefoglaló határozat.

A tanácskozás e program pontjait követi. És ezzel a kisebbségi magyarság társadalmi, gazdasági, jogi és művelődési helyzetének teljességét az előadások és viták tárgyává teszi.

Az összefoglaló határozat a *Hitvallás* címet viseli. Előre jelezve a megfogalmazás vallomások, emelkedett jellegét. A szöveg egy részét pontosan idézem. „Teljes tuda-

tában vagyunk annak, hogy kisebbségi sorsban élünk, s érezzük a szükségét, hogy keressük a román és magyar nép építő együttélésének feltételeit és útját. Igazságunk tudatában állapítjuk meg, hogy a romániai magyarság kisebbségi sorsba kerülése óta mindenkor tanújelét adta, hogy eleget tett állampolgári kötelességeinek. Ezzel szemben a román kormányzatok részéről súlyos támadások érték nemzeti és emberi életjogaiban, és nem kapta meg magatartásáért a kellő méltánylást és elismerést. Mi annak előrebocsátásával, hogy a közép-európai magyarság egyetlen nyelvi és kultúrközösséget képez, amelynek a romániai magyarság is alkotó része, igényeljük a romániai magyarság önkormányzatát, amelyhez való jogunkat az erdélyi románságnak saját elhatározásából született gyulafehérvári határozataira, valamint a békeszerződések kiegészítő részét képező kisebbségi szerződésre alapozzuk. A Marosvásárhelyen összegyűlt fiatalság egy szabadságát szerető nép nyíltságával fordul a nemzeti álmaiban beteljesült és Gyulafehérvár magas szelleméhez felemelkedni tudott román néphez és irányítóihoz, hogy az élet- és emberi jogaiban veszélyeztetett magyarság számára találja meg azt a módot, amely a lelki kibéküléshez, egymás becsületes megértéséhez vezet és a történelmi egymásrautaltságban élő két nép számára a szabad testvéri együttélés lehetőségeit megteremti. Óhajtjuk ezt annál is inkább, mert meggyőződésünk szerint a román és magyar népre a Duna-medencében magasabb rendű közös hivatás vár.”

És még néhány szó Tamási költőien emelkedett és pontos befejező mondataiból. „És végül hadd mutassak rá, hogy a vásárhelyi találkozó miben volt forradalmi. Tisz-tában vagyok azzal, hogy az erdélyi magyarság háború utáni életében határkövet teszek le, amikor leírom ezt a szót. Hitemben megerősödve és népünknek jövődjé jobban sorsában megnyugodva teszem ezt és boldog vagyok, hogy bejelenthetem az erdélyi magyar ifjúság erkölcsi forradalmát. Mi, akik tizennyolc esztendőn keresztül, napról napra a személyi torzsalkodások fortyogását láttuk: mi száznolcvanheten felemelkedve az erdélyi föld és népünk arca elé, visszaadtuk a szónak erkölcsi tartalmát, nemzeti súlyát és emberi hitelét.

Ennél szebb forradalmat, ebben a tévelygő emberi korban, nem csinált még ifjúság. Boldog vagyok, hogy erdélyi vagyok, és hogy magyar vagyok.”

A Belvederétől Bukarest felé – a bécsi döntés után

■ Nos, a bécsi döntés után bonyolultabb a helyzet. Komplikált történelmi szituáció a kettévágott Erdélyben. Északon, a magyarrá lett vagy ismét magyarrá lett Erdélyben, az alkalmi döntőnökök kreálta Észak-Erdélyben átmenetileg megszűnik a magyar autonómia dilemmája. Délen, a románnak maradt vagy továbbra is románnak maradt Erdélyben, az alkalmi döntőnökök kreálta Dél-Erdélyben folyamatosan kiéleződik a magyar autonómia dilemmája. Észak-Erdély történelmileg igencsak rövid négy esztendeje pillanatnyi fellélegzés. Csalóka illúzió. Pünkösdi királyság vagy beteljesült álom? Történelmi megoldáshoz is kevés. Pszichológiai erőgyűjtéshez is illanó. Egy elszigetelt részország efemer békéje egy teljes földrész globális háborúságában. E globális háborúság percek alatt körbe tombolja a béke ingatag szigetét. Csak néhány tény. '44 augusztus 23-án Románia „kiugrik” a háborúból. A Szovjettel kötött fegyverszünet visszaigéri neki Erdélyt vagy annak nagyobb részét. Szomorúan groteszk epizód. A magyar hadsereg – német segítséggel – szeptember 5-én támad. Dél-Erdélyben el is jut a Marosig. Ott találkozik a szovjet páncélosokkal. 10-én omlik össze az offenzíva. Ezután lépték át a szovjet és román csapatok a „belvederei határt”. Október 11-én foglalták el Kolozsvárt. Közben történt egy furcsa esemény. Az Erdélyi Magyar Tanács szeptember 9-én memorandumot intézett Horthy Miklós kormányzóhoz. Jegyezzük meg jól az időpontot. Szeptember 9-én. Egy nappal az offenzíva

összeomlása előtt. A Torda körüli véres harcok idején. Amikor már feltűnnek Kolozsvár belvárosában a zilált visszavonulók és véres sebesültek. Egy hónappal a város elesését megelőzve. Tizenhárom éves voltam. Jól emlékszem.

A memorandum szövege visszafogott. De a visszafogottságon is átüt az aggodalom. A közvetlen hadszíntérré válás és az ebből következő nemzeti katasztrófává súlyosodó összeomlás miatt érzett aggodalom. A józan ész tiltakozása a katasztrófát rettegve váró tehetetlenség ellen. „Úgy hisszük, hogy Magyarország ügyét végre el kell választani Németország ügyétől. Minél gyorsabban meg kell találni a háborúból való kiválásnak azt a módját, mely nemzeti becsületünk megőrzése mellett hiánytalanul megóvjá népünk érdekeit. [...] A fegyverszünetre és a békekötésre irányuló tárgyalások haladéktalan megindításával kell elhárítani azt a veszélyt, hogy a békekötés időpontjáig országunk területét a körülöttünk élő kis nemzetek ellenséges indultól fűtött seregei szállják meg. [...] Abban a meggyőződésben jutottunk el a főmél-tóságú Kormányzó Úrhoz, hogy ezzel hazánk javát szolgáljuk, mely mindnyájunk számára mindenek fölött áll.” Mindez nagyon kényes időpontban fogalmazódik. Nem egészen másfél hónappal a román vezetés sikeres, az országot óriási előnyök-höz juttató lépése után. Nem egészen másfél hónappal a magyar vezetés balszerencsés, az országot óriási veszteségekre kárhozható döntésképtelensége előtt. Augusztus 23. Sokáig Románia nemzeti ünnepe. Emlékét alaptalan mítoszok emelik forradalmi győzelemmé. A mítoszok alaptalanok. De hozamuk sikerként épül be a román történelembe. Október 15. Nehezen feldolgozható ügyetlen kísérlet. Emlékét kínos epizódként őrzi a nemzeti köztudat. Valóban kínos epizód. A történelmi kudarcok sorát „gazdagítja”. De az erdélyi memorandum gesztusában mégis van valami szomorú heroizmus. Ahogy néhány elszánt értelmiségi belekapaszkodik a sors könyörtelen kerekébe. Hogy ne foroghasson a végzet felé tovább. És a memorandumot megfogalmazók és aláírók névsora igencsak érdekes. A történelmi emlékezet számára csak néhány nevet.

Tavaszy Sándor református püspökhelyettes. A század filozófiai áramlatait jól ismerő és továbbfejlesztő jeles bölcselelő. Vásárhelyi János református püspök. Az egyházát a későbbi legnehezebb években is bölcsen védelmező főpap. Maksay Albert református teológiai igazgató. Az Amerikát is megjárt művelt tudós és író. Boga Alajos katolikus prelátnak-kanonok. Márton Áron eszméinek és gyakorlatának nehéz sorsra jutott követője. Járosi Andor evangélikus esperes. Az üldözöttek a „világ igazává” avatott védelmezője. Mikó Imre politikus, közíró, történész. A két háború közötti erdélyi történelem krónikása. Haynal Imre orvosprofesszor. Az akadémiakussá választott belgyógyász, a „világ igaza”. Tamási Áron, a nagy író, a „Vásárhelyi Találkozó” fő szervezője, elméleti bevezetője és emelkedett hangú összefoglalója. Venczel József, az Erdélyi Tudományos Intézet igazgatója. Márton Áron hűséges követője. Jordáky Lajos publicista, történész, a meggyőzően érvelő, művelt politikus. Nagy István, az eszméiért sokszorosan börtönt járt munkásíró. Szabédi László, író, költő, tudós tanár. Akit a Bolyai Egyetem későbbi „meggyilkolása” kergetett az önkéntes halálba. Magas intellektuális és morális rangú névsor. Személyesen tanúsíthatom. Tavasztyt, már egyetemistaként, tanulsággal olvastam. Vásárhelyi nagydiák fiát kisdiákként ismertem. Maksayval egy pincében éltem át Budapest ostromát. Mikó írásai-ból tanulgattam szülőhazám történelmét. Tamási *Ábel*-trilógiájáért gimnazistaként őszintén lelkesedtem. Szabédi tragédiája mélységesen megrendített.

A memorandum gesztusában valóban van valami szomorú heroizmus. A fogalmazók és aláírók névsora valóban igencsak érdekes. Fogadtatása és eredménytelensége együttvéve mégiscsak kínos epizóddá teszi a hazai történelemben. Jól emlékszem a napsütötte októberi vasárnapra. Akkor alig múltam tizenhárom éves, amikor átéltem. Most már elmúltam nyolcvanhárom éves, amikor visszaemléke-

zem. Emlékképek is jönnek, olvasmányok is akadnak. Főképpen Fenyő Miksa dokumentumregény értékére emelkedő naplója a fényes napsütésből sötét alkonyba váltó vasárnapról. Lapozgatok és pontosan emlékezem. Ahogy a rádióban délben felolvassák Horthy szózatát. Bizony, más az erdélyiek memoranduma és a kormányzó szózata. A szomorú heroizmusból kínos magyarázkodás lesz. A szomorú heroizmust az mozgatja, hogy nem akarják, hogy az ország tehetetlen áldozattá váljon. A kínos magyarázkodást az mozgatja, hogy nem akarja, hogy önmaga bár-miben bűnösnek látsszon. Fegyverszünetet ígér, de nem ad parancsot a fegyverek náci megszállók ellen való fordítására. A megszállók szemére veti a zsidók deportálását, de semmit sem tett a deportálások megakadályozására. Felszólítja a katonákat előljáróik parancsainak teljesítésére, de semmivel sem utal a teljesítendő parancsok mibenlétére. A kiáltványnak ezzel nagyjából vége. Ám az értelmezhetetlen értelmetlenségek még egymásra halmozódnak. Például a vezérkari főnök az idegtépő katonazenét megszakító hadparancsában. Amely arról szól, hogy a kormányzó a fegyverszünetkérést bejelentő szózata nem azt jelenti, hogy a harcot be kell fejezni. Utána – nem hiszem, hogy tévednék – ismét katonazene. Már sötét van. Amikor bejelenti a rádió. Szálasi kiáltványa következik. Hadparancs a fegyveres nemzethez. Nos, a szöveget ennyi év után és ennyi minden kötelezően átélendő után nehezen tudnám felidézni. A keserűen gyilkosan fogalmazó Szabó Dezsőt csak később olvastam. De a hadparancs valami olyasmi lehetett, ahogyan ő jellemezte Szálasi írásait. Hogy fölöttük a kriminológia és a patológia egymás hajába kap. Erre sodorta szeptember 9 és október 15 között az erdélyi értelmiségiek tiszta szándékát a zavarosan zajló hazai történelem. Ám e kényszerű kitérő után érdemes visszalépni az Erdélyi Magyar Tanács a kormányzóhoz intézett memorandumához. A Belvederétől a Bukarest felé vezető úthoz. Az utat kikövező szándékokhoz és az úton megesegett történésekhez. Amik az út egy szakaszát lezárják, és egy másik szakaszát megnyitják. Ezen a választóvonalon elkerülhetetlen – már csak a feszültségek lazítása céljából is elkerülhetetlen – megidézni egy feddhetetlenül nemes alakot. Márton Áron erdélyi római katolikus püspök feddhetetlenül nemes alakját.

Exkurzus Márton Áronról

■ Ő áll a választóvonalon. Lezárva a szakaszt, ami '44 –ig tart. Megnyitva a szakaszt, ami '45-ben kezdődik. A lezáró aktus a szentbeszéd, amit a kolozsvári Szent Mihály templomban tart '44 május 18-án. A megnyitó aktus a levél, amit Groza Péter miniszterelnöknek ír, '46 január 28-án. Maga Csíkszentdomokosról jön. A bűnöket megbüntető csodák földjéről. Ahol a harangütőt elrabló harangozót elnyeli a Feneketlen-tó. Ahol a fejedelem meggyilkolásának helyén hét esztendeig vérzik a föld. Bűnöket büntető csodákat nem tesz. De beszédében a bűnökre figyelmeztet. És mennyei és földi megtorlásukkal fenyeget. De levelében a bűnöket felsorolja. És kiváltó okainak jövőbeni megszüntetését kívánja. Két etikai és politikai remekmű. Logikájukat kőbe vésni és tanítani kellene. Hogy felnövő nemzedékek a jövőre készüljenek belőle. A beszéd a zsidóüldözés ellen szól. Hivatkozva az emberi nem egységére, az ebből fakadó egyetemes testvériségre és ezért kötelező felebaráti szeretetre. Ami kizárja a magasabb és alacsonyabb rendű fajok megkülönböztetését. És minden ebből fakadó politikai következtetés megfogalmazhatóságát. A levél a magyarság a háború befejezése utáni üldöztetésének tényeit sorolja fel. És a kül- és belpolitikában a nemzetközi kapcsolatokat szabályozó alapokmányok elveinek megvalósítását követeli. Két fogalmazvány egy racionálisabb és humánusabb emberi berendezkedésnek etikai és politikai álomvilágáról.

Nem élhettem a világában. De boldog vagyok, hogy találkozhattam vele. Gyerekként, amikor püspökké szentelték. És kiskamaszként, amikor bérháromszorosítottam, és amikor beszédét hallgattam.

Tovább Bukarest felé – a második összeomlás után

■ Tehát Románia „kiugrik” a háborúból. Kiemelkedik a végzetesen vesztesek közül. Majdnem a győztesek közelébe. Tehát Magyarország bennragad a háborúban. Oda zuhan a végzetesen vesztesek közé. Majdnem a megsemmisülés közelébe. Mi is történik ezalatt és ezután? Csak egy kemény tény. Október 11-én elesik Kolozsvár. A román hadsereg, ha nem is győztesen, de a győztesekkel együtt érkezik oda. A magyar hadsereg pedig vesztesen a vesztesekkel együtt menekül onnan. Együtt a győztesekkel – együtt a vesztesekkel Mi is következhet ebből?

Megvalósul egy furcsa, labilis, önmagáról sokat elképzelni képes, önmagában mindezt megvalósítani képtelen világ. „Enyhén” felstilizálva „Észak-erdélyi köztársaságnak” is nevezik. Nem hosszú időszak. Szűkebben öt-hat hónap. '44 októberétől '45 márciusáig, Kolozsvár elestétől a Groza-kormány megalakulásáig – tágabban három év. '44 októberétől '47 karácsonyáig, Kolozsvár elestétől a királyság megbuktatásáig tart. A realitásban kaotikus rendetlenség. Amiből kinőhetne valami társadalmi rend. De nem nő ki. Mert nincs rá idő. És külső erők másképpen alakítják. A fantáziában ott a társadalmi rend. De a fantáziától messze a realitás. Milyen is lehet a realitás és a fantasztikum viszonya? Milyenek is lehetnek a realitás alapkérdései? Erről – nem tehetek róla! – eszembe jut az erdélyi múlt, szüleim felnőttkora, az én kisgyermekkorom nem jelentéktelen alakja. Krenner Miklós, Spectator, a híres publicista félig feledett, bár igazán súlyos életműve. Feltételezései a két háború közötti periódus néhány alapkérdéséről. És főképpen a realitás és fantázia sorsot formáló történelmi viszonyáról. Nemrég olvastam újra. Az alapkérdések között megfontolásai a határok meghatározásának lehetséges változatairól. Határok a történelmi hagyományok alapján, határok a népesedési viszonyok alapján, átszellemített határok a népek között megvalósítható közös, humánus emberi jövőendő alapján. Ám a leginkább megfontolandó nevezetes megfogalmazása a realitás és fantázia sorsot formáló történelmi viszonyáról. Igen. A reálfantasztikum félig bölcseleti, félig költői kategóriája. A megbillent vagy fejtetőre is állt történelmi szituáció. (Mint Szabédi László mester-novellájában, *A rákban*. Ahol az érzékelésében megzavart kísérleti állat a gonosz manipulációban a függőlegeset véli vízszintesnek, a vízszinteset függőlegesnek.) Benne a fantázia, a képzelet világa nem válhat realitássá, valósággá. De a realitás, a valóság világa rossz fantáziává, rémképzeletté alakulhat. Vagyis a teljesíthetetlen vágy önmagá torzképévé deformálódhat. Az irreális álom kínzó képzelgésévé infantilizálódhat. Ne értsük félre. Nem pszichoanalízisről van szó. Hanem erdélyi történelméről. Nem társadalomfilozófiai elemzésről. De önmarcangoló, lírizáló publicisztikáról.

Még néhány megjegyzés az „észak-erdélyi köztársaságról”. Úgy tűnik, minden irányban nyitott. Sokfelé szabad az út. Csak egy-egy példát. Egy, ha nem is demokratikus, de náciellenes Románia felé. Amerre a fiatal király az Antonescu-hatalomtól megszabadult katonakormányai mennének. Vagy amerre a háború előtti Románia történelmi pártjai mentek volna. Egy többpártrendszeren vagy többféle autonómián alapuló közép-európai demokrácia felé. Amiről az első háború után Jászi Oszkár, a két világháború között Krenner Miklós álmodott. És amerre az első háború után a pártok közötti „csucsai paktum” tapogatózott. Netán valamiféle önálló Erdély irányában. Amiről akkortájt néha felizzó hangulatú gyűlések szónokai beszéltek. De magyarországi béketervezők is hozzá alkotmányvázlatokat készítettek. Nehéz lenne szabadulni a gondolattól. Magyar részről mindezek a változatok többségükben

visszafelé mutatnak. Az első háború végére. Amit '18-ban a Gyulafehérvári Nyilatkozat és '22-ben Kós Károly röpirata, a *Kiáltó Szó* és évtizedekkel később a kolozsvári értelmiségiek röpirata, a *Hívó Szó* fogalmazott meg. Vagyis a régi dilemma a változatlan tét. A romániai magyarság autonómiájának megteremtése, tartalma és minősége. Erre hoz egy furcsa „megoldást” az „észak-erdélyi köztársaság” egyik lezáró akusza. A Groza-kormány megszületése. Úgy tűnik, hisz a szó mágikus, valóságot teremtő vagy a valóságot megváltoztató erejében. Ami a nem létezőből létezőt teremthet. A nemből igent varázsolhat. A demokratikus autonómiát bolsevisztikus diktatúrává szuggerálhatja. Nem egyszerre, egyetlen parancsszóval. Inkább lassan, apró lépésekkel. Így lesz '45 márciusától '47 karácsonyáig, a Groza-kormány megalakulásától a királyság megbuktatásáig nemcsak az „észak-erdélyi köztársaság”, de egész Románia egy sokféle demokrácia valamilyen változatának lehetőségéből a bolsevik típusú diktatúra majdnem egyetlen típusának valóságává. Legalábbis erre vezetett az útja.

E folyamat kulcsfigurája kétségtelenül Petru Groza. Alakja e tekintetben is megkerülhetetlen.

A búcsúzó Poszler György

■ „Erdély a gyerekkori múlt és az öregkori jelen. A fájdalmas nosztalgiák és az öngyöttrő dilemmák korszaka. Be kell lépni vagy vissza kell lépni e világba. Hogy a borús gondolatok megfogalmazhatók legyenek.” Ezeket a mondatokat Poszler György akadémikus 2015. július 20-án Kolozsvárra átküldött, a *Korunk*nak szánt utolsó írásának bevezetőjében találja az olvasó – akkor, amikor a szerző már kilépett a világból.

Jelképesnek mondható a július 20-i dátum és Poszler György augusztus 13-i halálának közelsége. Leromlott fizikai állapotban, ám szellemi erejének összpontosításával, mintegy évi rákészléssel, sikerült megírnia a búcsúzó nagy esszét, a *Bizonytalan remények és tétova kételyek* című történelmi és irodalmi összefoglalást, személyes emlékezést, betetőzve az Erdély-témában korábban közreadott szövegeit. (Épp egy évtizeddel ezelőtt a Komp-Press–Korunk Baráti Társaság kiadásában jelent meg *A „másik” város* címmel a Kolozsvárhoz kapcsolódó „emléktöredékek, vallomások, nosztalgiaesszék” gyűjteménye, az Ariadné Könyvek sorozatában.) A *Bizonytalan remények és tétova kételyek* Trianontól, illetve a *Kiáltó Szó*tól az 1989. decemberi *Hívó Szó*ig, sőt a 2010-es évekig követi az eseményeket, a közönség, az intézmények és egyes erdélyi személyiségek sorsát.

Az így, ezzel a vallomással elbúcsúzott Poszler György emléke, egy kiemelkedő teoretikus és irodalomtörténeti életmű teljessége marad velünk, bennünk, kortársaiban, barátaiban és tanítványaiban.

K. L.

MURÁDIN JENŐ

SÉTÁK A PEIELLE-HÁZ KÖRÜL

■ Az arányos, hosszan elterpeszkedő ház úgy üli meg az utcát, az Óvár Kandia negyedének peremén, már a városfalon kívül, mintha csak azt példázná, hogy Kolozsvár már az ő korában, a 19. század derekán ilyen tekintélyes építményekkel is túlnőtte a belváros utcáit keretező falakat. A klasszicizmus és a historizmus között átvezető romantika kevés nyomot hagyott a város polgári építészetében. Kivételesen ritka és stílusában tiszta emléke e korszaknak a Peielle-ház az egykori Sétatér utcában. Ablakainak neogótikus bélletívei, melyek kívülről csak az üvegen át figyelhetők meg, a belső tér fakazzás mennevezete és profílozott-díszített falburkolata egyértelműen mutatnak tervezőjének stílusigazodására. Csak föltételezhető, hogy építtetője a korban legtöbbet foglalkoztatott Kagerbauer Antal munkatársai köréhez fordult a tervezésekor. Kolozsvár házbirtokosainak első nyomtatott névsora, Bodányi Sándor 1869-ben kiadott munkája a Peielle családot tünteti föl a Sétatér utcai ház tulajdonosának.

Ez a ház építészeti érdekességén túl kultúrtörténeti vonatkozásában is igencsak figyelemre méltó. Egy család két nemzedékének otthona. Kolozsvár olyan polgárainak hajléka, akik a maguk körén belül sokat tettek a város anyagi és kulturális értékeinek gyarapításáért. Sétánk a ház körül itt válik szellemi kalandozássá. A föltárás aprómunkáját igényelte, hogy mozaikkockákként ismét össze lehessen rakni ezt a mára szinte elfeledett családtörténetet.

Apák és fiúk

■ A Peielle család felmenői francia földről jöttek Erdélybe. Nem a hozzánk is beszűremlő hugenottákkal telepedtek meg itt, hiszen a család katolikus volt, hanem más úton, és bizonyosan sokkal későbbben érkeztek. Peielle István a reformkor idején mindenképpen teljesen magyar kultúrájú és magyar érzelmű ember volt. Testvére, Sándor őrnagy rangig vitte a 48-as honvédseregben. Peielle István a lendületes korai vállalkozásaival a város nagykereskedői rangjára emelkedett; üzlete Kolozsvár főterén állott. Őt és feleségét, Rauch Katalint úgy ismerték mint minden nemes cél fölkarolót, kultúregyesületek, egyházak, iskolák támogatóit. Házuk nyitva állt a rászorulóknak; sokáig főlemlegették, hogy karácsony táján szekerekkel ingyen tűzifát szállítottak szegény családoknak. Peielle István 1885-ben egyike volt az EMKE, az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület alapítóinak. Mint a Pákéi Sándor József által szerkesztett reprezentatív EMKE-albumban olvasható, először 2000 koronát adományozott, majd halála után, emlékére a család 5324 korona alapítványt hagyott az egyesületre. Szívvel-lélekkel pártolta az EMKE kultúrmisszióját, melynek célja a magyarság szellemi fölemelése és erdélyi szórványosodásának megállítása. Olyan nagy összegek voltak ezek, hogy az EMKE vezetőségi tagjai tisztelgő küldöttséggel köszönték meg az adományt a családi háznál.

Kolozsvár polgárosodásának sokszínűségét mutatja, hogy olyan lakói is lelkesen részt vállaltak benne, akik eredetük szerint messziről érkeztek ide, de egyre szilárdabban lett magyar érzelmükkel illeszkedtek a közösségbe. A postakocsi-szolgálatot és szállodát alapító Biasini család, az aggmenházat létesítő, Bécs-Pest és az Al-Duna között kereskedő magyarörmény Szábelek, a város csinosodását fölpártoló német eredetű Schütz János vagy éppen a francia gyökerekre utaló Peielle család nyújtották el nem fedelhető példáját e törekvéseknek.

A Peielle-házban két fiú nevelkedett. István, az idősebbik a családi hagyományok útján a kolozsvári Kereskedelmi Akadémián szerzett képesítést, mely intézménynek apja igencsak jelentős támogatója volt. Róbert, az ifjabbik testvér a merkantil szellemben nem, csupán a nagyvonalú adakozó készségben követte a családi modellt. Kétezer koronás támogatással lépett be ő is az EMKE alapítói közé.

A Peielle család sorsa azután vett más fordulatot, amikor ifj. Peielle István 1886. április 16-án, hosszas betegség után, a gyászjelentés szerint „élete 20. tavaszán” elhunyt. Ez a csapás teljesen megtörte a tüdőbajjal küszködő apa életkedvét. Nem sokkal később, 1888. október 19-én ő is követte idősebbik fiát; a Sétatér utcai házban fölrahatózva a város lakóinak részvéte mellett kísérték utolsó útjára a Házsongárdi temetőbe.

Gondtalanul a művészetek útján

■ Az 1867. augusztus 5-én született Peielle Róbert csak alig valamivel volt fiatalabb korán elhunyt bátyjánál. Vonzódása a művészetekhez saját személyiségére szabottan formálta át a Peielle-ház életét és hangulatát. Az a gazdagság, melyet a család fő fölhalmozott, bőségesen elegendő volt egyéni elképzeléseinek megvalósítására, de azokra a kezdeményezésekre is, melyek egy rövid, de fontos időszakban a szellemi műveltség kisugárzójává tették a Sétatér utcai otthont.

Peielle Róbertet mint festőt alig-alig őrizte meg az emlékezet. Mint a művészetek pártfogója és közösségi föllépésük támogatója azonban a korszak eseménytörténetében feledhetlenné tették alakját.

Álljon itt fölvezetőben a pályakép vázlatos leírása.

Hol kezdte tanulmányait, nem derül ki. Csak müncheni akadémiai éveiről vannak adatok. Előtanulmányai bizonyosan lehettek, mert egy képét (*Malom Veszprém mellett*) beválogatták a budapesti Képzőművészeti Társulat 1890 tavaszán szervezett kolozsvári kiállítására. Münchenben a nevezetes bajor Királyi Akadémiára 1893-ban iratkozott be, nagyjából az időben, amikor a kolozsváriak közül Veress Zoltán, Marseluk Endre, Ács Ferenc, Papp Gábor látogatta a főiskolát. Akkor már nős volt, 1891-ben vette feleségül Sertis Valériát, akivel együtt rendezkedtek be a Sétatér utcai házban.

München számára az akadémista festészetet jelentette. Hollósyék készülő nagybányai táborveréséről tudott ugyan, de a plein air iránti rajongásuk nem érintette meg, nem csatlakozott hozzájuk. Tanára és legfőbb irányítója a vajdasági származású Knirr Henrik volt, aki a részletező realiztikus festésmód elsajátítását tartotta különösen fontosnak. Karl von Piloty, a müncheni történeti festészet legendás alakja akkor már nem élt, de akadémikus-színpadias nagy képeinek még mindig akadtak csodálói a konzer-



A Peielle-ház egy mai felvétele. Beyer M. Katalin fényképfelvétele, 2015



A ház utcai frontjának egyik ablaka díszes szemöldökével.
Beyer M. Katalin fényképfelvétele, 2015

vatív szemléletű festők körében. Peielle Róbert is, technikai tudásának gyarapítására, szorgalmasan másolta múzeumi gyűjteménybe került képeit. Ami már önállóságára mutatott, a szimbolista irányzatok hatását tükrözte. Annak a század végén nyert irányzatnak átértését, amely a képi látvány mögött megéreztetett igazabb valóságnak adott teret. Ilyen munkája volt, rövid karrierjének voltaképp fő műve, az *Epur si muove* című nagy vászna, amely a halál fölfoghatatlan lényegét idézte meg. A festményt Münchenben, majd itthon is bemutatta.

Mint sok Münchenben dolgozó festő, ő is kijárt a közeli Dachauba, a megragadó természeti látványt kínáló művésztelepre. Arra a helyre, melyet akkor még természet-szerűen nem tett horrorisztikussá a huszadik század gyilkos emberirtása. Ottlétére *Dachau-i asszony* című képe a tárgyi bizonyíték.

München után kezdődött világjárása, a fontosabb művészeti központokat, európai nagyvárosokat meglátogató utazása. Mintha csak begyűjteni kívánta volna azokat az élményeket, melyek végleges hazatérte után (1908) magányosságát képzeletben megzsinálták.

Egy szelet élet: az a mozgalmas néhány év

■ Feltehetően a dachau-i élmények ösztönözték a festőt arra, hogy művésztelep alapítását kezdeményezze, most már hazai földön. A Kolozsvárhoz közeli Gyalut tartotta erre alkalmasnak. Egykori müncheni tanárát, Knirr Henriket győzte meg arról, hogy tanítványaival a gyalui kastélyban, illetve a falu házaiban verjenek tanyát. Az angolparkkal körülvett kastély s az onnan nyíló perspektívák, a Gyalui-havasokat befogó részletek kínáltak erre tájképi motívumokat. A kastély akkoriban a dúsgazdag Rosenberger Bernát tulajdona volt, aki a Bánffy család örököseitől vette meg az impozáns történelmi hangulatú épületet és a hozzá tartozó birtokot. Rosenberger egy nagyobb termet és néhány lakoszobát bocsátott a táborozók rendelkezésére. Knirr, akárcsak a Nagybányát választó Hollósy Simon, müncheni soknemzetiségű növendékeit hozta magával. A festőtársaság az 1898-as év nyarat és őszét töltötte Gyaluban. (*A gyalui festőkölónia*. Ellen-zék 1898. szept. 5. 200. sz. 3.)

Peielle Róbert művészeti mozgósító kezdeményezéseinek látványos sikerét hozta meg az Erdélyrészi Szépművészeti Társaság életre keltése és működése. Ez a szervezet Erdély legelső képzőművészeti egyesülete volt. Pár éves fennállása a századforduló éveiben párhuzamba hozható az erdélyi három nemzet hasonló törekvéseivel, a Nagyszébenben 1904-ben alakult száz művészeti társulással, a Sebastian Hann-Verein létrejöttével és az Astra román kulturális egyesület céljaival.

A Fadrusz Mátyás-szobrának fölavatását váró Kolozsvár kedvező társadalmi hangulatot teremtett az alapításhoz. Ugyanakkor a város gyarapodó művészközössége ténylegesen igényelte az érdekvédő egyesületi formát, amelybe közös kiállítások lehetősége és egy műcsarnok létesítése is beletartozott.

Peielle 1899. október 28-án hívta egybe a mintegy húsz főt számláló kolozsvári művész-társaságot, valószínűleg elszigeteltségük hátrányait s kifejtve előtűk az egyesületi élet hasznát. (Magyar Polgár 1899. nov. 2. 250. sz. 4.) Egy későbbi írásában jószerint már kiáltványszerűen fogalmazott céljaikról: „Kolozsvárnak van egyeteme, könyvtára, klinikája, színháza, iskolái és még számos oly kultúrintézménye, melyek egy színvonalon állanak a külföld hasonló intézményeivel, csupán műcsarnoka nincs.” (Magyar Polgár 1900. nov. 9. 257. sz. 3–4.) A létrejött egyesület pedig éppen közös kiállítások akart léte és életképessége mellett bizonyítani.

Az Erdélyrészi Szépművészeti Társaság (ESZT) elnöki tisztségébe a kor szokása szerint egy befolyásos arisztokratát, ez esetben br. Wesselényi Miklóst, a jobbágyfelszabadító Wesselényi fiát választották meg. Ez azonban csak névleges tisztség volt. A gyakorlati ügyeket mint ügyvezető igazgató Peielle Róbert és a mozgalomba bekapcsolódó értelmiségiek, dr. Márki Sándor történész, Ferenczy József irodalomtörténész, Pákei Lajos építész, dr. Széchy Ákos polgári iskolai igazgató intézték. Tanácskozásaikon, munkaüléseiken inkább rájuk lehetett támaszkodni, mint a szervezésben járatanabb művésztagokra. Utóbbiak közül a festő Kóváry Endre volt aktívabb. A szervezés munkája a Peielle-házhoz is elvezet. Egyik ülésüket az 1900-as év tavaszán (május 24-én) ebben a házban tartották. És ugyancsak a Peielle-ház bizonyult a legalkalmasabbnak arra, hogy az ESZT pénzügyi alapjait gyarapító művészbálokat (a New York Szállóban, illetve a Redutban) minden részletében előkészítsék. Ezek az ünnepi események pedig a belépőkkel és megajánlásokkal, sorsjátékokkal komoly anyagi forrást jelentettek. A művészek hozzájárulása itt bizonyult a leghatásosabbnak. A termék díszítését, virágdekorációkat, rajzolt meghívókat Biasini Mari, Papp Gábor, Veress Zoltán, Stein János, Ács Ferenc vállalta magára. Az 1901 februárjában a Redutban szervezett művészbálon, az egykori erdélyi országgyűlések termében, Peielle ötlete bizonyult különösen közönségvonzónak. A terem egyik oldalfalát hatalmas vászonnal, egy Piloty-festmény másolatával borították be. A képet Peielle még Münchenben a Neue Pinakothekben készítette és hozta haza Kolozsvárra. A színes sajtótudósítások szerint a „8 méter hosszú vászon” római kori történetet elevenített meg. Thusnelda királynét ábrázolta Germanicus hadvezér diadalmenetében. (El-len-zék 1901. febr. 23. 45. sz. 3.)

Bemutató kiállításuk megnyitására a Mátyás-szobor fölavatásának napján, 1902. október 12-én került sor. Ez volt az az ünnepi esemény, amelytől a társaság a nyilvánosság előtt elismertségét és hitelességét várta.

Mindehhez azonban meg kellett oldani a kiállítási csarnok kezdetektől nyomasztó kérdését. A Pákei Lajos által tervezett, még a millennium idején elkészült sétatéri kocsolyapavilonra esett a választás. Csakhogy ezt előbb alkalmassá kellett tenni a művek befogadására. Miután az Országos Magyar Képzőművészeti Társulat is leküldte tagjainak kiállításra szánt képeit, összesen 400 mű elhelyezésének gondja hárult rájuk. A megoldás az volt, hogy Pákei maga alakítsa át, tegye alkalmassá e célra az épületet. Így került a tóparti épület három emeleti termének mennyezetére a kettős üvegű felülvilágosító födém, mely a hatásos szórt fényt biztosította. Peielle Róbert saját magánvagyonából 800 koronával járult hozzá az építkezéshez. Ilyenformán lett ez az épület Kolozsvár első műcsarnoka, az ESZT működésének legmaradandóbb emléke, mely később a kolozsvári képzőművészeti főiskolának is hajlékot nyújtott.

A kiállítást a Mátyás-szobor fölavatásán is részt vevő Wlassics Gyula vallás- és közoktatásügyi miniszter nyitotta meg, aki anyagilag is támogatta az ESZT-t. A vendégeket, köztük Jókai Mórt és ifjú feleségét, valamint a kiállításon műveivel és sze-

mélyesen is részt vett Fadrusz Jánost a tárlatvezetésre fölkért Peielle Róbert kalauzolta végig a termeken.

Alkony

■ Ilyen, szimbolikusan is tekinthető címmel, került be közgyűjteménybe Peielle Róbert egyetlen ismert képe. A festő idős édesanyját ábrázolja az erősen lepusztult, fényképezhetetlen festmény, egy ernyős lámpával megvilágított szobában.

Alkotója nem volt rászorulva a képeladásokra. Az Erdélyrészi Szépművészeti Társaság második és egyben utolsó kiállítása után mintegy harminc évig tárlatokon nem is jelentkezett. Munkáiról is csak címeik utáni felsorolásokból tudunk. Az ESZT 1902-es kiállításának katalógusa néhány tájképét és zsánerképét (*Cseresznyetolvaj, Alvó gyermek*) gyümölcs- és virágcsendéleteit és tanulmányfejeit említi. Az 1903-as tárlaton még Münchenben készült festményeivel volt jelen (*Mégis mozog a föld, Dachau asszony*) és kolozsvári tájak (*Fellegvári ház, Kálvária-templom, Szamosfalvi zsilip, Szamos-part*) frissebb termésével. (Magyar Polgár 1903. szept. 2. 197. sz. 1–3.)

Amikor a szecessziós törekvések úttörő angol mestere, Walter Crane az 1900-as év októberében végiglátogatta a kolozsvári alkotók műtermeit, a Sétatér utcai házban Peielle készülő képeinek vázlatait mutatta meg neki.

Milyen volt az a műterem, amit Crane is látott, arról épp abban az évben egy riportszerű leírás tájékoztatót.

„Művészlélekre valló ízléssel van berendezve. [...] Szeszélyes alakzatú helyiség, melynek szép, bizarr gótikus stílusú ablakai nyílnak az udvarra, s a falon a képek mellett vagy között mindenféle kis- és nagy műemlék, fegyverek és efféle díszítmények teszik érdekessé és változatosá az összbemutatót. [...] A művész különben a fafaragásban is bevégzett mester. Az atelier jobb oldalán egy nagyméretű ajtó van, melynek zseniális ornamentikai díszítését maga Peielle faragta ki.” (Újság 1900. febr. 16. 46. sz. 3.)

Ez az egykor mozgalmas, nagy belső terekkel tagolt ház és műterem az Erdélyrészi Szépművészeti Társaság elenyészése után nagyon elcsendesedett. A festő visszavonulását és elmagányosodását bizonyosan az is okozta, hogy a művészetek megújulásai nem érintették meg. A kolozsvári művészközösségben egyre inkább félreszorult. Sok évig még említését is alig-alig találjuk a korabeli sajtóban.

Remeteségből az 1930-as évek derekán egykori pártfoglaltjának Gáll Ferencnek ösztökélésére mozdult ki. Gáll Ferenc (aki később François Gall néven lett Párizsban dolgozó, ismert nevű festő) sokat köszönhetett Peielle-nek. Ő biztatta a még teljesen tanulatlan kolozsvári születésű fiatalembert a művészpályára. Római tanulmányai után hazatérve Gáll a Sétatér utcai ház műtermében megfestette idősödő pártfogójának portréját. Mindeközben kitartó meggyőzéssel rábírta egy közös kiállításra. Így nyílt meg a kolozsvári Vármegyeház üvegtermében 1934. december 9–23-a között a 67 éves Peielle Róbert és a 23 éves Gáll Ferenc együttes tárlata. Peielle müncheni képeiből és későbbi munkáiból (*Monostori erdő*) állított ki, amelyhez a fiatal Gáll Ferenc nagy termékenységgel készült festményeiből társítottak. Utóbbiak között volt a frissen elkészült Peielle-portré is.

Ez a kettős kiállítás már rendhagyó volta miatt is érdemleges visszhangot keltett. Egy beszámoló főlemlegette Peielle szervezői és anyagi hozzájárulását az Erdélyrészi Szépművészeti Társaság létrehozásához.

Mintha régmúlt idők kapuját nyitogatták volna. Kivételesen megnyílt a Peielle-ház délszaki növényekkel, szőnyegekkel díszített műterme is, ahol az idős művész megmutatta az ESZT 1902-es kiállításának katalógusát, „amelynek egy példányát – olvasható egy tudósításban – drága emlékként őrzi Peielle Róbert”. (Keleti Újság 1934. nov. 10. 259. sz. 7.)

Az *Alkony* című festmény, melyről fentebb szó volt, Gáll Ferenc ajándékként került az Erdélyi Nemzeti Múzeum tulajdonába. Ez 1940-ben történt, Roska Márton igazgatósága idején. (Beszerzési Napló IV/5191; mai leltári száma FD.525.)

Utoljára 1939 decemberében a kolozsvári Magyar Kaszinóban tizennyolc erdélyi festő és szobrász csoportkiállításán lehetett látni Peielle három festményét. Utána néma csend.

A frontátvonulás, a vagyonosabb polgári otthonok kifosztása nem kímélhette a Peielle-házat sem. A festő csak egy évvel élte túl a megváltozott időket. Mint a kolozsvári római katolikus Szent Mihály egyház halotti anyakönyvében olvasható, 1945. november 3-án hunyt el a Bartha Miklós utca 14. sz. alatt. (Matricula defunctorum 1942–55. 206. old.) November 5-én kísérték végső nyughelyére a Házsongárdi temetőbe. Özvegye elszegényesedését mutatja, hogy utóbb sírhelyük egy részét is el kellett adnia.

A hetvennyolc éves korában elhunyt festőre emlékezve az idős Kiss Mária, utolsó éveiben a kolozsvári Szent Kamill szeretetotthon lakója, elmondta, hogy a Sétatér utcai ház egy részét a festőtől, illetve özvegyétől, Valériától bérelték, később megvették. A Kiss család itt rendezte be gazdag óragyűjteményét, talán a legrangosabbat egész Erdélyben.

A Peielle-ház körüli szellemi séta – maga a Sétatér utca – Kolozsvár kultúrtörténetéhez is közelebb visz. Szemben a Peielle-házzal állott Veress Ferencnek, a fotóművészet európai hírű úttörőjének műterme és lakása. Itt nevelkedett fia, a festő Veress Zoltán, aki egy ideig ifjú feleségével, a szobrász Kozma Erzsébettel is itt lakott. Ennek a már az utca szövetéből eltűnt háznak a kertjében kapott helyet az a kis nyári lak, ahol a közel száz évet megélt polihisztor, Brassai Sámuel tartózkodott évente hónapokig. A közelében épült emeletes házban lakott ötven éven át a memorandista politikus és ügyvéd Aurel Isac, majd fia, a szimbolista költő és művészeti főfelügyelő Emil Isac. Emléktáblája szerint évek során megfordult benne Bogdan Petriceicu-Haşdeu, Ion Luca Caragiale, Gheorghe Coşbuc, Ady Endre.

Ugyanezen a soron vásárolt magának lakást és rendezett be műtermet Kőváry Endre, Kolozsvár sokat foglalkoztatott arcképfestője. Tanítványa, Marselek Endre is ugyanabban az utcában talált otthonra, miután apja a neves fényképész, Marselek Ferenc 1894-ben a Búza utcából a Sétatér utca 6. szám alatti családi házba költözött. A Pákei Lajos által épített Kereskedelmi Akadémia (ma a Műszaki Egyetem központi épülete), a Peielle-ház jobb oldali szomszédságában a kultúrtörténetnek abban az epizódjában érdekes, hogy dísztermében mutatták be 1894 májusában a Mátyás-szobor pályaműveit, mely látogatók százait vonzotta, s melynek nyertese a zsűri egyhangú döntése nyomán Fadrusz János lett.

Maga az utcánév a történelem sorsfordulóinak érzékletes leképezése. 1850: Sétatér utca, 1910: Bartha Miklós, 1919: Andrei Şaguna, 1940: Bartha Miklós, 1945: 1. Mai – Május 1, 1964: 1. Mai, 1990: Emil Isac.



KISS LAJOS ANDRÁS

A BŰNBAK: VALLÁS, ERKÖLCS ÉS POLITIKA KAPCSOLATA RENÉ GIRARD KULTÚRAFILOZÓFIÁJÁBAN

■ A René Girard munkásságával foglalkozó szakirodalom szinte egyöntetű megállapítása, hogy a francia kultúrfilozófus korunk egyik legfontosabb, ugyanakkor „besorolhatatlan” gondolkodója. Vallástörténész, antropológus, esztéta, filozófus stb. Számot vetve a fenti állításból egyenesen következő nehézségekkel, írásommal mégis kísérletet teszek arra, hogy valamiképpen szisztematizáljam a Girard-féle elméletet. Ehhez azt találtam a leginkább célravezető megoldásnak, ha az címben jelzett összetett kérdéskört három fő vagy vezérfogalom köré csoportosítom. Először tehát az *utánzás* (imitáció, mimézis), majd az *erőszak*, végül pedig az *áldozat* (vagy bűnbak) fogalmainak középontba állításán keresztül igyekszem bemutatni a hominizáció ellentmondásos folyamatának René Girard-féle értelmezését.

A mimetikus vágy szerepe a kulturális differenciálódás folyamatában

■ Girard szerint az *utánzás vágyát* (esetleg belső kényszerét) tekinthetjük annak az általános kategóriának, amely összeköti egymással az állatvilág magasabb rendű fajainak viselkedését és az ember által megteremtett kulturális világ működését. Igazság szerint a mimetizmus eredetének és működésnek kutatása már a 19. század végétől meglehetősen népszerű témának számított a folyamatosan önállóodó társadalomtudományok körében (például szociológia, kulturális antropológia), de az imitáció kérdése nem hagyta hidegen az emberi és az állati viselkedést természettudományos eszközökkel vizsgáló tudósokat sem. Girard tehát viszonylag gazdag és sokrétű tudományos teljesítményre támaszkodhatott, midőn nekilátott a maga mimetikus elméletének kidolgozásához. Egyrészt nagy hatást gyakorolt rá Konrad Lorenz etológiai munkássága, kiváltképpen az agresszióról szóló könyve, illetve a mára szinte teljesen elfelejtett francia szociológus, Gabriel Tarde *Les lois de l'imitation* című munkája, amelyre egyébként Girard többször is hivatkozik.¹

Egy lecsupaszított (és hagyományos) modell segítségével az utánzást egy kétszereplős játékként képzelhetjük el, amelyben A viselkedését és cselekedeteit B elkezdje utánozni. Ebben a sematikus értelmezésben az imitáció gyakorlata egy primitív kibernetikai folyamatként jelenik meg, amelyben a visszacsatolás (vagy visszacsatolások, amennyiben A-t nemcsak B, de C D, E... is utánozza) egy önmagát mindig ugyanazon a szinten ismétlődő körként áll elő. Az állatvilágban – beleértve az emberszabású majmok között megjelenő utánzási formákat is – alapvetően az iménti modell keretei között zajlanak a folyamatok. Azonban az emberi társadalomban az utánzás már egy *emergens* szint megjelenéséhez kapcsolódik, amely két megkülönböztető jeggel rendelkezik az állati utánzáshoz képest. Az egyik a nyelv és a szimbolikus gondolkodás, a másik pedig a vágy tárgyának megváltozott státusza. Nevezetesen az emberi utánzás lényegét az teszi ki, hogy benne a vágyott tárgy (innenről kezdve O) nem elsősorban önmagában és önmagáért értékes, hanem azért, mert – Herbert Mead ismert fogalmával élve – valamilyen közvetítő szerepet betöltő *szignifikáns másik* számára bír értékkel. Girard-ról írott monográfiájában Stéphane Vinolo arra hívja fel a figyelmünket, hogy a francia

kultúrfilozófus a *Mensonge romantique, vérité romanesque* című munkájában az ember utánzási kényszere (mimetizmusa) – immáron magasabb rendű, csak az emberi világra jellemző szintekhez kapcsolódóan – önálló alakzatokban és jól analizálható, tiszta formákban jelenik meg.²

Ebben a differenciált értelmezésben a mimézis egy *háromelemű struktúrává* (*la structure triangulaire*) alakul át: a vágyakozó és a vágyott tárgy közé beekelődik az a személy, aki értékeltetett teszi a vágyott tárgyat, amely innentől kezdve a profán világból átkerül a valorizált javak világába.³ Girard a sznobizmus példáján keresztül teszi szemléletessé ennek a hármas struktúrának a működését. „A hármas struktúra működése legalább annyira érzékelhető a mondén sznobizmusban, mint a szerelemféléseben. A sznob maga is egyfajta imitátor. Szolgai módon utánozza azt a lényt, akitől irigyli a születési előjogot, a szerencsét vagy éppen a *sikket*. [...] A sznob nem meri vállalni saját értékítéletét, éppen ezért vágyik a mások által vágyott dolgokra. Ezért tekinthető a divat rabjának.”⁴

Az olyan nagy regényekben, mint amilyenek Cervantes *Don Quijotéja*, Stendhal *Vörös és feketéje* vagy Dosztojevszkij *Karamazov testvérekje*, a mimetikus vágy helye nem önmagában a főhősben található, hanem azt mindig egy közvetítő személy (mediátor) hívja életre, ilyenformán az utánzási vágy ezekben a regényekben is egyfajta háromszög formájú mátrixban modellezhető. Nyilvánvaló, mondja a francia filozófus, hogy az emberi kultúra kontextusában a dolgok sohasem önmagukban értékesek, hanem azért, mert mások értékesnek tekintik. „Tehát egyértelműen megerősíthetjük, írja Stéphane Vinolo, hogy Girard számára az ember sohasem pusztán csak valamire vágyik, hanem a vágya »már mindig itt van«, mégpedig egy olyan harmadik személyben, aki már eleve rendelkezik azzal a tárggyal, melyre én vágyok, azaz itt már egy harmadik által vágyott tárgyról van szó.”⁵ Az iménti idézetben megjelenő harmadik a romantikus regények hőseit jelenti, akik természetesen nem tárgyakra, hanem más személyekre vágnak, tehát az objektum (O), azaz a szerelmi vágyakozás tárgya maga is személy. A regényekben ez a harmadik személy leginkább az olyan típusú „külső közvetítő” alakjában jelenik meg, mint például a Cervantes *Don Quijoté*-ben szereplő lovagarchetípus, azaz Adamis de Gaula, akinek vágya nem akadályozza Don Quijotét abban, hogy elérje a maga által óhajtott tárgyat. Vagy a *Vörös és fekete*-ben Napóleon alakja is hasonló funkciót tölt be, aki ugyanakkor nagyon távol van Julien Soreltől ahhoz, hogy valaha is konkurens legyen céljai elérésében.⁶

Más a helyzet a „belső mediátorok” esetében. Mert amíg a külső közvetítés esetében a cselekvő szubjektum sohasem lép „fizikai” kapcsolatba modelljével, ezért konfliktus sem keletkezhet közöttük, addig a belső közvetítést illetően már jóval összetettebb helyzetben találjuk magunkat. A belső közvetítés során a *Másik* mindig valamilyen rivális funkciójában jelenik meg. Természetesen, mondja Girard, a regényirodalomban bőven találhatunk példát a belső közvetítés illusztrálására (pl. Flaubert *Madame Bovary* című regényében, ahol a párizsi előkelő társaság belső mediátorként működik),⁷ de a belső közvetítő kapcsán mégis inkább a mindennapi életben állandóan újjászülető konkurenciaküzdelemre célszerű utalni. Voltaképpen az erőszak és a bűnbak genezise is egyértelműen a belső mediációhoz köthető, pontosabban abból születik meg.

Ezen a ponton kénytelen vagyok egy rövid kitérőt tenni és Bertrand Valiorgue megvilágító erejű tanulmányához kapcsolódva röviden megemlíteni, hogy Girard mimetizis- és erőszakelmélete eltér a modernitás két, széles körben elfogadott erőszakkoncepciójától. Az első változatnak a Rousseau-i jelenti az ideáltípusát, amely szerint az ember eredendően jó, csak a társadalom tökéletlensége hívja elő belőle a rosszat (pl. a rossz nevelés, a társadalom alsó osztályainak elnyomása az uralkodó csoportok részéről stb.). Közismert, hogy Rousseau megkülönbözteti egymástól a természetes *önszeretetet* (*amour de soi*) és a mimetikus *becsvágyat* vagy *hiúságot* (*amour propre*). Rousseau úgy látja, hogy „az önszeretet mindig jó, s mindig megfelel a dolgok rendjének”.⁸ Ellenben az utóbbi működéséről a következőket írja: „Gondoljátok meg, hogy mihelyt a hiúság kifejlődött, a viszonylagos *én* szüntelenül működésbe lép, s hogy a fiatal ember sohasem figyel meg másképpen, mint hogy visszatér önmagára, s összehasonlítja magát velük.”⁹ A másik elmélet biológiai megalapozottságú, és általában a következőképpen érvel: noha az állati létben alapvetően a békés együttélés ural-

kodik, de mégis van egy csoport, az emberi faj, amely egyetlenként képes az erőszakra. Amíg Freud a halálösztönről beszélt, addig napjainkban az agresszív génekben szokás a „felelősöket” megtalálni. Girard egy harmadik utat képvisel, amely – mint fentebb látuk – a mimézisben találja meg az erőszak forrását.¹⁰

Visszatérve a belső közvetítés problémájához, Girard szövegeit olvasva elég egyértelmű, hogy a francia tudós érvelése nagyban támaszkodik a Hobbes *Leviatán*jában kifejtett gondolatokra. Hobbes azt írja klasszikus munkájában, hogy „ha két ember ugyanazt a dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak elenségei lesznek, s céljuk elérése érdekében (ami elvileg önfenntartás, de olykor csak pusztán élvezet) igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást”.¹¹ A mimetikus vágy ambivalens szerepet játszik a történelemben: egyrészt a közösségi kohézió forrása, hiszen a mimézis által megjelenített vágyott tárgyak egyúttal kommunikációs médiumként is szolgálnak a társadalomban, másrészt viszont ugyanez a forrása a társadalmi konkurencia végtelen eszkalálódásának is. Vinolo interpretációjára támaszkodva magam arra a felismerésre jutottam, hogy Girard gondolatai némelykor kísértetiesen emlékeztetnek Carl Schmitt érvelésére. Azaz: az emberi közösségben mindig egyszerűbb koalíciós partnereket találni azokkal szemben, akik valóságosan vagy állítólagosan rendelkeznek a vágyott tárgyak egy meghatározott részével (akár anyagi, akár szimbolikus javakról van szó), mintsem valamilyen pozitív program megvalósítására rábírnak őket. (Lentebb látni fogjuk, hogy bűnbakképzés logikája hasonlóan működik: mindenki egy ellen.)¹²

A belső közvetítés eredetének két reprezentatív formáját érthetjük tetten a történelemben: az egyik az adomány rituáléjához, míg a másik az áldozat és a bűnbak konstrukciójához kapcsolódik. Marcel Maussnak az adományról szóló híres tanulmánya már az úgynevezett primitív társadalmakban is felvillantja az erőszakspirál létrejöttének lehetőségét. Arról van szó, hogy a viszontadománynak egy kicsit illik mindig többnek vagy értékesebbnek lenni, mint amilyen az eredeti adomány volt. Ez a probléma a modern, ún. ipari társadalmakban teljesedik ki, ahol gyilkos küzdelem folyik az anyagi javak birtoklásáért. Úgy tűnhetne, hogy a jóléti társadalmakban élő emberek számára elérhető árutömeg feleslegessé teszi a mimetikus harcot, de ez valóban csak a látszat szintjén van így. Mert például érdemes tekintetbe venni azt a fejleményt, hogy amíg a Napkirály által reprezentált (késő) középkorias, ún. vertikális modell jól szabályozott imitációs rendet dolgozott ki, amely ugyan korlátozta az egyéni ambíciókat, de ezzel együtt temperálta a mimetikus és versengő küzdelmet, addig a modernitás világa már nem rendelkezik efféle szofisztikáltan kidolgozott „rivalizációs etikettel”. A modern világból már hiányzik az efféle szabályozottság, ezért lehetséges az, hogy a demokratikus jogok között működő ipari társadalmakban kegyetlenebb küzdelem folyjék, mint a premodern, hierarchikus emberi közösségekben. Miként Tocqueville írja: „Ugyanaz az egyenlőség, amely minden polgárt nagy reményekkel kecsegtet, minden polgárt gyengévé tesz egymagában. Erőiket minden módon korlátozza, miközben vágyaiknak tág teret ad.”¹³ A modern demokrácia ugyan szétrombolta néhány nagy hatalmú ember előjogát, viszont ezzel egyidejűleg mindenkit konkurensévé tett.

Girard komolyan hisz abban, hogy a mimetikus vágy elmélete képes magyarázatot adni arra a fundamentális filozófiai/szociológiai dilemmára, hogy miként válhatott a modernitás világának egyenlőségeszméje – egy sor transzformáció beekelődéssel – a kegyetlen konkurenciaküzdelem forrásává. Girard-i terminológiával fogalmazva: ezt a konstruktív/destruktív metamorfózist a gyakorlatban a belső közvetítés hegemon szerephez jutásának folyamata indította el. Ez a meglehetősen összetett történeti-társadalmi processzus a következőképpen foglalható össze: a külső közvetítéssel ellentétben a belső közvetítés *in fine* egy kettős közvetítésbe torkollik, ahol folyamatosan megfordul a modell és az imitátor szerepe. Ugyanis a modernitás „folyékony” világában korántsem rögzül olyan egyértelműen a modell és az utánozó szerepe, miként a külső közvetítés esetében. A külső közvetítés realizálódása során a modellnek (például Adamánsnak) nincs szüksége arra, hogy vágya „visszhangra leljen” egy rajta kívüli másikban (például Don Quijote alakjában), „ilyenformán az ide-oda játék már azelőtt véget ér, mielőtt megkezdődött volna”.¹⁴ Könnyen belátható, hogy a külső közvetítés esetében az imitálás sohasem kap valódi visszaigazolást, ahogyan mondani szokás: ezt a

játékot egy kapura játsszák. Ellenben a belső közvetítés kapcsán mindennek az ellenkezője történik, hiszen a modell a maga részéről úgyszintén utánzóvá válhat, és ilyenformán egy összetettebb imitációs rend valósul meg, azaz „most már egy szubjektum-közvetítővel és egy közvetítő-szubjektummal, egy modell-tanítvánnyal és egy tanítvány-modellel rendelkezünk. Mindenki utánóz mindenkit, ezzel igyekezve megerősíteni önnön vágyának prioritását és korábbiságát.”¹⁵ A kettős imitáció ezen kiterjesztett változatát Vinolo teljes joggal nevezi mimetikus spirálnak. Ugyanis itt már nemcsak a vágy mimetikus természetéről van szó, hanem annak kóros, szinte metasztatikus növekedéséről. „A mimézis effajta transzformációja egy folyton szélesedő formába csap át. A vágyak utánzását most már nem egy olyan tükörként kell elképzelnünk, amelyben egyszerűen csak láthatóvá válnak a többiek vágyai. Innentől kezdve ez már egy nagytükör, amely átalakítja a tárgypercepciót és ezen túlmenően annak kívánatosságát is.”¹⁶ De a mimetikus küzdelem kiszélesedése újabb transzformációkat is eredményezhet. Tudniillik egy idő után nemcsak arra törekednek a vágyakozó szubjektumok, hogy maguk is birtokolják a mások által értékesnek tekintett anyagi és szimbolikus javakat, hanem legalább olyan fontos lesz számukra, hogy *megfosszák a többieket* az említett javaktól. Ahogy mondani szokás, a legjobb öröm a káröröm. „Lassanként nem az lesz a fontos, hogy magam birtokolom-e vagy sem a vágyott dolgot. Ami igazán számít az az, hogy a másik ember ne élvezhesse azt.”¹⁷

A mimézisben megjelenő vágyfenomén további jellegzetessége szintén a belső közvetítés paradox működésében érhető tetten. Tudniillik szinte elkerülhetetlen, hogy a vágyakozó szubjektum ne ruházza fel a közvetítőt olyan demiurgikus erővel, amelynek korlátlan hatalmát ő maga képtelen megérteni, következésképpen a közvetítővel szembeni kiszolgáltatottsága úgyszólván örökre fennmarad. Mindezt másképpen megfogalmazva: a vágyakozó szubjektum hiába szerzi meg a közvetítő által értékesnek tekintett anyagi vagy szimbolikus tárgyat, a tárgy egyszerű birtoklásából sohasem fakad olyan erő, amely a szubjektumot felvilágosíthatná önnön vágya valódi természetéről. „Mert még ha meg is nyerjük a tárgyért folytatott harcot, akkor is elveszítjük azt a metafizikai küzdelmet, amely a közvetítő isteni státuszának megértését szolgálná.”¹⁸ Az ilyenkor szükségszerűen bekövetkező kiábrándultság két lehetőséget kínál számunkra: vagy egy új tárgyat keresünk a régi közvetítő segítségével, vagy egy másik közvetítőt próbálunk felkutatni. De válasszuk is bármely lehetőséget, a végtelenbe futó mimetikus spirál hatalmát nem tudjuk megtörni.

További sajátossága az „elvadult” mimetizmusnak, hogy olykor benne és általa a szubjektum teljesen elveszíti léte belső centrumát. „A mimetizmusban elmerült alany megfélelkezik magáról és céljairól. Ahelyett hogy rivalizálna a modellel, ártalmatlan bábfigurává lesz; megszűnik minden ellenállás; a vágy ellentmondása feloldódik.”¹⁹

Habár Girard elismeri, hogy a modern demokrácia találmánya sok jót is hozott az emberi történelemben, a mimetikus erőszakspirál megfékezésére önmagában alkalmatlan. Ennek talán legfontosabb oka abban rejlik, hogy az ember a természet és az ember-társai elleni küzdelemben nemcsak a fizikai erejére hagyatkozik, hanem az általa létrehozott hatalmas technikai instrumentáriumra is. Az egyik helyen sokatmondóan jegyzi meg Girard, hogy ha a csimpánzok nemcsak gallyakkal dobálnák egymást (amit egyébként gyakran megtesznek), hanem kővel is, az katasztrofális következményekkel járna számukra. S most érdemes a bevezetőmben említett második fontos problémakör kérdéseire rátérni, nevezetesen az erőszaknak a hominizáció folyamatában játszott ambivalens szerepére.

Az erőszak és a hominizáció kapcsolata

■ A prehumán életközösségek mindennapjait az általános bizonytalanság és a minde-nütt megjelenő erőszak jellemezte. Girard álláspontja ebben a kérdésben nem áll távol Hobbes fentebb idézett felfogásától. A precivilizatorikus erőszak szinte nem ismer határt, és az általánosság való mimetizmus közepette úgy sokszorozódik meg, mint a pestis. „Az erőszak mind horizontálisan, mind pedig vertikálisan ragályként terjed.”²⁰ Ezt a szituációt a minden egyes embernek minden egyes emberrel folytatott harca jellemezte. Fontos lehet itt azt megemlíteni, hogy Vinolo szerint a francia Hobbesfordítások közül azt tekinthetjük a valóban autentikus változatnak, amely nem a „min-

denki háborúja mindenki ellen” (*tous contre tous*), hanem – az általam is használt – „minden egyes ember minden egyes ember elleni” (*chacun contre chacun*) harcaként értelmezi a hobbes-i szöveget. Tudniillik mind Hobbes, mind Girard úgy látja, hogy a *mindenki* fogalmának *politikai közösségként* való értelmezése csak valamilyen szerződés (vagy legalábbis kvázi szerződés) eredményeképpen állhat elő.²¹ Éppen ezért az eredeti *indiferencia* állapotában valójában nincs is értelme erőszakról beszélni. Girard szerint a hominizáció folyamatában akkor következnek be döntő fordulat, amikor egy olyan differenciált közösség jön létre, amelyben el lehet egymástól választani a legitím és az illegitím erőszakot. Ez természetesen analitikus megközelítés, mert történetileg lehetetlen egzakt módon meghatározni ennek a fordulatnak a „pillanatát”. A fordulat – legalábbis formailag – valahogy úgy következik be, hogy egyszer csak „mindenki egy ellen” fordul. Innentől kezdve már nem egy differenciálatlan közösségről van szó, hanem egy stabil és önmagát reprodukálni képes, tagolt közösségről. Vagyis: a közösség „normális része” áll az egyik oldalon, míg a „bűnbak” a másik oldalon. Ahogyan Vinolo fogalmaz: „a mimetikus vágy eredeti erőszakja tehát megalapozó erőszakká válik, megteremtve azt az első különbséget, amely mindenkit szembe fordít egy meghatározott individuummal, s amely egyúttal mindenkit újra kibékít egymással”.²² Itt érdemes kitérni arra a kérdésre, hogy az erőszakért kiáltó vagy azt éppen tettelesen elkövető tömeg valóban arctalan és differenciálatlan masszaként jelenik-e meg, miként azt gyakran ábrázolják a művészetben, vagy ez csak a látszat. Ugyan a külső megfigyelő számára a tömegben az „én”-t az „akárki” váltja fel, de ettől függetlenül a tömegben mindenki másnak tekinti magát a többihez képest. S van még egy újabb szempont is, amelyről érdemes az erőszak és hominizáció szoros összetartozásának hipotézise kapcsán néhány gondolatot megfogalmazni. Számos olyan politikafilozófiai vagy tágabb értelemben véve kultúrafilozófiai álláspont létezik, amely szerint az erőszak (legalábbis is a strukturált erőszak) minden hatékony közösségi cselekvés konstitutív feltétele. Némelyek a Curie-elv általános ontológiai érvényességére hivatkoznak, amely szerint egy abszolút kiegyensúlyozott és homogén rendszer képtelen lenne az önreprodukcióna, mivel a tökéletes szimmetria világában előbb vagy utóbb bekövetkezne a rendszer kollapszusa, illetve halála (lásd a filozófiai bestiárium egyik leghíresebb példáját, Buridan szamarának esetét). Sokak szerint csak a diszimmetrikus vagy az aszimmetrikus rendszerek képesek fejlődésre. Voltaképpen Carl Schmitt politikafilozófiájának is ezek az előfeltevések képezik a fundamentumát.

További fontos szempont lehet Girard mimetikus elméletének helyes megértéséhez az a kritika, amellyel a francia filozófus a tradicionális társadalmi szerződéselméleteket illeti, beleértve Freud *Totem és tabu* című munkájában kifejtett álláspontját is. Wolfgang Palaver mindezt a következő girard-i passzussal illusztrálja: „szinte az összes gondolkodó úgy véli, hogy a társadalom eredete önkéntes döntésen alapul, egy olyan döntésen, amely a kényszer egyetlen fajtáját fogadja el, nevezetesen azt a szükségszerűséget, hogy egy meghatározott dologban mégiscsak meg kell egyezni. Ez végső soron Hobbes álláspontjára is érvényes, aki szerint a bűnbakmechanizmusról szóló nem tudásban a következő végkövetkeztetésig kell eljutni: az erőszak kitöréssel fenyeget, ezért az embereknek be kell látniuk, hogy együttműködésre vannak kényszerítve. Ugyanez érvényes Freud *Totem és tabu* című munkájára is: először megtörténik az apagyilkosság, aztán a testvérek egymás elleni harca, majd ezt követően egy napon úgy döntenek, hogy asztalhoz ülnek, és békét kötnek. Vagyis hogy egyszerűen a fehér asztalhoz ülnek! Mindig is lázadtam az efféle racionálisan végiggondolt kiindulópont gondolata ellen.”²³ Az emberi civilizáció hajnalán megjelenő mimetikus káosz egyszerűen lehetetlenné teszi, hogy a kollektív hisztéria csúcspontján hirtelen a józan ész vegye át az események irányítását. „Durkheimmel, a modern kor gondolkodóinak egyik nagy kivételével együtt azt vallja Girard, hogy a társadalmiságnak vallási eredete van.”²⁴ A dolog úgy néz ki, mondja Girard, hogy az erőszaktól nem lehet ilyen könnyedén megszabadulni. Sőt kifejezetten arról van szó, hogy Girard archeo-paleográfiájában az áldozati erőszak (*pharmakosz*) valamilyen különleges gyógyszer (*pharmakon*) szerepét tölti be intézményesülése stációjában. Persze a *pharmakon* ambivalens szer: egyaránt lehet gyógyszer és mérég. Voltaképpen akkor lesz az erőszakban munkáló méregből gyógyszer, ha az képes megálljt parancsolni az erőszak eszközlációjának, és ilyenformán – legalábbis szerencsés esetben – *mint minden erőszakot kiiktató erőszak* képes hatni a társadalomban.

■ Hogy miként lesz a potenciális áldozatból valóságos áldozat, erre a kérdésre Girard szerint csak megközelítően érvényes választ lehet adni. *A bűnbak* című munkájában a következőket írja: „Előfordul, hogy egy tömeg áldozatai teljesen véletlenül lettek azokká; de az is előfordul, hogy nem véletlenül. Megtörténik az is, hogy a bűnök, amelyekkel az áldozatokat vádolják, valóságok, de az üldözők választásában még ilyenkor sem ez a legfontosabb szempont, hanem az üldözésnek különösen kitett kategóriához való tartozás.”²⁵ Miként arra már a fentiekben is utaltam, a mimetikus erőszak „beindulása” valamilyen válság beköszöntéhez kapcsolódik. *A Les origines de la culture* című könyvében minderről a következőket írja Girard: „a válság rendszerint valamilyen objektíve létező katasztrófában gyökerezdik. Valamilyen járványban, hosszú szárazságban vagy árvízben.”²⁶ A mimetikus válság létrejöttéhez hasonlóan az áldozat vagy bűnbak konstrukciójának is léteznek történetileg tipikusnak tekinthető ismertetőjegyei. Az első ismérv, miként már részben utaltam rá, pusztán formális: ha kétszer két ember összeverekedik egymással, de egy idő után az egyikük átáll a másik csapathoz, tehát innentől kezdve hárman lesznek egy ellen, akkor ez már egyenes út a bűnbak megteremtéséhez.²⁷ Az etnográfiai, a mitológiai és a bibliai szövegeket tanulmányozva Girard messze túllép ezen az egyszerű formális sémán, és minőségi kritériumokat is felmutat. Az egyik ilyen kritériumfajta a kulturális, vallási (az újkortól kezdve nyelvi) különbözőséghez kapcsolódik. A zsidók például az egész középkor folyamán jó alanyul szolgáltak annak feltételezésére, hogy tulajdonképpen ők okozzák a pestisjárványokat. A középkorban a zsidókkal kapcsolatos sztereotípiák egész repertoárja állt rendelkezésre, amely látszólag alátámasztotta ezt a feltételezést. Ráadásul sok zsidó származású volt az orvosok között, akik természetesen hivatászerűen dolgoztak méreggel (vagyis gyógyszerrel). Gyakran vádolták őket kútmérgezéssel, ugyanakkor – paradox módon – azt is feltételezték róluk, hogy ha akarják, akkor különleges ismereteik birtokában meg is fékezhetik a pestist. A sztereotípiák másik fajtája a *fizikai, testi* különbségekhez kapcsolódik. „A betegség, az örökltség, a genetikai elváltozások, a balesetben szerzett rokkantság, illetve általában a nyomorékság mind alkalmasak arra, hogy az üldözők figyelmét magukra irányítsák.”²⁸ Girard egy sor példát említ a világkultúra alapszövegeiből, amelyek ezt a feltételezést erősítik. Pl. Oidipusz, Jákob vagy éppen Héphaisztosz sánta volt. Az emberi kultúrában azonban egészen más a helyzet, mint az állatvilágban. A fizikailag vagy mentálisan sérülteket nem egyszerűen azért kell kitaszítani vagy megölni, mert gyengék. Az a baj velük, hogy másságukon keresztül (amely sokszor éppenséggel különleges erőként jelenik meg a többiek számára) egy alternatív világ lehetőségét villantják fel, amely sérti a közösség szilárd alapokon nyugvó identitását – manapság azt is mondanánk: ideológiai egységét. Voltaképpen a pusztá létükkel megoldhatatlan hermeneutikai dilemmát jelentenek a többség számára. Tovább nehezíti a szóban forgó probléma sematikus megoldását, hogy igen gyakran az áldozat nem a társadalom periferikus csoportjaihoz tartozik, hanem nagyon is privilegizált helyzetben van – egészen feláldozása pillanatáig. Sokszor az extrém módon magas társadalmi pozícióban lévő személyt (pl. némely afrikai törzsnél éppen magát a királyt) látszik érdemesnek feláldozni, mivel a mindenki mástól való elkülönültségéből fakadóan nincs, aki bosszút álljon érte, illetve kiváltságos helyzetéből következően a legalkalmasabb személy arra, hogy az egész közösség bűnét „magára vegye”. A király feláldozása kapcsán érdemes röviden utalni Girard jelemletére is. (Ennek az összetett kérdésnek a részletezéstől itt és most el kell tekintenem.) A király egyszerre jelenti azt a személyt, aki a társadalom központjában található, ugyanakkor – vertikális szempontból nézve – a társadalom csúcsán helyezkedik el, tehát extrém helyzetben van. Éppenséggel ez a sajátos, a királyi funkció által lefedett „nem-hely” (*non-lieu*) teszi egyszerre vonzóvá és taszítóvá személyét. Részben ebből fakad az áldozati rituálé ambivalens jellege is. Az áldozat egyszer úgy jelenik meg, mint egy nagyon szent dolog, máskor pedig mint egyfajta bűntény. Girard sokszor megemlíti, hogy az áldozat monstroszus jelenség: a jó és a rossz keveredik benne. S valóban, az áldozat mint *pharmakosz* egyfajta *panacea* funkcióját tölti be. Az áldozat azért lehet egyszerre gyógyszer és mérge, mert a feláldozás „nemcsak egy erőszakféle a többi között, nem olyan erőszak, amely

hozzákapcsolódik a többihez, hanem a legutolsó erőszak, az erőszak utolsó szava”.²⁹ Valójában a mítoszok világában az áldozat feláldozása nagyon is korlátozott békét hoz létre: csak idő kérdése, hogy beinduljon a mimetikus válság, hiszen a rituálét szinte mindig újra kell kezdeni.

Girard szilárd meggyőződése az is, hogy nincs olyan modern politikai intézmény, amelynek működési logikáját ne tudnánk visszavezetni az áldozat fenomenjára. Több-ször is említést tesz róla, hogy a vallási és a politikai hatalomnak mind a genezise, mind pedig a működésformája számos analógiát mutat az áldozati szertartások logikájával.³⁰ A vallási és politikai (vagy politikusi áldozata) közötti különbség az eltérő időkezelésben található. Amíg a vallási áldozat „szentté válása” általában *post mortem* következik be, addig a politikusi szerep (pl. az afrikai törzsek királyainak esetén) egyfajta *ante mortem* áldozatról beszélhetünk. A király, illetve tágabb értelemben a politikus egy elhalasztott vagy némely esetben szinte korlátlanul elhalasztható áldozati szertartás alanya. A szent áldozat olykor már a kiválasztás pillanatában sejtheti, hogy mikor kerül ténylegesen sor a feláldozására, de gyakran egészen véletlenszerű időpontban következik be az „igazság pillanata”. Addig szinte minden olyan megengedett a számára, ami a többieknek tilos. Pl. az afrikai törzsi királyok esetén nemcsak hogy megengedett, de valószínűleg kötelező is az *incestus*, ami amúgy a leginkább tiltott emberi kapcsolatok egyike. Talán nem tévedek, ha feltételezem: ehhez kísértetiesen hasonló, tehát *ante mortem* áldozatisággént jelenik meg a modern politikus személye vagy funkciója is. Tulajdonképpen addig, amíg hatalmon van, a politikusnak szinte minden megengedett, életét permanens vérfertőzésben élheti. Aztán pedig vagy kiszámítható módon (mondjuk választások útján, x év elteltét követően), vagy valamilyen politikai és társadalmi zűrzavar következtében váratlanul véget ér a politikus aranyélete, és a semmi közepén találja magát. Persze az efféle összehasonlítás nem teljesen problémátlan, hiszen miként Vinolo mondja, ahhoz, hogy az „áldozatiság funkcionáljon, szükséges, hogy a feláldozott valóban bűnösnek tekintse magát”.³¹ A totalitárius rendszerekben (például a sztálini kirakatpercek idején) az áldozat gyakran hajlandó volt magára vállalni, ha nem is a bűnbak, de legalább a kiváltságos bűnös szerepét. A modern demokráciákban már a tömegmédiá feladata a bűnbakképzés folyamatának menedzselése. Ebben az új világban meglehetősen változatos formákban jelenik meg a bűnbakmodell logikája is. Girard egyik tanulmánya éppen az anorexia problémáját elemzi, amelyet a mimetizmus és a bűnbakképzés posztmodern keverékének tekint, vagyis napjaink fogyasztói társadalmának egyik rendkívül destruktív – ugyanakkor nem kevésbé misztikus – jelenségét próbálja a mimetizmus elméletének eszközeivel leírni. Hogyan lehetséges az, teszi fel a kérdést Girard, hogy éppen a leggazdagabb, a legkülönbözőbb fajtájú élelmiszerekben felettébb bővelkedő nyugati típusú társadalmakban jelenhetett meg az a súlyos mentális és fizikai betegség, amelyet *bulimia nervosa*, illetve *anorexia nervosa* néven szokás illetni. Az a legérdekesebb az egészben, hogy az anorexia leggyakrabban éppen a legcsinosabb, legtehetségesebb, legtanultabb, legambiciózusabb és leginkább perfekcionista fiatal nők közül „szedi áldozatait”. „Az anorexiás nő egyfajta szupertípus, aki tudja, hogy különös játéka respektálja azokat a szabályokat, amelyeket kultúránk omnipotens hangjai sugalmaznak, beleértve az orvosi szakmát. A Harvard Egyetem orvostudományi karának kutatói nemrégiben felfedezték, hogy a nők súlya az ideálshoz képest 25 százalékkal több, és hogy ennek a súlynak a csökkenése úgymond »jobb túlélési esélyt biztosít a nőknek«.”³² Talán az efféle téveszmék is szerepet játszanak abban, hogy az anorexiás nők nem hallgatnak a józan figyelmeztető hangokra: szilárd meggyőződésük, hogy nekik a világon semmi bajuk, s a figyelmeztetőkből pusztán csak az irigység beszél, mert belőlük viszont hiányzik az elsőszánságnak az a foka, amely az ideális női test konstruálásához szükséges. De igazából mégis a bulimiások azok, akik magatartásukkal egyrészt kielégítik a fogyasztói társadalom „normál elvárásait”, másrészt ugyanennek a világnak a paródiájával is szolgálnak. Magatartásuk emlékeztet a Slavoj -i-ek által emlegetett - a nyolcvanas években először Amerikában elterjedt - divatra, az úgynevezett *semmizmusra* (*noneism*): sőr alkohol nélkül, sütemény cukor nélkül, hús zsír nélkül, kávé koffein nélkül, vagyis szinte minden minden nélkül. A modern vagy inkább posztmodern ember úgy élvez, hogy nem élvez. Pontosabban az élvezetre irányuló vágyát tarja mindig ébren.³³ Girard is hasonlóan fogalmaz: „A bulimiás nő, aki hányni képes, már egyfajta győztes. A valódi anorexiással ellentét-

ben ő látszólag problémátlanul képes a divat által megkövetelt soványságnak eleget tenni. S ez minden. Betegsége első stádiumaiban, amikor táplálkozási szokásának nyilvánvaló konzekvenciái még nem manifesztálódnak, ugyanolyan elégedettnek tekintheti magát, mint a valódi anorexiás. Ráadásul élvezheti a finom étkeket, persze az étkekben lévő kalória nélkül. Természetesen hosszabb távon tönkreteszi az egészségét, és drágán megfizet ezért a szélsőséges magatartásért, de mindez nem érdekli: ami számít, az az, hogy ne legyen súlyfeleslege.”³⁴

Napjaink másik népbetegsége a *gymnastica nervosa*, az állandó sportolási kényszer, amely az anorexiához hasonlóan úgyszintén jórészt az értelmiségi rétegből szedi áldozatait. Girard azokat a pocakosodó egyetemi kollégáit hozza fel példának, akik a Stanford Egyetem körüli dombokon zihálva, vörslő arccal kocognak, kezükben súlyzókat himbálva.³⁵ Ezek a bizarr jelenetek Dante poklára emlékeztetik a szerzőt, ahol a bűnösök hasonló szenvedéseknek vannak kitéve. De hát mit is csináljon egy öregedő egyetemi tanár a stanfordi dombokon, teszi fel a kérdést Girard maga is. Egy biztos: „engem nemigen látott úgy senki, hogy pusztán csak azért cipelek ormóttan súlyokat a kezemben, hogy nehezebb legyek, mint amilyen vagyok”.³⁶ Persze ez a humoros reflexió még mindig nem válaszolja meg az önkínzás és az „önmagát önmaga áldozatává tévő” bűnbakképzés valódi okait. Az biztos, mondja Girard, hogy például az apai tekintélyre hivatkozó freudianus magyarázatok elégtelenek. Fiatalkori tapasztalatait újra felidézve – többek között azt, amikor unokanővére szigorú fogyókúrára fogta magát –, most is arra a következtetésre jut, hogy a helyes válasz a félreértelmezett mimitizmusban rejlik. Bulimiásaink biztosan önmagukért falnak, mondja Girard, de legalább annyira biztos, hogy *mások tetszéséért hánynak!* A hollywoodi filmek, a televíziós reklámok és általában a tömegmédiá mindenütt a vékony, csinos nőket állítja be követendő modellnek. „Az üzenet mindig ugyanaz: soványnak kell lennünk bármi áron.”³⁷ A helyzet az, hogy egocentrizmusunk sohasem választható el „alterocentrizmusunktól”. Aki magának akar tetszeni, véső soron mindig a többiek tetszését kívánja elnyerni.³⁸

Munkám végéhez közeledve újra fel kell tennem az imént megfogalmazott kérdést: kiszabadulhatunk-e a bűnbakképzés és a negatív mimitizmus ördögi erőszakspiráljából? Kiiktatható-e a szervezett erőszak az emberi társadalomból? Girard válasza természetesen igenlő. Keresztény emberként úgy gondolja, hogy a Biblia s kiváltképpen az *Evangeliumok* megfelelő útmutatással szolgálnak mindehhez.

A girard-i válasz részletesebb kifejtése során már többször hivatkoztam *A bűnbak* című munkájára, amelynek utolsó fejezetei éppen a mimitikus erőszak megállításának lehetőségeit kutatják. Ezzel a könyvvel szinte egy időben jelent meg egy másik Girard-könyv is magyarul, a *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.³⁹ Ez a munka szinte kizárólag a zsidó-kereszténység erőszak- és agresszióellenes szellemiségére, erkölcsiségére koncentrál. A felületes olvasat alapján persze arra a következtetésre is juthatnánk, hogy Girard egyszerűen megismétli azokat az érveket, amelyeket a korábbi könyveiben is megfogalmazott. Én viszont most amellet szeretnék érvelni, hogy ebben a munkájában sikerült a keresztény-humanista pacifizmus meggyőző szintézisét létrehozni, amely távlataiban optimizmust sugall, ugyanakkor nélkülözi az olcsó naivitást.

Girard szerint első megközelítésben a mítoszok, az archaikus vallások és a kereszténység hasonló struktúrát mutatnak. Az ember, még a legarchaikusabb vallásokban is, tiszteletben tartja az ártatlan áldozatokat, persze anélkül, hogy számot vetne az „ártatlan áldozati mivoltból” fakadó további következményekkel. De ha alaposabban szemügyre vesszük a kétfajta vallási jelenséget, akkor már láthatóvá válik, hogy ellentétben a mítoszokkal, a zsidó vallásban (elemi formában), illetve a kereszténységben (manifesztált formában) már egy olyan Isten jelenik meg, aki egyértelműen az áldozatra „fókuszál”. „A kereszténység Istene nem az archaikus vallások erőszakos Istene, hanem egy nem erőszakos Isten, aki maga hajlandó áldozattá válni azért, hogy megszabadítson minket az erőszaktól. A bizonyíték itt van, a szemünk előtt, és nincs szükségünk semmiféle teológiára ahhoz, hogy mindezt megértsük. A bizonyíték elsődlegesen antropológiai. Az áldozat ártatlanságának manifesztációja zavarba hoz minket, mivel szükségképpen egybeesik saját bűnösségünk felfedezésével. A krisztusi üzenetben, végig az evangéliumokon, folyton ezzel a tanítással szembesülünk, ami ugyanolyan jelen-

tősséggel bír, mint maga a Kinyilatkoztatás. Ez az, ami átalakítja a világot, nem egyik pillanatról a másikra, nem brutális változást előidéző, hanem fokozatosan, az üzenet progresszív asszimilációja révén, amely gyakran még azokat is magával ragadja, akik szembefordulnak a kereszténységgel, miként az a felvilágosodás filozófusaival történt. Vagy korunk ateizmusa esetében, amely alapvető feladatának tekinti a vallási áldozat elleni fellépést.⁴⁰ Girard vitatja az összehasonlító vallástörténetészek többsége által vallott álláspontot, amely szerint a pogány mítoszok és az evangéliumok „logikája” egymással korlátlanul felcserélhető lenne. Pusztán strukturális dimenzióból nézve valóban léteznek formális megfelelések. Mind az evangéliumokban, mind a mítoszokban megjelenik egy úgynevezett „sátáni ciklus”, amely három szakaszra bomlik: a válságra, a kollektív erőszakra és vallásos epifániára. Viszont „a mítoszokban az üldözőknek midig igazuk van az áldozatukkal szemben. A Bibliában fordított a helyzet: Józsefnek előbb fivéreivel szemben van igazsága, majd ezután két esetben is az öt rabszolgáságban tartó egyiptomiakkal szemben.”⁴¹ Már az Ószövetség sem hajlandó komolyan venni a „sátáni befolyás” által hiszterizált tömeg vádjait, az evangéliumok pedig egyértelműen az áldozatok pártján állnak. Ráadásul az evangéliumok végérvényesen leleplezik a mimetikus erőszakra biztató világi hatalmasságok „sátáni logikáját”. „A sátáni vád időlegesen enyhítette az emberek erőszakosságát, de »ellenük szolt«, mivel a Sátánnak, más szóval a hamis isteneket tisztelő és véres áldozatokat bemutató fejedelemségeknek és hatalmasságoknak a szolgáivá tette őket.”⁴² A kereszténységet megelőző vagy azzal ellenséges vallási, társadalmi mítoszok rendre képtelennek bizonyulnak az erőszakspirál megfékezésére. A *bűnbak* című munkájában ezt a következőképpen fogalmazza meg Girard: „a hagyományos kuruzslók működése valós, de korlátozott, mivel egy X nevű ember állapotát csak egy Y nevű kárára – és megfordítva – javítják. Démonológiai nyelven ez azt jelenti, hogy X démonjai őt elhagyják, és megszállják Y-t. A kuruzslók módosítást hajtanak végre bizonyos mimetikus viszonyok, de kisdud manipulációik nem bontják meg a rendszer egyensúlyát, az változatlan marad. Olyan ez, akár egy megfáradt kormány átalakítása. Marad a rendszer, és nemcsak emberek rendszereként kell meghatározni, hanem emberek és démonaik rendszereként.”⁴³ Girard tehát egyértelműen fogalmaz: a Sátánnal nem lehet kiüzni a Sátánt. Le kell leplezni az bűnbak-képzés alapító mechanizmusát azért, hogy – luhmannianus nyelven fogalmazva – végérvényesen megszüntethetővé legyen az erőszak „*autopoiézisze*”. Ha mindenki számára világossá válik, hogy „ha a bűnbakok többé nem mentik meg az embereket, ha elszorvad az üldözői képzet, ha az igazság beragyog a börtöncellákba, akkor ez nem rossz, hanem jó hír: nincs erőszakos Isten; az igazi Istennek nincs köze az erőszakhoz, és nem távoli közvetítőkön keresztül szól hozzánk, hanem közvetlenül. Hozzánk elküldött Fia és Ő egyek. Eljött Isten országnak ideje.”⁴⁴ De egy fontos kérdés feltevésével mindig adósak vagyunk: napjainkban miféle társadalmi/politikai eszmék, ideológiák képviselik a sátáni logikát, azaz az erőszakot ellenerőszakkal megszüntetni kívánó terápiát? Kétség sem fér hozzá, hogy Girard azokra a szélsőbaloldali eszmékre gondol, amelyek az „ez a harc lesz a végső” jelmonddal egy utolsó nagy áldozathozatalra szólítják fel a világ kizsákmányoltjait és kiszolgáltatottjait. „Az egész 20. század folyamán a leghatékonyabb mimetikus erőt sohasem a náciizmus és a vele rokon ideológiák képviselték, melyek nyíltan elvetették az áldozatok iránti felelősségtudatot és felismerték annak zsidó-keresztény gyökereit. A leghatásosabb keresztényellenes mozgalom az, amely azért vállalja föl és radikalizálja egyben ezt a felelősségtudatot, hogy elpogányosítsa. A hatalmasságok és a fejedelemségek újabban »forradalmiaknak« kiáltják ki magukat, és azt róják a föl a kereszténységnek, hogy nem védelmezi kellő eréllyel az áldozatokat. [...] E másik totalitarizmus az emberiség felszabadítójaként lép fel.”⁴⁵ Hogy mit szól mindehhez Slavoj Žižek, Alain Badiou, Antonio Negri? A választ természetesen egy másik tanulmányban szeretném megadni.

■ JEGYZETEK

1. Wolfgang Palaver a René Girard mimetikus elméletéről szóló átfogó munkájában szintén lát bizonyos hasonlóságot Lorenz és Girard mimetizmusfelfogása között. Ugyanakkor Palaver arra is felhívja a figyelmet, hogy Girard meglehetősen distanciálva viszonyul minden olyan elemülethez, amely valamiféle „természeti konstansban” próbálja az emberi erőszak fundamentumát fellelni. Lásd Wolfgang Palaver: *René Girards mimetische Theorie*. LIT Verlag, Münster/Wien, 2008. 57. Konrad Lorenz és Gabriel Tarde mellett még érdemes megemlíteni Gregory Bateson, Claude Lévi-Strauss és

- Sigmund Freud nevét is, akiknek a mimézisről és a rivalizálásról szóló elképzeléseit Girard – ugyan általában kritikus alapállásból – szintén felhasználta saját elméletének kidolgozásában.
2. Lásd Stéphane Vinolo: *René Girard: Du mimetisme à l'homínisation. »La violence différante«*. L'Harmattan, Paris, 2007. Palaver imént idézett könyvében arra is találunk utalást, hogy Hegelnek az *elimerésről* (*Anerkennung*) szóló fejtegetése, illetve ennek Alexandre Kojève által történő továbbgondolása szintén összefüggésbe hozható a Girard-féle mimetizmussal. „Az emberi vagy precízebben megfogalmazva: az antropogén vágy, amely a szabad és történetileg létező, tehát a maga öntudatos létevel és történetiségével tisztában lévő individuumbot konstituálja - szóval ez az antropogén vágy különbözik az állati Vágytól (amely természeti eredetű, és csak a lény életének megőrzését szolgáló élet-érzéként definiálható). Már csak ama egyszerű tény okán is más ez a Vágy, hogy az ember Vágya nem egy valóságos »pozitív« tárgyra, hanem egy másik ember Vágyára irányul. [...] Az a Vágy, amely egy természeti dologra irányul, csak abban a mértékben tekinthető emberinek, amennyiben ez egy másik ember – ugyanazon tárgyra irányuló – Vágya által »mediatizálódik«. Emberi értelemben vágyakozni azt jelenti: azért vágnyi valamire, mert mások is vágnak rá. Így eshet meg, hogy biológiai szempontból teljesen értelmetlen dolgok (például egy kitüntetés vagy az ellenség zászlaja) pusztán azon az alapon lesz a Vágy tárgya, hogy mások is vágnak rá. Csak az effajta Vágy lehet valóban emberi, ugyanis az emberi valóság csakis ama tény alapján különbözik az állati valóságtól, hogy az emberi világban megjelenő Vágyakat csak hasonló fajtájú vágyak elégíthetik ki: ilyenformán az emberi történelem a vágyott Vágyak története.” Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Éditions Gallimard, Paris, 2008 (1947). 13.
 3. Lásd még Boris Groys: *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*. Carl Hanser Verlag, München/Wien, 1992.
 4. René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Hachette Littératures, Paris, 2009. 38
 5. Vinolo: i.m. 21.
 6. Amíg Amadis de Gaula időben van távol Don Quijotétől, illetve annak korától, addig Napóleon térben és az általa betöltött társadalmi funkció szempontjából van távol Julien Soreltől.
 7. „Nyilvánvaló, hogy Cervantes esetében ez a távolság (mármint az, amely a cselekvő regényhőst és a mediátort egymástól elválasztja) meglehetősen nagy. Don Quijote és a legendás Adamis között elképzelhetetlen mindenféle személyes kapcsolat. Emma Bovary már kevésbé áll távol párizsi közvetítőjétől.” Girard: i.m. 22.
 8. Jean-Jacques Rousseau: *Emil, avagy a nevelésről*. (Ford. Györy János) Papyrusz Book, h. n., 1997. 149.
 9. Uo. 174. Természetesen a magyar fordításban olvasható „viszonylagos én” kifejezést „viszonyító én”-ként kell érteni.
 10. Bertrand Valiorgue: *Violence, mimesis et processus victimaire chez René Girard*. Cahier de recherche 2009. 10. sz. 8.
 11. Hobbes Thomas: *Leviatán*. (Ford. Vámosi Pál) Magyar Helikon, Bp., 1970. 107.
 12. René Girard a *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort* című munkájában (Bernard Grasset, Paris, 1978) kifejezetten hivatkozik Carl Schmittre.
 13. Idézi Vinolo: i.m. 39. Magyarul: Alexis de Toqueville: *Az amerikai demokrácia*. (Ford. Ádám Péter és munkatársai) Európa Könyvkiadó, Bp., 1993. 756.
 14. Vinolo: i.m. 40-41.
 15. Girard: i.m. 119.
 16. Vinolo: i.m. 41.
 17. Uo. 48.
 18. Uo. 56.
 19. René Girard: *A bűnbak*. (Ford. Jakabffy Imre és Jakabffy Éva) Gondolat Kiadó, Bp., 2014. 240. Eredeti kiadás: *Le Bouc émissaire*. Éditions Grasset, Paris, 1982. 213.
 20. Vinolo: i.m. 89.
 21. Nyilvánvaló: hogy a „minden egyes ember minden egyes másik ember elleni” háborúját felváltta a „mindenki háborúja egy ellen” állapot, ahhoz már olyan „fejlett” organizáció szükséges, amely képes tartósan megosztani, strukturálni, stabilizálni és kondicionálni az emberi kapcsolatokat. (Látni fogjuk, hogy a bűnbakképzés logikája milyen kitüntetett szerepet játszik ebben a stabilizációs folyamatban.)
 22. Vinolo: i.m. 91.
 23. Idézi Palaver: i.m. 220–221.
 24. Uo. 221.
 25. Girard: *A bűnbak* 33. (*Le Bouc émissaire* 28.)
 26. Uő: *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cesar de Castro Rocha*. Librairie Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2010. 77.
 27. „Ha valaki barátokat akar szerezni egy barátságtalan környezetben, erre a legjobb módszer: csatlakozni az ellenségeskedéshez és átvenni a többiek ellenségeit. Amit ilyenkor mondani szoktak a többieknek, nem valami változatos: »Mind ugyanahhoz a klánhoz tartozunk, egyetlen csoportot alkotunk, hiszen ugyanaz a bűnbakunk.«” Lásd Girard: *A bűnbak* 256. (*Le Bouc émissaire*. 229.)
 28. Uő: *A bűnbak* 34. (*Le Bouc émissaire*. 29.)
 29. Uő: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* 39.
 30. Uo. 76.
 31. Vinolo: i.m. 129.
 32. René Girard: *Anorexie et désir mimétique*. Éditions de L'Herne, Paris, 2008. 46–47.

33. Slavoj Žižek: *Psychoanalyse und deutscher Idealismus*. Mesotes, Wien, 1992. I. 8. Érdemes megemlíteni, hogy Žižek, aki Freud és Lacan munkáin iskolázott szellem, elsősorban nem a mimetizmusban, hanem a felettes Én „minden oldalról jövő bombatámadásaiban” látja e bizarr magatartás első számú indikátorát. Mint fentebb láttuk, Girard nem osztja ezt az álláspontot. Szerinte a szimbolizáció szintjére emelkedett mimetizmus teszi ki az emberi mivolt lényegét. Az effajta mimetizmusnak vannak relatíve veszélytelen, úgymond normális formái, amelyekre értelemszerűen kevésbé figyelünk fel. A dolgok mindig a patológikus túlzás szintjén válnak érdekessé.
34. Girard: *Anorexie et désir mimétique* 48.
35. Az igazat megvallva jómagam is a Girard által emlegetett stanfordi kollégák életformáját élem. Minden reggel hat kilométert futok, délután erősítés a főiskola konditermében, korábban némi úszás és kérekpározás belefért az időmbe. Ilyenformán talán én is a patológikus mimetizmus áldozata vagyok.
36. Girard: *Anorexie et désir mimétique* 50.
37. Uo. 42.
38. Marcel Mauss egyik testtechnikákról szóló írásában a következőket olvashatjuk a *hexisz* (testi viselkedés) szociális determináltságáról, illetve mimetikus természetéről: „Egyfajta megvilágosodás a kórházban ért [a szóban forgó történet nagyjából az 1930-as évek közepén játszódott le. – K. L. A.]. Beteg voltam New Yorkban. Azon töprengtem, hol láttam én már így jární fiatal lányokat, mint ahogy az ápolónőim járnak. Volt időm töprengeni rajta. Végül rájöttem, hogy a moziban. Amikor visszajöttem Franciaországba, megfigyeltem, főként Párizsban, ennek a járásmódnak a gyakoriságát; a lányok franciák voltak, és ugyanúgy jártak. Az amerikai járásmód a mozi jóvoltából elkezdett nálunk is meghonosodni.” Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. (Ford. Saly Noémi) Osiris Kiadó, Bp., 2000. 428.
39. René Girard: *Láttam a sátánt, mint a villámást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*. (Ford. Sujtó László) Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2013.
40. Girard: *Les origines de la culture* 122.
41. Uő: *Láttam a sátánt, mint a villámást lehullani az égből* 138.
42. Uo. 170.
43. Girard: *A bűnbak* 296. (*Le Bouc émissaire* 264.)
44. Uo. 311–312, illetve 278–279.
45. Girard: *Láttam a sátánt, mint a villámást lehullani az égből* 216.

SZIMBÓLUM ÉS REPREZENTÁCIÓ RENÉ MAGRITTE MŰVÉSZETÉBEN

■ Tanulmányom egy a reprezentáció és a szimbólum fogalmának a festői alkotófolyamaton belüli viszonyának felvázolására irányuló kísérlet. Abból a feltevésből indulok ki, miszerint a művész alkotótevékenysége közben egyben saját műve állandó befogadjaként működik. Ennek köszönhetően lehetségessé válhatnak azok az alkotóművész által tudatosan vagy tudattalanul szükségesnek tartott változtatások, amelyek a szimbólumot, avagy szimbolikus kifejezést bizonyos hatások következtében reprezentációba fordíthatják, illetve – az alkotófolyamat lezajlásától függően – a reprezentáció is szimbólummá válhat. E folyamat bemutatásához a szimbólum és a reprezentáció főként Goodman, Ricoeur és Gadamer írásaiban található értelmezését vizsgálom. Reményeim szerint sikerül bemutatnom a szimbólum és a reprezentáció mozgását, változásának lehetőségeit az alkotófolyamaton belül.

Mielőtt hozzákezdenék a fentiek részletezéséhez, ismét hangsúlyoznom kell, hogy céлом az alkotófolyamat belső vizsgálata, vagyis a művész és készülő műve közti kapcsolat felvázolására törekszem, tehát nem a kész műből indulok ki. Felteszem, hogy az alkotói aktus során felmerülhet olyan reflexió, amely a mű egy adott állapotára mint egyfajta referenciára irányul.

Írásomban René Magritte munkáit választottam a reprezentáció és a szimbólum viszonyának bemutatására, mivel egyrészt alkotásaiban mind a kifejezés, mind az ábrázolás fellelhető, amelyek segítségével „provokatívan és zavarba ejtően, kénye-kedve szerint játszik a látható világgal”.¹ Másrészt, mivel a játékhoz megkérdőjelezte a szavak jelentését, művészetében a szimbólum és reprezentáció egymásba fordulásában szerepet vállaló interpretáció egyéni működésére számíthatunk.

Szimbólum és reprezentáció

■ Mindenekelőtt érdemes végigvenni a szimbólum és reprezentáció azon meghatározásait, amelyeket alkalmazni fogok a céloom – azaz a szimbólum-reprezentáció viszony

alkotófolyamaton belüli leírásának – eléréséhez. Egyszerűbb utat biztosítana számomra, ha vagy szimbólumnak, vagy reprezentációnak neveznék minden műalkotást, vagyis ha kiterjeszteném például Schleiermacher szimbólumfogalmát, amely szerint szimbólum „az, amiben valami mást ismerünk fel”, vagy épp Goodman általánosító reprezentáció-meghatározását fogadnám el, mely szerint „a reprezentáció relatív: bármely kép bármely tárgyat reprezentálhat”.² Talán ez megoldást jelentene a felvetett problémára, azonban egy ilyen átfogó értelmezés – érzésem szerint – inkább bonyolítaná helyzetet, mintsem valódi segítséget nyújtana. Haladjunk inkább lépésről lépésre.

A szürrealizmust választva témámként természetesen a pszichoanalízis által leírt tudattalamból feltörő, az álmokban megnyilvánuló elfojtott tartalmakat megjelenítő szimbólumot kell megemlítenem. Mégsem szándékozom részletesen bemutatni a pszichoanalízis által képviselt gondolatokat, mivel egyrészt a szürrealisták Freud leírt módszerei közül inkább azt emelték piederesztálra, amelyet maga Freud a legalkalmatlanabbnak tart a művészeti tevékenység szempontjából, vagyis az automatizmust. „A freudi »cenzúrá« elítélték [...], minden lélekellenőrzést merényletnek, torzításnak, romboló beavatkozásnak tartottak. A tudattalant a tudatos rovására dicsőítették.”³ Ezzel szemben ezt írja Freud: „nem létezik olyan lelki apparátus, amely csak az elsődleges folyamattal rendelkezik.”⁴ Másrészt Magritte sem volt elragadtatva a tudattalan és a szimbólum túlhangsúlyozásától, „úgy tekintett a pszichoanalízisre, mint a tudattalan áltudományára”.⁵ Ennek némileg ellentmondani látszik *A terapeuta* című műve, amely elgondolkodtató és szimbólumgazdag megjelenésével, úgy gondolom, egyszerre kritikája és példája „a tudattalan áltudományának”. Vagyis ebben az értelemben Magritte olyan szimbólumokat használ, amelyekkel reprezentálja a jelentést.

A fentiekkel nem szeretném azt sugallni, hogy egyetértek azzal a felfogással, miszerint a reprezentációk szimbólumok, ahogy Goodman állítja: „Az a leplezetlen tény, hogy egy képnek ahhoz, hogy reprezentáljon, ennek szimbóluma kell hogy legyen, képviselnie kell, referálnia kell rá.”⁶ Gadamer – aki tulajdonképpen „a reprezentációk: szimbólumok” tétel helyett „a szimbólumok: reprezentációk” tételt állítja fel – megállapításával is csupán részben értek egyet. Gadamer szerint a szimbólum szintén képvisel, „jelenvalóvá tesz valamit”,⁷ reprezentációs struktúrájával közvetlen jelenlétet biztosít,⁸ azonban a szimbólumok által reprezentált, azaz felmutatott „léte tartalmilag nem gyarapodik tovább”. Vagyis mivel a szimbólumok „közvetlenül a jelentést reprezentálják”,⁹ nem jelenik meg többlet. Viszont ha Kantra gondolunk, eszünkbe jutnak a szimbolikus ábrázolásról szóló sorai, melyekben a szimbólum közvetettséget mutat, mivel reflexió útján juttat el a fogalomhoz.¹⁰ A szimbólumok így – amellett, hogy egyetértek azzal, hogy „a szimbólumokat ismerni kell, [...] ha követni akarjuk útmutatásukat”¹¹ – többletet rejtenek, ami különösen érvényes a szürrealista alkotásokra.

A szürrealista művészek a szimbólumok személyes jelentésének kifejezésére törekednek, ezért a szürrealista festmények szimbólumaihoz nem csupán a művön, hanem a művészen keresztül juthatunk el, ha eljuthatunk egyáltalán. Azonban ezekben a szimbólumokban is „valami mást ismerünk fel”, más helyett állnak, más képviselnek, és így tovább, ezért amint megjelennek az alkotófolyamatban, vizsgálhatóvá válnak. Csupán azt kell szem előtt tartanunk, hogy nem rendelkeznek rögzített jelentéssel, ami egyszerre nehezíti és teszi egyszerűbbé a befogadó helyzetét. Amint azt korábban már hangsúlyoztam, jelen írásomban kizárólag az alkotóművészi befogadó tevékenységének működését szeretném megvilágítani, amelyhez egy olyan átjáróra van szükségünk, ami a művész és saját szimbólumai felett ível, még ha talán csupán egy ingatag, a legkisebb mozgásra is kilengő, foghíjas függőhídra lelünk is. A kérdés tehát a következő: miként reprezentál a művész saját szimbóluma, és hogyan illeszti be ezeket a közvetlen jelentéseket az alkotómunkába?

A hangsúly a folyamaton van, azon az alkotói munkán, amely során a szimbólum vagy szimbólumok részt vállalnak a mű világának megteremtésében. Nyilvánvaló naivitás lenne azt gondolni, hogy például egy álomban látott szimbólum önmagában képes lenne megtölteni, felmutatni egy alkotást, szükség van még valamire, ami kifejtí a szimbólumot a művész számára. Az álmat el kell mesélni, hogy festmény lehessen, a szimbólumból csak így nyílhat ki egy világ, a festmény saját világa. Miként zajlódhat le ez a folyamat?

Ha Gadamert kérdezzük, akkor ez a kifejtési művelet nem más, mint reprezentáció. Goodman valószínűleg továbbra is szimbólumról beszélne, s végül Ricoeur lenne az, aki – legalábbis véleményem szerint – a szimbólum kettős értelmével egyfajta kapcsolattartóként léphetne fel Goodman és Gadamer között. Így ír a szimbólumról: „Szimbólumnak nevezek minden olyan jelentésstruktúrát, amelyben a közvetlen, elsődleges, szó szerinti értelem még egy közvetett, másodlagos, képes értelmet is jelez, amelyet csak az elsős keresztlől foghatunk fel.”¹² S hogy még egy lehetséges átvezető fogalomra is rámutassunk, meg kell jegyezni, hogy a szürrealizmusban a tartalom, a jelentés megmutatása az elsődleges cél. Ebből következően a kifejezés az a fogalom, amelyet semmiképpen sem mellőzhetünk, ha szürrealista alkotásokról szeretnénk beszélni. A Goodman számára is fejtörést okozó fogalom, amelyben megtörni látszik a reprezentáció és szimbólum egysége, vezethet át minket a szimbólum és reprezentáció vagy épp reprezentáció és szimbólum átfordulásán.

A kifejezés használata Magritte esetében különösen érvényesnek tűnik, mivel „Magritte elsősorban az ideák festője volt, inkább a látható gondolatok, mint a tárgyak festője”¹³ – azonban a tárgyak pontos ábrázolása mellett, mi több, abból kiindulva. Összefoglalva tehát be kell látnunk, hogy a szürrealista művek esetében nem elégedhetünk meg egyszerű képviseléssel és bemutatással, a rejtett tartalom felkutatására kell indulnunk, ami egyfajta önmegismerési folyamatot igényel.

Magritte alkotói módszere

■ Itt az ideje, hogy Magritte álláspontját is kiderítsük a fentiek vonatkozásában. Ahogy már szó esett róla, Magritte festményein ötvöződni látszik a szimbolikus kifejezés és az ábrázolás, csak hogy ő maga tagadta a szimbólumok használatát: „Az emberek szüntelenül szimbolikus szándékot kutatnak képeimen, pedig hasztalanul, mivel soha nem folyamodtam szimbólumok alkalmazásához.”¹⁴ Ezzel a kijelentéssel máris szorult helyzetbe kerültem. Hogyan végezhetném el tervezett vizsgálatomat épp egy olyan szürrealista művész munkásságát példaként állítva, aki idegenkedett a szürrealista módszerektől, és különösen az álom és fantázia közvetlen kifejeződéseknek reményében használt automatizmust utasította el a leghatározottabban. Magritte mellett azonban akadtak mások is, akik ugyanolyan szkeptikusan álltak az automatizmus dicsőítéséhez és egyáltalán lehetőségéhez, mint például a szürrealizmust is megjárt költő, Louis Aragon: „ha a szürrealista módszert követve szomorú hülyeségeket írtok le, úgy az még szomorú hülyeség marad”.¹⁵ Nos a szürrealizmus ezzel elveszítette egyik tartópillérét, pontosabban az leromboltatott, azonban még mindig megmaradt a mestergerenda: a tudattalan.

Vagyis habár Magritte alkotásaiban asszociációk egész sorát fedezhetjük fel, ez a fajta asszociáció – tudatos alkalmazása miatt – nem lehet azonos a szabad asszociáció túlbujánzó rohamaival.¹⁶ Ebből azonban nem adódik rögtön, hogy Magritte alkotófolyamatában nem játszottak szerepet tudattalan folyamatok. Úgy vélem, Magritte nem utasította volna el a tudattalan működését és az alkotófolyamatra gyakorolt jótékony hatását; meglepő is lenne, ha kizárólag a tudatos alkotás mellett tenné le a voksát, hiszen ő a gondolatokat akarta kifejezni: „A szürrealizmus az abszolút gondolat megismerése”¹⁷ – így hitte. Művészetében jól megférnek egymással a tudatos és a tudattalan alkotói mozzanatok, tudatosan figyelte a világot, ami rajtunk „kívül van, de mi belül látjuk, tehát a külső kép nem egyéb, mint az általa gerjesztett s érzékszerveinken át továbbított belső kép”,¹⁸ amit valóságnak fogadunk el. E sorok alapján úgy tűnhet, hogy Magritte a külső és a belső világ külön működését hirdeti, azonban épp a külső és belső képnek „a szubjektumban feloldhatatlan dilemmája” adja művészetének egyik fő motívumát. Magritte tehát egyáltalán nem volt biztos a mindennapi észlelés megbízhatóságában, egyszerűen nem hitt a szemének, s ezt a tárgyak soha nem látott helyzetben való ábrázolásával fejezte ki. A külső képet és az általa, illetve belőle megnyíló lehetőségeket egyszerre festette meg.

Előzetesen arra következtethetünk, hogy Magritte alkotásai reprezentációknak tekinthetők, viszont ahogy az előbbiekből sejthető, nem kell feltétlenül lemondanunk a szimbólum jelenlététől sem. Mi több, az 1927–1928-ban készült sorozatában (pl. *Szeretők*, 1928) megjelenő alakok arcát elfedő anyag az édesanyja halála okozta

trauma szimbólumaként értelmezhető, még ha a művész nem is örült ennek az értelmezésnek.¹⁹ Ellenben nem is állt elő egy számára elfogadható értelmezési lehetőséggel, igaz, soha nem törekedett képeinek magyarázatára, megmutatni akarta a gondolatot, nem elmagyarázni, hitte, hogy „a jelentés akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a látható eltűnik”.²⁰ Úgy tűnik, művésznünk számára épp a nem láthatók adták festészetének témáját, számára a dolgok másit is megmutattak a „közvetlenül” észlelten kívül, de ez a láthatatlan szféra nála inkább előcsalogatja a látható világban jelen lévő észlelési lehetőségeket, mintsem kiegészíti a valóságot. Magritte-et „a látható valóság fogalma és annak illékonysága érdekelte”.²¹ Sokszor hangoztatta: „az én művészetem nem látomásból fakad. Ellenkezőleg! [...] Inkább valamilyen szándékosan felidézett álomról van szó, ahol nem kapnak helyet az álomban jelentkező homályos érzetek. Tehát nem átaludt, hanem éber *álmok*.”²² Noha a tudatosság, az intellektus hangsúlyozása különösen fontos volt Magritte számára, az éber álom kifejezéssel belátta a képzelet, a fantázia szerepét, amelynek részét képezik bizonyos tudattalan folyamatok. Ilyen például az asszociáció, amely művésze alapját képezi, akár az a legyőzhetetlennek tűnő távolság (*Fordított sellő*, 1934, akár a tárgyak közötti rokonság (*Visszatérés*, 1940) váltotta ki azt. A dolgok mehökkentő társításával új kifejezéseket mutatott meg, amelyek talán nem mások, mint szimbólumok. Azon túl, hogy láthatóan (nem feltétlenül a tudattalan tartalmat kifejező) szimbólumokat alkalmazott - amire számos festménye példaként szolgálhat -, most az is lehetőségként merült fel, hogy ő maga alkotott szimbólumokat, amelyek sajátos és egyedi észlelési lehetőségeket reprezentáltak és fejeztek ki.

Lényeges ponthoz érkezünk ezzel, mivel a már talán látható, hogy Magritte művészi módszereit az asszociáció, a fantázia és emlékezet, valamint – noha erről még nem esett szó – az aspektusváltás képviseli. Azonban azt szeretném kideríteni, hogy az általuk alakuló műalkotás milyen szerepben tűnik fel az alkotófolyamat során. Magritte így ír: „Az volt a célom, hogy a leghétköznapibb tárgyak üvöltsenek, s ezt csak úgy tudtam megvalósítani, hogy új módon, új környezetbe helyeztem őket, s így megdöbbenítő értelmet nyertek.”²³ Szimbólum, reprezentáció vagy kifejezés? Már a végeredmény sem teljesen világos vizsgálatunk szempontjából, a kérdés azonban ennél még bonyolultabb, a valódi talányt az idáig vezető út rejt, amely során a művész újra és újra szembetalálkozik alakuló művével. Ahogy az előzőekben már megjegyeztem, Magritte képei elsősorban reprezentációknak tűnnek – amit mind Goodman, mind Gadamer szavaival alá lehet támasztani –, viszont néhány sorral feljebb részemről éppen a szimbólumok megalkotását és erejét hangsúlyoztam Magritte alkotásaiban. Ha a szimbólum – a már említett schleiermacheri meghatározása mellett – Cassirer szerint „túlságosan tág”,²⁴ és a szimbólumot általános közvetítőként alkalmazó definíciójára gondolunk, akkor mindenképpen szimbólumokról van szó. Cassirer szerint szimbólumnak nevezhető minden, ami által megismerjük a világot, és a sajátunkat kifejezhetjük. Ezt a fel fogást szűkítette le Ricoeur, akinek a szimbólumról szóló elemzését a továbbiakban felvázolom.

Egyelőre csupán utalni szeretnék arra a feltevésemre, miszerint a „kifejezés” lehet az egyik olyan fogalom, ami kapcsolatot teremt szimbólum és reprezentáció között Magritte művészetében. Habár Goodman szerint a kifejezés mind terjedelmében (közvetlenebb), mind irányában ellentéte a reprezentációnak, de szintén a szimbolizáció egyik módja, ami akkor is szimbólum marad, ha nem reprezentál semmit, „sőt anélkül, hogy maga egyáltalán [...] reprezentáció volna”.²⁵ A kérdés az, hogyan válhat – részben a kifejezés által – a szimbólumból reprezentáció vagy épp fordítva.

Az interpretáció megjelenése Magritte alkotói tevékenységében

■ Úgy tűnik, Magritte alkotófolyamatán belül szimbólum, reprezentáció és kifejezés váltja egymást. Művésznünk kezdetben a világra reflektál, hogy az észlelés számára fedezze a külvilágban rejlő lehetőségeket: „A dolgoknak van egy túlsó, fonák oldaluk, amely sokkal szokatlanabb és elbűvölőbb, mint a kézzelfogható alak, mint a bárki által látható homlokzat, arc; és Magritte éppen ezt a fonák, sötét oldalt ragadta meg oly fi-

noman, és tette láthatóvá, dacolva minden logikával.”²⁶ Tehát a külvilágra reflektálva reprezentálta, felmutatta a dolgokat, s ha a reprezentációnak nem is feltétele a hasonlóság, még azt is biztosította a képein. Viszont az alkalmazott és bemutatott társítási módok már valami mást képviseltek, valami más helyett álltak; a reprezentáció szimbólummá vált, mégpedig a megjelenő kifejezési szándék következményeként, amellyel, úgy vélem, egyfajta interpretációs folyamat is együtt jár. Magritte az első, nevezzük így, benyomásból egyfelől az aspektusváltásból kiinduló tudatos és tudattalan asszociáció eredményeként felismerhető dolgokat reprezentáló képet alkotott meg; másfelől, mivel „ha megváltozik egy aspektus, a képnek olyan részei válnak összetartozóvá, amelyek korábban nem voltak azok”,²⁷ e kép adta lehetőségek kifejezése közben új értelem, illetve új értelmezési változatok alakulhatnak ki. Magritte tehát nem az élmény közvetlenségét kifejezni vágyó – tudattalanból előbukó – új formákkal, vonalakkal dolgozott, hanem befogadóként a külvilág észlelésben kereste és találta meg a valót, többletet adva ezzel a reprezentációnak. Fontos tényező művésziünkénél, hogy ő „nem akart a képből a szavak megragadására alkalmas eszköztárat alkotni, nem a két egymást kiegészítő rendszer segítségével kívánta a valót megjeleníteni”.²⁸ A többlet ezúttal a gondolat és a jelentés felszabadításából fakad. Magritte azt a módot jeleníti meg, ami által elérhetővé válhat a (szürrealista) valóság az észlelt világon belül: „Nem az a lényeg, hogy fölismerjük a tárgyakat és megnevezzük őket, hanem az, hogy megértsük a tárgyokban, dolgokban hordozott közös történetet. Máskülönbén a tárgyak elfedik a világukat.”²⁹

Az eddig megfogalmazottak alapján tehát az a feltevésem, miszerint – hangsúlyozom, Magritte esetében – a reprezentációhoz rendelt többlet ad lehetőséget a szimbólum létrejöttére. Mint említettem, Goodman számára a reprezentáció és a szimbólum szoros összefüggést mutat: „ahhoz, hogy a kép reprezentáljon, képi szimbólumként kell funkcionálnia”.³⁰ Azonban a kifejezés Goodman leírása szerint nem reprezentáló szimbólum: „egy kép anélkül is kifejezhet valamit, hogy leírná vagy reprezentálná, sőt anélkül, hogy maga egyáltalán leírás vagy reprezentáció volna”.³¹ Mégis, habár denotáció tekintetében eltérnek, látszólag hasonló vonásokat tulajdonít nekik, amelyek metszéspontjában tulajdonképpen a szimbólum helyezkedik el; reprezentáció és kifejezés egyaránt a szimbólumba torkollik. Az analógiát az újdonság, avagy Goodman kifejezésével a „találékonyság” erejében látom, ami Magritte művészetére kétségtelenül érvényes. Reprezentáció és kifejezés egyaránt új felismerésekhez vezet, azaz olyan alkotás jöhet létre, amely lehetőséget ad az interpretálásra, mivel többletet rejt magában, vagyis akár szimbólumként is kezelhető. Tehát: „A reprezentáció [...] annyiban találó, hatásos, megvilágító erejű, finom, érdekfeszítő, amennyiben a művész [...] újszerű és jelentős összefüggéseket ragad meg, és képes eszközöket kigondolni nyilvánvalóvá tételükhöz, [...] elhanyagolt hasonlóságokat, eltéréseket juttathat kifejezésre, rendhagyó kapcsolatokat kényszeríthet ki.”³² A kifejezés részéről pedig a találékonytságot a hozzá kapcsolódó „metaforikus importjegyek” képviselhetik. Ezek a jegyek a kifejező szimbólum sajátjaiként jelennek meg, de eredetileg nem tartoztak – például a festményen látható – dologhoz. Összegezve: Goodman szerint a reprezentáció és a kifejezés, amelynek tárgya valamilyen érzelem vagy más sajtoságok lehetnek, tulajdonképpen a szimbólum változatai, viszont a kifejezés nem minden esetben reprezentáció. A szerző Kandinszkij rajzait említi, de talán Tanguy vagy Miró néhány alkotását nézve is kiderül, hogy nem reprezentációkat látunk, hanem kifejezéseket, mármint Goodman rendszerében. Az azonban már közel sem bizonyos, hogy szimbólumnak nevezhető-e. Szimbolizálónak igen, de akkor reprezentációk is lehetnének. Goodman a különbséget a denotálásban nevezi meg; azt állítja, hogy reprezentáció magját jelentő denotáció hiányzik a felsorolt festőművészek „kifejező szimbólumaiból”, viszont – ismétlem, Goodman szerint – belső egységet teremthetnek vagy mutathatnak meg hasonló szimbólumokkal. Azonban álláspontom szerint az így összeállt kép újdonsággal szolgálhat. S ha ez feltehető, akkor nem nevezhetőnk-e a művész által használt szimbólumösszefüggések reprezentációjának a kész művet? Ezzel elsősorban érzékeltetni próbáltam a fogalmak Goodman általi alkalmazásának képlékenységét, ami megerősíti azt a nézetet, hogy a szimbólum fogalmának ilyen szintű kiterjesztése – amit Goodman maga is belát, amikor a szimbólum sokszínűségéről és definiálatlan hatáiról ír idézett könyve előszavában – nem fogadható el ellenállás és kételkedés nélkül: „Nem kétséges, hogy egyes reprezentációk vitathatatlanul szimbólumnak minősülnek. Ami ellen szót emelek, az az alapelv, hogy

minden reprezentáció, bármiféle legyen is, szimbólum; hogy ami reprezentáló egyáltalán, az következésképp szimbólum.³³ A gondolatmenet részletes kifejtését mellőzve egyetértek Walton ezen nézetével, és ennek megfelelően feltételezem, hogy Magritte műveiben a reprezentáció a szimbolikus kifejezést reprezentálja. Valamint szintén felteszem, hogy ebben a reprezentációs folyamatban a kifejezés mellett az interpretáció lehet az irányadó tényező.

Magritte a külvilág sajátos reprezentációjában rejlő többlettel szimbólumba fordítja át vagy le a reprezentációt. A tárgyak újszerű összefüggésekben való megragadásával magát a gondolatot kívánta megjeleníteni, ami arra utal, hogy nem reprezentáló kifejezésekkel állunk szemben. Ezzel nem csupán Magritte alkotófolyamatának összetettségére kívánok utalni, hanem azt is nyomatékosítani szeretném, hogy az interpretálás milyen jelentős szerepet tölt be alkotói munkájában, hiszen olyan összefüggéseket mutat meg, amelyekben a többértelmű jelentés teret biztosít a gondolatnak. Interpretációs módszerében nem új árnyalatait világítja meg a világban meglévő jelentéseknek, hanem elbizonytalanítja azokat. De hogyan zajlodhat le mindez az alkotófolyamatán belül?

Ricoeur – Freud analizáló nézeteit áthelyezve – fogalmazta meg a szimbólumhoz kötődő interpretáció szerkezetét, amely szerkezetet én most az alakulóban lévő művére reflektáló művész önmegértésére vonatkoztatva alkalmazok. Ricoeur – mint korábban már jeleztem – úgy gondolta, hogy „a szimbólum olyan kettős értelmű nyelvi kifejezés, amely interpretációt kíván”, az interpretáció pedig „egy másodfokú intencionális struktúrára utal, amely feltételez egy már kialakult elsődleges értelmet. Valami elsődlegesen adott, de az valami másra utal.”³⁴ Véleményem szerint az alkotófolyamaton belül is lehetőség lehet a szimbólum kialakulásának vizsgálatára, ahol mint folyamat, leírás jelenik meg, mintegy a szürrealista alkotófolyamat részeként vagy akár visszavisszatérő momentumként. Vizsgálatunk szempontjából lényeges ismét megjegyezni, hogy az interpretáció esetünkben nem a kész műre vonatkozik, hanem Magritte szimbólumteremtő tevékenysége közben megy végbe: „A festő szeme hűtlen ahhoz, amit szemlél; a dolgokban megbúvó titkot felfedő tükör ez, amely titkot egyébként a dolgok elrejteneinek.”³⁵ Úgy tűnik, Magritte számára az észlelt világ alapvetően kettős vagy többértelmű, azaz másra utal, mégpedig a kifejezésre váró gondolatra, ami, bárhogy is nézzük, Magritte saját értelmezése, amit megalkotott vagy már ismert szimbólumokkal fejez ki. Az interpretáció ebben az esetben a világra, de ezzel együtt Magritte értelmezésére vonatkozhat, mivel „a többértelmű vagy szimbolikus kifejezések megértése *önmagunk* megértésének egy mozzanata”.³⁶ Az alkotófolyamaton belül kialakított vagy a tudattalan tartalmat képviselő szimbólum egy újabb interpretációt követelhet, amely szembesíti a művészt a szimbólum elsődleges és másodlagos jelentése között feszülő távolsággal, amelynek felfedezése saját létének kérdését feszegeti. A művész emlékezetét, személyiségének mélyebb rétegeit és fantáziáját faggatva: „A *Cogito* az interpretációs tevékenység révén valami olyasfélért fedez fel önmaga mögött, mint a *szubjektum archeológiája*. [...] [A]z a megfejtésfolyamat foglalja magában, amelyet elindított.”³⁷

Magritte művészetében az önmegismerés tehát kettős interpretációs szerkezetet mutat. S hogy minek tekinthető végül az elkészült mű? A választ ő maga adta meg: gondolatnak. S mi más módon lehetne kifejezni a gondolatot, mint szimbólumokkal?

A szürrealizmus esetében a megértés és értelmezés fogalma tehát nagyon sajátosan jelenhet meg. Magritte szerint: „Képeim látható alakok, melyek semmit sem titkolnak, misztériumot hordoznak. Amint nézik a képeket, az emberek ezt az egyszerű kérdést teszik fel maguknak: Mit akar ez jelenteni? Nem jelent semmit, mert a misztérium nem más jelent, mint az ismeretlen”³⁸ – azonban értelmezési lehetőségek sorát kínálja fel.³⁹

Magritte a szürrealisták legfőbb célját, a látható világ nem látható részének feltárását az észlelt világon keresztül kívánja elérni. Referenciája nem egy látomás, hanem a gondolat volt, amely képes feloldani vagy áttetszővé tenni a világ – tárgyainak és jelentéseinek – kontúrjait. Nem fordul a szimbólumok felé, nem kutakodik tudattalan tartalmi után – azonban úgy tűnik, minden tudatossága ellenére ő sem tudta elkerülni ezeket –, hanem a külvilágot változtatta önmaga szimbólumává.

Horváth Henrietta

■ JEGYZETEK

1. Marcel Paquet: *Magritte*. Taschen/Vinci Kiadó, Bp., 2002. 23.
2. Nelson Goodman: *Két fejezet a Művészet nyelveiből*. (Ford. Habermann M. Gusztáv) In: *A sokarcú kép*. Szerk. Horányi Özséb. Typotex, Bp., 2012. 70. Uő: *Languages of Art*. Hacklett, 1968. 48. Ezzel szemben lásd Ernst H. Gombrich: *Művészet és illúzió*. Gondolat, Bp., 1972.
3. Bajomi Lázár Endre: *A szürrealizmus története*. In: *A szürrealizmus*. Szerk. Bajomi Lázár Endre. Gondolat, Bp., 1979. 48.
4. Sigmund Freud: *Álomfejtés*. (Ford. Hollós István) Helikon Kiadó, Bp., 2000. 418. Vö. Halász László: *A freud művészetszichológia*. Freud, az író. Gondolat, Bp., 2002.
5. Paquet: i.m. 25.
6. Nelson Goodman: *Két fejezet a Művészet nyelveiből*. In: Horányi Özséb (szerk.): i.m. 70. Uo. 184.
8. Gadamer a reprezentáció fogalmát a képpel hozza kapcsolatba, amely köztes helyet foglal el a jel és a tisztán képviselő szimbólum között.
9. Loboczký János: *Az allegória W. Benjamin és Gadamer művészetfelfogásában*. <http://www.c3.hu/~prophil/profi021/loboczký.html> (Utolsó letöltés: 2015.03. 14.)
10. Lásd Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford. Papp Zoltán) Osiris, Bp., 2003. 268–270.
11. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor) Osiris, Bp., 2003. 185.
12. Paul Ricoeur: *Létezés és hermeneutika*. (Ford. Burján Mónika) In: Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete*. JATEPress, Szeged, 1998. 158.
13. Paquet: i.m. 18.
14. Román József: *René Magritte*. Corvina, Bp., 1981. 15
15. Louis Aragon: *Álomözön*. In: Bajomi Lázár Endre (szerk.): i.m. 51.
16. Magritte átgondolt tárgytársításai, amelyek tiszta képként jelentek meg előtte, inkább megfelelnek a freud elvárásoknak, amelyeket a művészekkel szemben megfogalmazott, vagyis a tudattalan és a tudatos folyamatok egyensúlyban tartásának.
17. Podmaniczky Szilárd: *A Magritte-vázlatok*. Podmaniczky Művészeti Alapítvány, Szeged, 2008. 22.
18. Román: i.m. 10.
19. Néhány későbbi alkotásán is megjelenik az emberi arc, köztük saját arcának eltakarása vagy helyettesítése, ezt láthatjuk az 1964-es *Ember fia* önarcképén.
20. Paquet: i.m. 75.
21. Uo. 38.
22. Román: i.m. 22.
23. Uo. 20.
24. Vö. Paul Ricoeur: *A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról*. (Ford. Martonyi Éva) In: Fabiny Tibor (szerk.): i. m. 131.
25. Goodman: i.m. 67.
26. Paquet: i.m. 29.
27. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. (Ford. Neumer Katalin) Atlantisz, Bp., 1998. 303.
28. Paquet: i.m. 69.
29. Podmaniczky: i.m. 40.
30. Goodman: i.m. 43.
31. Uo. 67.
32. Uo. 39.
33. Kendall L. Walton: *Szimbólumok-e a reprezentációk?* (Ford. Habermann M. Gusztáv) In: Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép*. Typotex, Bp., 2012. 185.
34. Paul Ricoeur: *A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról*. (Ford. Martonyi Éva) In: Fabiny Tibor (szerk.): i.m. 131–133.
35. Paquet: i.m. 26. A „hütlén szem” kifejezés analógiát mutat a hamis tudat és a gyanú hermeneutikájának leírásával.
36. Paul Ricoeur: *Létezés és hermeneutika*. In: Fabiny Tibor (szerk.): i.m. 157.
37. Paul Ricoeur: *A nyelvről, a szimbólumról és az interpretációról*. In: Fabiny Tibor (szerk.): i.m. 165.
38. Fernand Hazan: *A modern festészet lexikona*. (Ford. Csorba Géza és Veressné Deák Éva) Corvina, Bp., 1974. 215–216.
39. Mindenképpen szeretném megemlíteni Vladimir Kush orosz származású szürrealista festőművészt és alkotásait. Nem csupán a látványbeli hasonlóság, hanem az általuk megfogalmazott gondolatok miatt is érdemesnek tartom felidézni néhány mondatát: „A metafora tükrében kifejezni a világot – ez a célom. A metafora nem csupán a nyelvészeti kommunikáció tartozéka, hanem a mindennapi életben is megtalálható. [...] Mindenekelőtt a metafora a néző érzéseit és tudatalattiját célozza meg. A metafora szabadjára engedi a képzeletet, hiszen a képzelet az, ami létrehozza a kapcsolatot két látszólag különböző dolog között. [...] [N]yitva hagyja az elmét, hogy az meg tudja ragadni dolgok és események rejtett hasonlóságát.” <http://www.examiner.com/article/a-conversation-with-surrealist-painter-and-sculptor-vladimir-kush> (Utolsó letöltés: 2015. 03. 20.)

SZABÓ RÓBERT

A LIBERÁLIS INTERNACIONÁLÉ (LIBERAL INTERNATIONAL) MAGYAR CSOPORTJA ÉS A ROMÁNIAI MAGYAR KISEBBSÉG HELYZETE

■ A mai értelemben vett politikai pártok a modern polgári társadalmak szülöttei. 1945 után e pártok nemzetközi szervezetei hamar újraéledtek. E nemzetközi szervezetek sorában az időben a legelső a Liberális Internacionálé (*Liberal International*, LI) volt, alakuló ülését 1947. április 10. és 14. között az angliai Oxfordban, a Wadham College-ban tartották. A korábban ismert – főleg a kommunista – nemzetközi szervezetek centralizált működésével ellentétben, az LI a kezdetektől fogva a szabadelvű pártok olyan világméretű fóruma, amely tagszervezeteit egyenlőnek tekinti, s a kétpólusú világ fennállásáig (is) kiemelt figyelmet fordított a vasfüggöny mögött élő országok száműzött liberálisainak tömörítésére.

A liberális világszervezet egyik legfontosabb alapintézménye az éves kongresszus, ahol a szervezet tagpártjainak küldöttei, egyéni tagok és megfigyelő státuszú személyek vitatják meg a nemzetközi helyzetet, s a liberalizmus időszerű helyzetével kapcsolatos határozatokat fogadnak el. A kongresszus ideje alatt az LI bizottságai által kijelölt témákat a nemzeti csoportok ajánlásainak figyelembe vételével nyílt fórumokon beszélnek meg, s szavazással alakítják ki a végső határozatokat. A hazájukban betiltott liberális pártok menekült képviselői a tanácskozás ideje alatt erőteljes lobbitevékenységgel elnyerhették küldött társaik figyelmét és szavazatát a Kelet-Közép-Európa népeivel foglalkozó határozatok támogatására, ébren tarthatták a nyugat-európai kormányzati pozícióban is lévő liberálisok révén az elnyomott népek ügyét.

1948 végén, 1949. január elején alakult meg a Száműzött Liberálisok Bizottsága (*Committee of Liberal Exiles*, CLE), azon küldöttekből, akik liberális meggyőződésük miatt főleg a szovjet fennhatóság alatt álló kelet-közép-európai országokból voltak kénytelenek elmenekülni. A magyar csoport a CLE működésének megindulásakor még nem létezett,¹ és egészen 1950. november végéig nem is jött létre, bár egy-két magyar liberális politikus részvételét már megemlítették.² 1950-ben érkezett menekültként a szigetország földjére Vészy Mátvás, a Polgári Demokrata Párt volt országgyűlési képviselője.³ Személyében a magyar liberalizmusnak az 1945 utáni nemzedéke jelentkezett, míg gróf Apponyi György⁴ a Horthy-korszakban tevékenykedő hazai liberálisok nevében vindikálta magának és híveinek a magyar liberalizmus nemzetközi képviseletét. A liberális gondolat magyar emigrációs képviseletének ügye évekig két párhuzamos vonalon futott. Az egyeztető megbeszélések sokáig elhúzódtak, ami Apponyit 1958 júniusában kompromisszum kidolgozására ösztönözte: a két csoport egyesülését indítványozta a kisebb politikai múlttal és tapasztalattal, de több támogatóval rendelkező Vészy Mátvás vezetésével, aki közvetlenül tudná képviselni a magyar liberalizmus és a száműzött magyar liberálisok érdekeit. Az 1956-os magyar forradalom leverése utáni exodushullám a magyar liberális mozgalom megújulását eredményezte. Az általános kiöregedés miatt is sürgőssé vált a frissen kimenekült fiatalabb korosztályok között olyan liberális gondolkodású személyeket találni, akik át tudják venni a stafétabotot s egyúttal utánpótlásként számba jöhetnek a magyar liberális mozgalom számára. Ezek sorába tartozott Szöllősy Pál⁵ is, akit Vészy Mátvás budapesti baráti társaságának tagjai között mérsékelt, a szélsőségektől mentes, a liberalizmus eszméjéhez közel álló gondolkodásának ismert meg. Szöllősy mint alelnök, majd mint elnök – még ha nem is tu-

dott olyan mértékben részt venni az LI CLE tevékenységében, mint Vészy Mátyás és leánya, akit a források (férjezett nevén) mint Mrs. D. E. Finney-t említenek⁶ – kezdettől fogva a csoport létszámának növelésére törekedett. Ismeretségi körében, a magyar emigránsok soraiban olyan személyekkel próbálta felvenni a kapcsolatot és megnyerni őket az ügy számára, akik a liberális alapelvek vállalása mellett hajlandók és képesek részt venni az LI CLE Magyar Csoportja aktív képviseleti munkájában. Az emigráns életforma közepette ez nem kis feladat volt. Minden tag hivatali elfoglaltsága mellett, családjá és saját szabadideje rovására vállalta a feladatokat, az LI kongresszusán, annak végrehajtó bizottságában vagy a CLE összejövetelein a részvételt és képviseletet. A csoport döntésében a konszenzuson alapuló többségi elv volt a domináns, a felmerült kérdésekről sok esetben telefonon konzultálva alakították ki a közös álláspontot.

A Liberális Internacionáléban az emigráns csoportok működése – s e vonatkozásban a magyar csoportok sem voltak kivételek – eléggé sajátosan alakult. A világszervezet adminisztrációjától eltérően nem voltak hivatalos alkalmazottaik, más pártokhoz hasonló tagsági igazolvánnyal nem rendelkeztek, szigorú pártnyilvántartást sem vezettek. Ahhoz, hogy valaki bekerüljön egy emigráns csoportba, a tagok egyöntetű véleményére volt szükség, és a liberális elvek elfogadása és képviselése, minden bal- és jobboldali szélsőségtől való tartózkodás volt a fő kritérium. A CLE-ben tömörült országok súlyát jól tükrözi képviselők erőssége. Miután főleg Kelet-Közép-Európa és a Baltikum szovjet megszállás és befolyás alá került népeinek liberálisait reprezentálták, feltehetően lehetne, hogy minden ország létre tudott hozni emigráns liberális csoportot. A CLE fennállásáig igen erős, befolyásos csoporttal a magyarok mellett két nemzet, a lengyel és a jugoszláv rendelkezett – utóbbi csoportban etnikai alapú szerveződések voltak jellemzők. Román és bolgár liberális emigráns csoport nem alakult, bár lehetnek egyéni tagjaik az Internacionáléban; Dél-Európa katonai diktatúra alá került országából, Görög- és Spanyolország területéről érkezők csak jóval később próbáltak szervezeteket kiépíteni.

A magyar liberálisok emigráns képviselői hamar felfigyeltek az erdélyi magyarságot sújtó diszkriminatív intézkedésekre, s ezt a szervezet fórumain több ízben szóvá is tették. Az 1965. szeptember 26-án a svédországi Saltsjöbadenben rendezett kongresszuson a CLE nevében Szöllösy és Vészy Emőke aláírásával benyújtott egyik javaslat a kongresszus napirendjére kívánta felvetetni a romániai magyar kisebbség jogfosztásáról szóló nyilatkozatot. A Memorandum szövegét most magyar fordításban közöljük (a forrásközlés végén függelékben olvasható az eredeti angol nyelvű szöveg):

Emlékirat az Erdélyben élő magyar kisebbség problémájáról, a CLE Magyar Csoportja által előterjesztve

I. Bevezetés

■ Ma, amikor az Erdély elnevezést használjuk, az egész területre, arra a kb. 103 000 km²-re utalunk, amelyet Magyarországtól elvettek és Románia megszállt az I. világháború után. Ezt a terület a történelmi Erdélyt, a Bihar hegység keleti részét tartalmazza, amely a Kárpátok déli és keleti kanyarulatával van körbezárva valamint Magyarország hajdani keleti részét, amely a történelmi Erdély nyugati határvonala mentén van, ezt az alföldi részt Bánátnak nevezik, s ma Romániához tartozik.

II. Múlt

a. Történelem

■ Erdélyt a magyarok hódították meg és népesítették be a 10. és 11. században, akik ott kevés számú őslakost találtak. A terület a 11. században lett a Magyar Királyság egy-egy része és soha nem vált el Magyarországtól 1541-ig – amikor a történelmi Erdély a török hódítás miatt, amely Magyarországot három részre osztotta – gyakorlatilag füg-

getlen fejedelemség lett. A fejedelemséget magyarok és németek vezették, de a nemzetek egyenlőségét és a vallás szabadságát az 1577-es tordai országgyűlési törvény deklarálta, és attól fogva megtartotta. A Habsburg Birodalom a törökök feletti diadala után, 1690-ben Erdélyt, mint Magyarország tartományát újjászervezték, de közvetlenül bécsi hatóságok kormányozták és irányították. 1848-ban a magyar forradalom elérte Erdély teljes újraegyesülését a Magyar Királysággal, és ezt 1867-ben megerősítették. A trianoni békeszerződés (1920-ban), nem csak a történelmi Erdélyt, de a szomszédos területeket is (amint azt az 1. paragrafusban említettük) Romániának adta.

b. Lakosság

Lupu Vazul, moldovai román vajda, 1643-ban Isztambulba küldött egyik jelentésében azt állította, hogy Erdély lakosságának egyharmada román volt. A jezsuiták 1658 és 1662 között végzett összeírása szerint Erdély összlakossága félmillió volt, akik közül 240 000 román. Az 1857. évi népszámlálás 1 090 000 románt talált, az 1910. évi 2 839 000 románt, 1 662 000 magyart, 565 000 németet és körülbelül 200 000 zsidót, cigányt, bolgárt és egyébeket. Ezek a számok és különösen a románok folyamatosan növekvő száma Erdélyben azt mutatja, hogy a hivatalos magyar politika elkövetett néhány hibát a nemzetiségek jogai ellen, amelyet nem tagadunk vagy kisebbitünk, a magyar hatóságok nem tettek kísérletet a nem magyarok elmagyarosítására sem kényszerrel, sem adminisztratív úton.

Másrészt, mialatt a terület népessége a Magyarországtól Romániához tartozástól (1920-tól) 1941-ig 665 700-zal nőtt (a románok számaránya 53, 8%-ról 55,8 %-ra emelkedett, a magyarok számaránya 31, 6 %-ról 29, 5 %-ra csökkent), a Román Népköztársaság hivatalos statisztikájában 1956-ban Erdélyben csak 1 618 000 magyart mutat a 4 193 000 románnal szemben. Ez azt jelenti, hogy az utolsó 46 év alatt Erdély magyar lakossága csökkent, mg a román lakosság 1 354 000-rel nőtt. Még ha kétségekkel és fenntartásokkal vagyunk is a Román Népköztársaság által megadott statisztikai adatok megbízhatóságát illetően, kétségtelenül nagyon jelentős változás van a románok javára az erélyi nemzetiségi csoportok között, amelyet azonban nem lehet természetes szaporodással magyarázni.

c. Kultúra

Erdély a nyugati kultúrát és civilizációt adaptálta, századokon át a békés egymás mellett élés és a kölcsönös tolerancia példája volt olyan különböző vallások között, mint a római katolikus, görögkatolikus (román) egyház, a protestáns (magyar és német) egyházak és a román ortodox egyház.

Az erdélyi irodalom, az erdélyi tudomány és kollégiumai nagy hatással voltak a magyar irodalomra és tudományra. De Erdélyben nyomtatták az első román könyveket is latin betűkkel, s ez fontos hozzáadéka lett a román kultúra számára a nyugati latin népek kultúrájával való kapcsolatok újraalapozásában.

III. Jelen

■ A II. világháború után Petru Groza prokommunista kormánya elkötelezte magát az Erdélyben élő magyar kisebbsége emberi, kulturális és politikai jogainak tiszteletben tartására. Ezek alapján Románia engedélyt kapott Erdély északi részének ismételt annexiójára, amely 1940-től egy döntőbíráskodás után időlegesen ismét magyar (adminisztratív) uralom alatt volt.

1956-ig a Román Népköztársaság politikája – legalábbis hivatalosan – az országban élő különböző nemzetiségek egyenlő jogain alapult. Habár nagyszámú, korábbi magyar hivatalnokot, kormányzati tisztviselőt (köztisztviselőt) bebörtönöztek vagy deportáltak, habár a magyar egyházak, a magyar kulturális és magánalapítványok vagy egyesületek javait elkobozták, habár egyetlen magyar politikai párt működését sem engedélyezték, a kommunista rezsim legalább engedélyezte a magyar nyelv használatát a hivatalokban, a területi tanácsokban és az alsó fokú bíróságokon. A magyar oktatást alsó és fel-

ső szinten is engedélyezték, a kolozsvári magyar egyetem folytathatta működését és a magyar írók és újságírók még használhatták anyanyelvüket a kevés számú működő magyar újságban és irodalmi folyóiratban.

Ez a viszonylagosan kedvező helyzet az 1956-os magyar októberi felkelés után hirtelen megváltozott. Meglehetően tragikus dolog az számunkra, magyar emigránsok számára, hogy meg kell, hogy állapítsuk: miközben Románia minél sikeresebb abban, hogy a saját útját járja és bizonyos fokú függetlenségre tegyen szert a Szovjetunióval szemben, annál inkább kihasznál minden lehetőséget arra, hogy a magyar kisebbség jogait korlátozza és beolvassza a Román Népköztársaság határain belül élő magyarságot. Néhány tény is mutatja ezt a tendenciát és a Romániában lévő magyar etnikai csoport helyzetének romlását:

1.

Éppen hogy az oroszok elnyomták a magyar felkelést, a román hatóságok a magyar ügy kapcsán szimpatizánsok ezreit tartóztatták le. A letartóztatottak nyomasztó többsége, természetesen a magyar kisebbség tagjai (főleg értelmiségiek és diákok) voltak. Részben bebörtönözték, részben koncentrációs táborba deportálták őket, ahol közülük néhányan meghaltak, a többség még mindig politikai fogoly.

2.

1959-ben egy egyetemistáik részére tartott gyűlésen a kommunista párt szónokai kijelentették, hogy „a szocializmus elvárásának legfőbb érdeke” az, hogy a kolozsvári magyar egyetem (Erdélyben Kolozsvár a legfontosabb város) beleolvadjon a helyi román egyetembe. A „fúzió” gyakorlati következménye az lett, hogy a magyar egyetemet elnyelte a román, sok magyar professzort elmozdítottak (közülük egy öngyilkos lett) és végül majdnem az összes tantárgyat csak román nyelven oktatták.

3.

Az oktatási minisztérium új rendelete szerint a magyar iskoláknak fokozatosan román–magyar kétnyelvű iskolává kell átalakulniuk, amely azt jelenti, hogy a magyar gyerekeknek első iskolai évükben el kell kezdeniük tanulni a román nyelvet (hatéves korukban), függetlenül attól, hogy mi az oktatók vagy a tanulók anyanyelve.

4.

Herceg János, Jugoszláviában élő magyar író, 1962-ben a magyar nemzeti kisebbség jugoszláviai magyar irodalmi folyóiratában kijelentette, hogy a magyar irodalom, amely valaha Erdélyben virágzott, a román kommunista hatóságok adminisztratív nyomása miatt a Román Népköztársaságban gyakorlatilag halott. A Jugoszláviában élő 500 000 magyarnak élettel teli, fejlődő irodalma van, míg az 1 700 000 magyar irodalma Erdélyben haldoklik.

5.

A Magyar Autonóm Tartományt, amelyet 1952-ban hoztak létre és a 80%-os magyar többség ellenére soha nem volt valójában autonóm, 1960. decemberben oly módon „szervezték újra”, hogy a tartományon belül élő románok számaránya 20%-ról 36 %-ra növekedett és az Előre napilap jelentése szerint azok a magyarok, akik névlegesen a tartomány legmagasabb rangú hivatalnokai voltak, át kellett engedniük pozíciójukat és hivatalukat a román kommunistáknak.

IV. Határozati javaslat

■ Arról, hogy a nyugati hatalmak csak akkor válaszoljanak a román kormányzat jelenlegi ajánlatára, amely arra vonatkozik, hogy kereskedelmi és kulturális egyetértés párbeszéd alakuljon ki, ha cserébe a román kormányzat szavatolja, hogy az Erdélyben élő nagyszámú magyar kisebbség jogait és szabadságát tiszteletben tartja, különös tekintettel a jelenleg létező nyomás megszüntetésére, amely a magyar nyelv, irodalom és kultúra teljes lerombolását, tönkretételét célozza és különös tekintettel arra a jelenlegi mű-

kődő politika visszafordítására, amely politika korábban (a múltban) és jelenleg is magyar nyelvű iskolákat elnyomta és különös tekintettel a kolozsvári magyar egyetem státuszának helyreállítására.

Szöllősy Pál
elnök

D. E. Finney
titkár

A Memorandum, amelynek forrásanyagát Svájcba menekült erdélyi magyarok beszámolóí is bővítették, a kongresszus előtti sajtókonferencián is – ahol Hámori László⁷ és Bejczy Antal⁸ külső megbízottként jelent meg Szöllősy Pál kérésére – szóba került volna. A Magyar Csoport kezdeményezése nem ért el átütő sikert; szervezési hibák miatt a sajtókonferencián az ügy nem került napirendre, a kongresszuson a delegátusok a NATO és az Európai Közösség (EK) problémáival foglalkoztak, s a CLE tagcsoportjai előre nem egyeztetett javaslataikat külön-külön akarták elfogadtatni.⁹ A kongresszus végén aztán mégis született egy valamennyire előre mutató döntés: az LI Témacsoport Bizottsága (*Steering Committee*) a plenáris ülés napirendjére való felvétel helyett a főtitkár feladatává tette a Memorandumban foglaltak megvizsgálását és a jelentéstételt a szervezet végrehajtó bizottsága felé, arról, hogy szükséges-e ebben a témában egy nyilatkozat kiadása.¹⁰ Bár a kérdés utóélete az LI adminisztrációjában jelenleg még nem teljesen ismert, Szöllősy Pálnak a vezető svájci liberális napilapban megjelent levele¹¹ – és más hasonló sajtóhangok – révén a nyugati közvélemény számára is ismertté lett a Ceaușescu–rezsimnek a romániai magyarságot sújtó intézkedéssorozata. Ez egyúttal megalapozta a romániai kisebbségek helyzetének állandó felszínen tartását az LI fórumain, amint azt az alábbi példák is mutatják.

Az 1970. évi kongresszuson az LI üdvözölte az Európai Közösség bővítését és kifejezte, hogy az EK kapuja nyitva kell, hogy álljon azon országok előtt is, amelyek jelenleg a belépésben akadályoztatva vannak. Bár a CLE elsősorban Kelet-Közép-Európa elnyomott népeire gondolt, a nemzetközi sajtókonferencián az LI nevében Giovanni Malagodi, az olasz liberális párt főtitkára a kétszer is feltett kérdésre csak dél-európai országokat (Spanyol- és Görögország, Portugália) említett. Nem csak ebben a kérdésben volt eltérés a kongresszusi küldöttségek között, hanem a Szovjetunióval folytatott enyhülési politika eredményessége és célja kérdésében is megoszlottak a vélemények. A CLE tagjai a túlzott várakozásokat igyekeztek lehűteni és rámutattak, hogy Kelet-Közép-Európában nem látszanak a belső demokratizálódás jelei.¹² Az 1972. évi párizsi konferencián Kőszegi Rudolf¹³ és Auer Pál,¹⁴ Magyarország volt párizsi követe képviselte a Magyar Csoportot, Auer volt a delegáció vezetője. A veterán politikus – mint a *Hungarian Group* tiszteletbeli tagja – másodmagával jegyezte azt az előterjesztést, hogy az Európai Biztonsági Konferencia (EBK) hatálya a szovjet érdekszférában lévő kelet-közép-európai országokra is terjedjen ki. Úgy vélték, hogy a valódi enyhülésnek belső demokratizálódással és az emberi jogok erősítésével kell együtt járnia ezekben az országokban. Őva intettek attól, hogy a *détente* oltárán feláldozzák Kelet-Európát azzal, hogy az EBK keretén belül nemzetközileg szentesítik a Szovjetunió kelet-közép-európai térhódítását. A közgyűlési határozatba a javaslat egy része be is került.¹⁵

Az 1976. évi brüsszeli kongresszuson Halász Iván¹⁶ és Ljubo Sirc¹⁷ is felhozta az emberi jogok változatlan semmibe vételét Délkelet-Európában, a helsinki egyezmény rendelkezéseinek megsértésével. Az LI jövőjével részletes jelentés foglalkozott, amely szükségesnek tartotta a kelet-európai helyzetnek, valamint a helsinki egyezmény gyakorlati megvalósításának szigorú megfigyelését, és szoros kapcsolatok kiépítését szorgalmazta a vasfüggöny mögötti országokban olyan személyekkel, akik érintettek az emberi jogok előmozdításában.¹⁸ Az 1978. szeptember 28. és 30. között Zürichben tartott kongresszuson a CLE négy küldöttel, köztük két magyar delegátussal (Szöllősy Pál és Unger László)¹⁹ képviseltette magát. A kongresszus fő témája gazdasági volt, de részletesen foglalkoztak az emberi jogok helyzetével is a világban. A brit javaslathoz a CLE magyar és lengyel csoportja nevében Szöllősy módosító indítványt nyújtott be, mely szerint az LI ne csak a szovjet, de a többi kelet-európai kormánynak a helsinki egyezményt sértő, elnyomó politikáját is ítélje el. A javaslatot alapos vita után a kongresszus határozattá emelte.²⁰ Az 1983. április 8–9-én Bécsben tartott EC ülés azért volt a Ma-

gyar Csoport számára különösen fontos, mert Kőszegi Rudolfnak alkalma volt kiosztani a delegátusok között – a főtítkár támogatásával – az *Ellenpontok* c. romániai magyar szamizdat kiadvány 1982. szeptemberi memorandumának rövidített angol fordítását, mely felhívta a szabad világ politikusainak figyelmét az erdélyi magyar kisebbség identitását veszélyeztető elnyomásra és a beolvasztási politikára. Különösen a svájci és német delegátusok érdeklődtek a memorandum tartalma iránt, amelyről a nyugati sajtó is beszámolt.²¹

Az 1986. október 2–4-i hamburgi kongresszuson a magyar csoport – a CLE nevében – ismételten az LI döntéshozóihoz fordult, állásfoglalásukat kérve a romániai Ceaușescu-rezsimnek a kisebbségeket egyre brutálisabban elnyomó politikájával szemben. A helyzet az LI vezetői számára akkor igényelt intézkedést, amikor bejelentették az un. szisztematizálási programot, 8000 falu felszámolását, lakosságuk „agroipari komplexumokba” történő telepítését. Az LI tényfeltáró küldetését jelölt ki, melynek beutazását a román hatóságok először engedélyezték, majd megtagadták. 1988 szeptemberében a pisai LI kongresszus kemény hangú határozatot hozott a román rezsimmel szemben, mely mindenben megfelelt a magyar csoport elvárásának. A határozat utolsó pontjában felhívja a világ kormányait, hogy tiltakozzanak a román hatóságok elnyomó intézkedései ellen.²² Az előző évinél még továbbmentek 1989-ben a romániai helyzetre való reagálás érdekében. Felhívták a helsinki egyezményhez csatlakozott országok figyelmét, hogy vizsgálják meg alaposan az emberi jogok tiszteletben tartásának helyzetét Romániában és kezdeményezzenek erről tárgyalásokat a román hatóságokkal. Az 1989. évi párizsi kongresszuson felhívást intéztek a kormányokhoz, hogy a romániai helyzet fennmaradásáig ne kössenek kereskedelmi vagy más egyezményt Romániával s gyakoroljanak fokozott nyomást a román kormányra.²³

1990 októberében a finnországi Espoóban megrendezett kongresszus idején került sor a zsilvölgyi bányászok bukaresti zavargására is, amikor a liberális román párt (Nemzeti Liberális Párt) helyiségeit feldúlták és ellenzéki politikusokat bántalmaztak. A kongresszuson az amerikai *National Democratic Institute* nevében beadott határozati javaslat a kelet-közép-európai változásokkal felszínre tört, már leküzdöttnek vélt etnikai ellentétekkel és nacionalista törekvésekkel szemben a kisebbségvédelem egyéni emberi jogaira, mint önvédelemre hivatkozott. A CLE magyar csoportja nem tartotta elegendőnek az egyéni emberi jogokra való hivatkozást. A módosítás szerint az őshonos kisebbségek kollektív jogait is meg kell védeni, amit a kongresszuson szavazásra jogosultak többsége elfogadott.²⁴

Az etnikai kisebbségek helyzetével a Liberális Internacionálé 1991-ben Luzernban megrendezett kongresszusa főtémájában foglalkozott, ami a Magyar Csoport jelen lévő tagjai és magyar liberális pártok valamint a két szlovákiai magyar párt képviselői megelégedésére történt, miután a kongresszus ismét elfogadta az etnikai kisebbségek *kollektív* jogainak elvét. Az LI Emberi Jogok Bizottságának 1991. november 30-ai ülésén döntöttek arról, hogy kisebbségvédelmi kérdések intézését ezután a londoni Kisebbségi Jogok Csoportjával (*Minority Rights Group*) koordinálják. Ez a döntés a magyar álláspont szerint azt is igazolta, hogy a kisebbségek védelmét nem lehet csupán az (egyéni) emberi jogok szemszögéből kezelni.

1989 nyarától a CLE magyar csoportja is kereste az együttműködést magyarországi liberális erőkkkel, de az Ellenzéki Kerekasztal kilenc pártja közül több, és további három újonnan alakult párt is liberálisnak vallotta magát, ki kellett várniuk, mely párt(ok) működése látszik leginkább összhangban lévőnek az LI liberális alapelveivel.²⁵ A CLE Magyar Csoportjában az a vélemény kerekedett felül, hogy nyugati példa alapján a *Liberális Internacionálé Magyarországi Csoportját* hozzák létre a hazai liberális pártok néhány független gondolkodású prominens képviselője, akár pártonkívüli szabadelvű személyiségek és a CLE magyar csoportja tagjainak részvételével. Úgy gondolták, hogy a csoportnak pártokon felül kellene állnia, inkább összekötőként és az LI alapelveinek propagálóiként kellene szolgálnia a liberális gondolat érvényesülését a magyar politikában. A pártokon felül álló, azoktól független magyar liberális csoport megalakítása azonban nem sikerült. A Magyar Csoport fennmaradásának kérdését a Liberális Internacionálé vezetésében történt szemléletváltás pecsételte meg végérvényesen. Julius Maaten főtítkár 1993. szeptember 17-ei levele a CLE titkárához már előjele volt a későbbi végleges döntésnek. Ebben jelezte, hogy az LI Irodája az utóbbi évek „drámai” po-

litikai változásai, a kelet-európai liberális pártok szabad működése miatt a korábban száműzött liberálisokat képviselő csoport további létjogosultságát megszűntnek tekintti. 1993. novemberben a szokásos konferencia helyett a magyar fővárosban liberális világtalálkozót (*World Conference*) rendeztek, amelyen az LI magyar csoportját Kőszegi, Szöllősy és Ungár György budapesti ügyvéd képviselte. A kongresszus egyik szünetében az LI német elnöke közölte velük, hogy a határozatuk értelmében a csoportnak a következő évtől be kell szüntetnie a működését. Formálisan Otto Lambsdorff elnöknek a CLE titkárához írott 1994. május 5-ei levele vetett véget a Committee of Liberal Exiles s az abban tevékenykedő emigráns liberális csoportok történetének. A köszönőlevél rögzítette, hogy a CLE befejezte hivatalos működését.

Epilógus

■ A magyar liberális politikai eszmék képviseletére 1949 nyarától Magyarországon nem volt lehetőség. Néhányan a több százezer külföldre menekült honfitársunk közül – többségében az 1956-os forradalom után Nyugat-Európa különböző országaiba kerülve – képviselték a Liberális Internacionálé különböző szervezeteiben a szabad és független Magyarország ideálját. Az LI magyar tagjai kötelességüknek tartották, hogy a létszám és a befolyás szempontjából legkisebb világszervezetben is hallható legyen a szabad Magyarország és a határon túli magyar kisebbségek hangja. A csoport arra vállalkozott, hogy munkatársai Nyugat- és Észak-Európában, sőt egyes esetekben, Kanadában és az USA-ban is, az LI kongresszusain, rendezvényein képviseljék a szabad Magyarország gondolatát. Bár az LI nem tudott a szovjet érdekszféra országainak helyzetén változtatni, a csoport tagjai azonban elérték céljukat, hogy ébren tartsák a szabad világ figyelmét a szovjet elnyomás alatt álló országok ügyében. Az LI folyamatosan foglalkozott az emberi jogok helyzetével, Emberi Jogi Bizottságot állított fel, majd a világ kormányaihoz intézett sorozatos felhívásokkal elítélte a romániai kommunista diktatúrát. A Magyar Csoport tagjai meggyőzték a delegátusok többségét a kisebbségek *kollektív jogai* tekintetében is. Létszámuk és a hazai politikai élettől való kényszerű elszakadásuk miatt azonban nem sikerült elérniük, hogy Magyarországon létre jöjjön egy független liberális csoport.

FÜGGELÉK

Memorandum²⁶

on the problem of the Hungarian Minority living in Transylvania, submitted by the Hungarian Group of the C. L. E.

I. Introduction

■ Today, when we use the name „Transylvania”, we mean the whole territory, about 103, 000 square kilometres, which was taken from Hungary and annexed by Rumania after World War I. This territory includes the historical Transylvania, east of the Bihar Mountains and enclosed on the South and East by the bend of the Carpathians, some eastern parts of (former) Hungary along the western boundaries of historical Transylvania, and that part of the plain called „Banat” which belongs today to Rumania.

II. Past

a. History

■ Transylvania was conquered and peopled in the 10th and 11th centuries by the Hungarians who found there but a few indigenous people. The territory became an integral part of the Hungarian Kingdom in the 11th century and was never separated from Hungary until 1541 when the „historical Transylvania” became – due to the

Turkish invasion which divided Hungary into three parts – a virtually independent Principality. This Principality was led by Hungarians and Germans, but equality of the nationalities and religious freedom was declared by Act of Parliament of 1577 in Torda, and observed thereafter. After the victory of the Habsburg Empire over the Turks in 1690 Transylvania was re-established as a Province of Hungary, but it was ruled and administered directly by the Viennese Authorities. In 1848 the Hungarian revolution procured the complete reunification of Transylvania with the Hungarian Kingdom: and this was confirmed in 1867. The Peace Treaty of Trianon (in 1920) gave not only the historical Transylvania but also the neighbouring territories (as mentioned above in para.I.) to Rumania.

b. Populations

Lupu Vazul, the Rumanian voievod (Principal) of Moldova, reported in a letter to Istanbul in 1643 that one-third part of the populations of Transylvania was Rumanian. According to a census made by the Jesuits between 1658 and 1662, Transylvania had a total population of half a million people, of whom about 240,000 were Rumanian. The 1857 census found 1, 090, 000 Rumanians; the 1910 census showed 2, 839, 000 Rumanians, 1, 662, 000 Hungarians, 565 000 Germans and some 2000, 000 Jews, Gypsies, Bulgarians, etc. These figures – and especially the continually increasing number of Rumanians in Transylvania – show that although official Hungarian policy may have made some mistakes over the political rights of the Nationalities (minorities) – which we do not deny or minimise – Hungarian authorities did not however attempt a „Magyarization” of non-Hungarians, either by pressure or by administrative means.

On the other hand, while the population increase of the territory ceded by Hungary to Rumania in 1920 totalled by 1941 665, 700 (increasing to the ratio of the Rumanians from from 53,8% to 55, 8% and decreasing of the Hungarians from 31, 6 % to 29, 5%), the official statistics of the Rumanian People’s Republic in 1956 show only 1, 618, 000 Hungarians as against 4, 193, 000 Rumanians. This means that during the last 46 years the Hungarian population of Transylvania has decreased, while the Rumanian population has increased by 1, 354, 000. Even with reservations and doubts as to the reliability of the statistical data produced by the Rumanian People’s Republic, it is unquestionable that there appears to be a very considerable shift today in the ration of the Transylvanian nationality groups to the benefit of the Rumanians; a shift which cannot be explained by natural reproduction.

c. Culture

Transylvania adopted Western culture and civilisation and was for centuries a pattern of peaceful coexistence and mutual tolerance between such different religions as the Roman Catholic, Greek Catholic (Rumanian) Church, Protestant (Hungarian and German) Churches and the Rumanian Orthodox Church.

Transylvanian literature, Transylvanian science and her college had a great influence on Hungarian literature and science. But in Transylvania also were printed the first Rumanian books with latin letters.; this was an important boots for Rumanian culture in re-establishing its relations with the culture of Western latin peoples.

III. Present

■ After World War II the Rumanian pro-communist goverment of Mr. P. Groza bound itself to honour the human, cultural and political rights of the Hungarian Minority living in Transylvania. On these terms, Rumania was allowed to re-annex the Northern part of Transylvania, which, since 1940 (according to an arbitration agreement) was temporarily again under Hungarian administration. Until 1956, the

Rumanian People’s Republic displayed a policy which was based, at least officially, on the equal rights of the different nationalities of the country. Even though a great number of former Hungarian officials, Government servicemen (civil servants) were imprisoned or deported, though the properties of Hungarian churches, Hungarian

cultural and private foundations or unions etc., were confiscated, and though no Hungarian political parties were allowed to exist, the Communist regime at least allowed the use of the Hungarian language in offices, in district councils and before lower courts. Hungarian education was authorised in the lower and higher levels; the Hungarian University of Cluj was allowed to continue its function and Hungarian writers and journalists could write in their mother language in a few existing Hungarian papers and literary reviews.

This relatively favourable situation suddenly changed after the Hungarian uprising in October 1956. It is somewhat tragic for us, Hungarian exiles, to have to state that the more Rumania is successful in going her own way and in obtaining a certain degree of independence from the Soviet Union, the more she exploits every opportunity to restrict the rights of the Hungarian minority and to assimilate the Hungarians living within the boundaries of the Rumanian People's Republic. Some few facts demonstrate this tendency and the deteriorating situation of the Hungarian ethnic group in Rumania:

I. Just after the suppression of the Hungarian revolt by the Russians, the Rumanian authorities arrested thousands of „sympathisers” with the Hungarian cause. The overwhelming majority of those arrested were, of course, members (mostly intellectuals and students) of the Hungarian minority. They were in part imprisoned and in part deported to the concentration camps where some of them died; a majority of them are still political prisoners.

II. In 1959, at a student meeting, the speakers of the Communist Party declared that „the highest interest of socialism demand” that the Hungarian University of Cluj (the most important city in Transylvania) should be merged with the local Rumanian University. This „fusion” had the practical consequence that the Hungarian University was swallowed up by the Rumanian one; many Hungarian professors were removed (one of them committed suicide), and finally almost all the lectures were held only in the Rumanian language.

III. According to a new order of the Ministry of Education, the Hungarian schools are to be transformed gradually into „Rumanian–Hungarian bilingual schools”, which means that Hungarian children have to learn the Rumanian language, regardless of the mother tongue of the scholars or students.

IV. Janos Herceg, a Hungarian writer living in Yugoslavia, stated in 1962 in the literary review of the Hungarian ethnic group in Yugoslavia, („Magyar Szó”, 4. 2. 1962), that Hungarian literature, which once flourished in Transylvania, was practically dead in the Rumanian People's Republic, because of the administrative pressure of the Rumanian Communist authorities on Hungarian cultural life. The 500, 000 Hungarians living in Yugoslavia have a vital, developing literature, while the literature of the 1,700, 000 Hungarians in Transylvania had starved.

V. The „Autonom Hungarian Province”, which was created in 1952 and was, in spite of its 80% Hungarian majority never really autonomous, was „reorganised” in December 1960 in a such a way that the ratio of Rumanian population within the Province increased from 20% to 36% and, according to a report of the daily „Elore”, the Hungarians who were nominally the highest officials of this Province, had to cede their positions and office to Rumanian Communists.

IV. Resolution

■ That the Western Powers should only respond to the present overtures of the Rumanian Government for a dialogue in furtherance of cultural and commercial understanding in return for an undertaking by that Government that the rights and liberties of the large Hungarian ethnic group in Transylvania be respected, in

particular by a cessation of the existing pressure aimed at destroying the Hungarian language, literature and culture, and by a reversal of the existing policy whereby the Hungarian language schools have been and are being suppressed; and by re-establishing the Hungarian University of Cluj.

Dr. Paul Szöllösy
Chairman

Mrs. D. E. Finney Veszy
Secretary

■ JEGYZETEK

1. ADL 10415/b, Liberal International : Committee of Liberal Exiles (CLE) 1951. Report by the executive secretary of the CLE to the Conference of liberal Executive 1949. június 3.
2. ADL 10472/3, Liberal international: Liberal Union, 1949–1963.) 123. John MacCallum Scott főtít-kár levele Vészy Mátyásnak. 1950. november 28.
3. Vészy Mátyás (1892–1959): ügyvéd, politikus. 1945-től a Polgári Demokrata Párt tagja, országos pártszervező, 1947-től a PDP országgyűlési képviselője, majd párton kívülként vett részt a törvényhozás munkájában. 1949-ben emigrált, Londonban bekapcsolódott a Liberális Internacionálé tevékenységébe, 1955-ig a Magyar Nemzeti Bizottmányban is szerepet vállalt. Vö. Szabó Róbert: *Egy liberális ügyvéd a parlamenti padsorokban. Vészy Mátyás törvényhozói tevékenysége 1947–1949*. In: *Pártok, politika, történelem*. Tanulmányok Vida István egyetemi tanár 70. születésnapjára. Szerk. Réfi Attila, Sziklai István. MTA–ELTE Pártok, Pártrendszerek, Parlamentarizmus Kutatócsoport, Bp. 2010. 391–402.
4. Apponyi György (1898–1970): földbirtokos, legitimista, majd liberális magyar politikus. A Rassay Károly vezette Nemzeti Szabadelvű Párt tagja, 1931–1944 között országgyűlési képviselő. A német megszálláskor letartóztatták, Mauthausenbe hurcolták. Kiszabadulása után nem tért vissza Magyarországra. Részt vett a külföldi magyar emigráció tevékenységében. Vö.: Szabó Róbert : *Legitimista politikus egy liberális pártban. Adalékok gróf Apponyi György politikai életrajzához*. (Éberhárd, 1898 – Saarbrücken, 1970). In: *MTA–ELTE Pártok, Pártrendszerek, Parlamentarizmus Kutatócsoport évkönyve 2010/2011*. Szerk. Réfi Attila, Sziklai István. MTA–ELTE Pártok, Pártrendszerek, Parlamentarizmus Kutatócsoport, Bp. 2011. 81–92.
5. Szöllösy Pál (1927–2015): ügyvéd, közgazdász, vállalati jogász. 1950-ben a Pázmány Péter Tudományegyetemen jogi doktorátust, 1955-ben ügyvédi oklevelet szerzett. Veszprémi ügyvéd, 1956 októberben a Veszprém Megyei Nemzeti Forradalmi Tanács jogi tanácsadója és megbízottja a helyi lapnál. 1956. decemberben Ausztriába menekült, 1957. augusztus végéig a Bécsi Magyar Híradó szerkesztője volt (Paál Szabolcs néven), Svájcban telepedett le, a St. Galleni Gazdasági Főiskolán közgazdász doktorátust szerzett. Biztosítási jogásként Genfben, majd 1964 és 1992 között Zürichben dolgozott.
6. Vészy Emőke, Mrs. Daisy E. Finney (1933): ügyvéd. A londoni egyetemen szerzett jogi oklevelet, majd ügyvédi diplomát. Jogi munkakörökben dolgozott, előbb a British Council magyar osztályának szakértőjeként, majd a Szabad Európa Rádió európai jogi osztályának munkatársaként, később 18 évig a Békehadtest alkalmazottja volt.
7. Hámori László (1911–1983): újságíró, író. Budapesten a Népszava munkatársa volt, 1949-ben emigrált Svédországba főleg svéd napilapokban publikált. Német, angol, svéd nyelven jelentek meg írásai, könyvei.
8. Bejczy Antal (1930): fizikus, úrkutató. A Budapesti Műszaki Egyetem villamosmérnöki karának hallgatójaként 1956-ban hagyta el az országot. A Nyugatra menekült Szabad Magyar Egyetemisták Szövetsége (UFHS) alapító tagja, az 1960-as években a belgiumi Louvain-ban újraalapított Katolikus Magyar Egyetemi Mozgalom (KMEM) egyik vezetője. Norvégiában folytatta tanulmányait, diplomájának megszerzése után három éven át az oslói egyetemen tanított. 1966-tól NATO-ösztöndíjjal az Amerikai Egyesült Államokban tanult tovább a California Institute of Technology egyetemen. 1969-től nyugdíjazásáig a kaliforniai NASA Jet Propulsion Laboratory (JPL) kutatójaként a távoli űrkutatás témáiban dolgozott.
9. Szöllösy Pál iratai. Hámori László levele Szöllösy Pálhoz, 1965. október 5.
10. Szöllösy Pál iratai. Bejczy Antal levele Szöllösy Pálhoz, 1965. október 24.
11. Die ungarische Minderheit in Siebenbürgen. Neue Zürcher Zeitung 144 (1966. október 7.), a levél aláírójaként a Száműzött Liberálisok Magyar Csoportja szerepelt.
12. Szöllösy Pál iratai. Szöllösy Pál levele Vészy Emőkéhez, 1971. november 19.
13. Kőszegi Rudolf (1922–2012): vegyész mérnök. Magyarországon érettségizett, 1946-ban a zürichi Eidgenössische Technische Hochschule (ETH) elvégzése után szerzett doktori fokozatot. A Geigy gyógyszeripari gyár vegyész mérnöke Bazelben, majd a cég jogutódjának, Ciba-Geigy ausztriai, utóbb később braziliai fióküzemének igazgatója volt nyugdíjazásáig.
14. Auer Pál (1885–1978): ügyvéd, diplomata. Jogi tanulmányait Budapesten, Párizsban és Berlinben folytatta, majd ügyvéd a magyar fővárosban. 1943-tól a Független Kisgazdapárt tagja, 1945–1946-ban nemzetgyűlési képviselő, 1945-től a Nemzetgyűlés külügyi bizottságának elnöke, 1946-tól párizsi magyar követ, Nagy Ferenc lemondása után, 1947-ben távozott a követség éléről. Párizsban maradt, ahol tevékeny szerepet vállalt a Magyar Nemzeti Bizottmány és utódszervezete munkájában, az emigrációs politikában.

15. Szöllősy Pál iratai. Auer Pál levele Szöllősy Pálhoz, 1972. október 5. LI/72/106. dokumentum.
16. Halász Iván (1928): jogász, üzletember. Az ELTE-n szerzett jog- és államtudományi doktorátust 1951-ben, majd a Tanimpex Külkereskedelmi Vállalatnál dolgozott. 1956 novemberében Brüsszelbe emigrált, ahol saját export-import vállalatot szervezett, s azt vezeti ma is.
17. Ljubo Sirc (1920): szlovén közgazdász, politikus. 1944-től a szlovéniai partizánmozgalomban harcolt. Liberális nézetei miatt a titói Jugoszláviában halálra, majd 20 évi börtönrre ítélték. Kimenekítése után Angliába ment, a Glasgowi Egyetemen tanított, a szocialista országok gazdaságtörténetével foglalkozott. Csatlakozott a Liberális Internacionáléhoz. A független Szlovénia kikiáltásakor bekapcsolódott a szlovéniai pártküzdelmekbe, az 1992. évi elnökválasztáson a Liberális Demokrata Párt jelöltje volt.
- 18 Szöllősy Pál iratai. LI/76/35, September 1976, 6. old. d. pont.
19. Unger László (1935) közgazdász. A budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem külkereskedelmi szakának hallgatója 1953-1956-ig. Svájci emigrációja első éveiben a Nyugatra menekült Szabad Magyar Egyetemisták Szövetsége (angol nevének rövidítése: UFHS), majd MEFESZ vezetőségének tagja, 1964–1965-ben az UFHS elnöke. A St. Galleni Kereskedelmi Főiskolán (később Egyetem) tanult, 1962-ben üzemgazdaságból, a genfi egyetem bölcsész karán francia nyelvből, majd 1966-ban nemzetközi gazdaságból Masters diplomát szerzett. Vállalati közgazdászként a genfi gyógyszer- és vegyi iparban dolgozott.
20. Wege der Freiheit in Politik und Wirtschaft. Rede Bundesminister Lambsdorffs- Olympiade 1980 und Dissidentenverfolgung. Wietere Resolutionen. Neue Zürcher Zeitung 156 (1978. október 2.) 17-18.
21. Szöllősy Pál iratai. Szöllősy Pál levele Nenad Petrović CLE titkárhoz, amelyben kéri közbenjárását Urs Schöttli főtitkárnál, hogy az ülés jegyzőkönyvének ezt a részét pótolják, 1983. május 15.
22. Szöllősy Pál iratai. (1988 Congress Pisa – Resolutions, p. 12, IX Rumania).
23. Szöllősy Pál iratai. (Human Rights in Romania – Speech delivered at the Liberal International Congress; Congress Paris 1989: X Abuse of Human Rights in Rumania)
24. Szöllősy Pál iratai. Congress 1990 – Amendment 17 to Resolution IX
25. Szöllősy Pál iratai. Szöllősy Pál levele Urs Schoettli, az LI alelnöke és Susan Johnston titkárság-vezető részére. 1989. július 15.
26. Szöllősy Pál iratai. (Másolat a szerző birtokában.)



ADORJÁNI PANNA

ELBORZADUNK, HOGY GYÖNYÖRKÖDTÜNK

Szvoren Edina: *Az ország legjobb hóhéra*

■ Van valami hátborzongató abban, ahogy Svzoren Edina legújabb novelláskötetének szereplői egyszerre tűnnek a legváltozatosabbnak és mégis rémisztően hasonlatosnak – egymáshoz és hozzánk is. *Az ország legjobb hóhéra* huszonkilenc rövidebb prózájában a jelen és közelmúlt Magyarországnak (és nemcsak Budapestnek!) különféle arcai jelennek meg feszesre húzott, kopogós szenvtelenséggel megírt jelenetekben. Nők, férfiak, gyermekek vegyesen szerepelnek elbeszélőként, pár novella pedig egyes szám harmadik személyben íródott, de mindenik változatban közös a rövid, zárt mondatos szerkesztés és az egyenes, már-már sivár hanglejtés.

Az egyik novellában strandolnak („a lányom, a férjem meg én”), és a szülők kissé aggodalmasan nézik a tanárával csevegő lányukat, aki egyébként kevés szóval szereti a főtt kukoricát. Egy másik írásban lakásvásárban vagyunk, elhalálozott holmijait adják el a hozzátartozók, megint máshol anyát látunk közvetlenül a szülés után („Anyá vagyok, emlékeztetem magam.”). A lakását eladó fényképész mindegyre visszajár az új lakóhoz, a fővárosban tanuló testvérpár esténként a radiátoron ülve fogadnak, hogy hányan vesznek alkoholt a szemközti éjjel-nappaliban, a hűg pedig a szülőkkel való szkájpoláskor dupla pulóvert vesz fel és cukorkát szopogat a szájában, hogy a szülei ne vegyék észre, hogy egyre soványabb, a sérült fiú tizennegyedik születésnapján Olaszországba vonatozik az elvált édesapjához, ahol a sok főtt kukoricától „felmaródások” keletkeznek a szájára. Az egyik szereplő egy politikus lányával jár, a szülők pedig, akik Witman lányoknak becézik őket, „a nemi szervek nevét nyilvánosan is ki merik mondani”.

A vak fiútól született csecsemőt az anya csak a napi ötszöri szoptatás alkalmával láthatja, akkor is csak a boltban, ahol dolgozik, miközben a főnöke zavartan elmenekül a helyszínről. A meddő házaspár irigykedve hallgatja a szomszédban lakó ítélet-végrehajtó és felesége újszülött gyermekét, és attól rettegnek, hogy ha a férjnek megemelik a fizetését – hiszen ő az ország legjobb hóhéra –, elköltöznek egy nagyobb lakásba, és akkor „semmi nem marad nekünk [...], csak [...] egy háttárok és minőség nélküli élet, amiben mintha nem is létezne halálbüntetés”.

Azok a világok, amelyek ezekből az írásokból felsejlenek, egyszerre földhözragadtak és hatnak szürreálisnak. Ez a feszültséggel teljes érzet egyrészt a meglepésszerű képzettársításoknak köszönhető: a magokkal teli gyógyszeresdoboz kinyitására hörgéssel felelő kislány a *Kinderszenen* sorozat *Felszámolás* c. darabjában vagy egy másik novellában a bonszájgyerekeknek nevezett intézetisek groteszk, de mégis valóságos figurák, akiknek furcsa sorsában a boldogtalanság és korlátozottság már-már sorsszerűnek, helyesebben természetesnek tűnik. A kilátástalanság és bezártság határozza meg a Høy Trane-fúrótoronynál dolgozók mindennapjait is, ahol az elbeszélő egy rövid éjszaka erejéig intim kapcsolatba kerül a vele együtt dolgozó francia szobatársával, akit nem sokkal később a féltékeny lengyel munkatárs lök be a tengerbe. Nem is annyira a sodródás vagy az elveszettség érzete, inkább valami zsigeri, ösztönyszerű elv vezérli azokat a néha borzasztó, néha egyszerűen csak amorális tetteket, amelyek ezek az emberek elkövetnek. A szövegek különleges ellentmondásosságát másrészt a nyelvezet is alakítja: a novellák nagy része ugyanis (főleg az egyes szám el-

ső személyben írtak) egyszeri naplóbejegyzések vagy jegyzetek tömör, manírtól mentes mondataira emlékeztet – mintha a közlendő pontossága és a történések szigorú lejegyzése volna a legfőbb szempont. Ezek a rendszerint rövid mondatok közé („Folytatom a munkát.”, „Hegyeztem a fülem.”, „A korrepetitort úgy hívják: hétfői lány.”) aztán szinte észrevétlenül ékelődnek rendkívül költői, illetve furcsa, szürreális gondolatok vagy képek. „Mikor kihűlt a kukoricám, balról jobbra ettem, mintha még nem hagytam volna abba az olvasást”, mondja például a strandoló édesanya az *És én?* című novellában. Az olvasás, de akár az írógépelés és a főtt kukorica elfogyasztásának képei úgy íródhatnak egymásra, hogy kiugranak ugyan a szövegtestből, mégis a természetesség érzetét keltik. Ezek a gyakran szívmengető, néhol bizarr (a meddő házaspár úgy szeretne fotózkodni a szomszéd gyerekével, hogy a nő a csupasz melléhez tartja a csecsemőt) vagy rezginált („Elkeserít, hogy a munkatársaim rám vonatkozó észrevételei rendszerint pontosak, a következtetései mégis helytelenek.”) részletek ugyanis a szereplők belső világának szerves részeit képezik. Az edző fejben állandóan számol, a foltos nyakú játékbabával együtt élő nő testén is foltok jelennek meg, valaki bedugja az öklét a szerelme fenekébe, de aztán nem csinál semmit, másvalaki „egyszer aktus közben kinyit[ja] a szemét”.

Szvoren nem megmutatja azt, hogy hogy élnek a különféle emberek, tanárok, orvosok, a rongyszedők, a nővérek, a kétkezi munkások, a hajléktalanok, a vegyes házasságban élők, a kitelepedettek stb., hanem belemászik a szereplői agyába, a legintimebb gondolataikba, majd úgy ír róluk, mintha ők maguk szólalnának meg. Ha tetszik, hangot ad nekik anélkül, hogy kommentálná vagy egyáltalán reflektálna mindarra, amit ezekben az elképzelt vagy megtalált életekben megtalálni vélt. A novellákat áthatja a részletes és nyitott figyelem, ahogyan pontosan jelennek meg az egyes világekhoz tartozó kifejezések, szakszavak vagy tipikus tárgyak nevei, miközben az író soha nem tesz úgy, mintha ezek a szövegek nem a sajátjai volnának. A látzólag érzéstelen, szikár mondatok a riporter noteszbe firkált jegyzeteit is megidézik: a végső szöveg pedig óhatatlanul magán hordozza a megfigyelő kézjegyét. Egyszerre vagyunk kint és bent: a legváltozatosabb világok legmélyebb bugyraiban és ol-

vasóként mindig ezeknek a világoknak a túloldalán. Ott a figyelő tekintet, az íróé és az olvasóé, amely lehet bármilyen visszafogott és nyitott, mégis létező. Ha Svzoren nem tudná, hogy néz, akkor nehezen tudnám elfogadni a megmutatott borzalmak és gyötrelmek leírását – így viszont a reflexió mindig az írói perspektívára vonatkozik, soha nem a történetekre magukra. Ezek a szövegek tehát ugyanannyira szólnak a társadalom mindenféle alakjairól (néha ezek az alakok hozzánk közelebb, máskor a feltételezett környezetünkől nagyon távol állnak), ahogyan a szerző(i)ségről.

A Svzoren-novellák sokszínűségének egy másik vetülete a szexualitást és párkapcsolatokat illeti. Bármilyen kontextusról is legyen szó, ezek a történetek mindig nagyon személyes, emberi kapcsolatokról készült közelképek. A közelséghez pedig rendszerint kapcsolódik valamilyen intimebb együttlét, tabuként (a pedofíliával meggyanúsított tornatanár ne csinált semmit, de érzett valamit), tabuszegésként (nemegyszer a feleség megcsalása egy férfival) vagy az élet velejárójaként, közönséges részletként (az orvos feljegyzései az asszisztens iránti vágyairól a noteszében). A történetek egyik legvonzóbb aspektusa, hogy gyakran nem tudni, de legalábbis nem midnig derül ki egyértelműen, hogy milyen neműek – ahogyan a korukat sem tudjuk mindig – a szereplők. Máskor pedig, ahol egyértelmű jelzés van például az egyneműsége (ilyenek például a Witman lányok), akkor az nem egyértelmű, hogy milyen jellegű kapcsolatról van szó. Az egyes szám első személyű elbeszélésmód, illetve a magyar nyelv sajátos neutrális szerkesztettsége és a párkapcsolatokat illető szóhasználat is segíti Svzorent abban, hogy elbizonytalanítsa mind a szereotíp nemi szerepeket, mind pedig a párkapcsolatokat illető előfeltevéseinket.

Néha vissza-vissza kell térnem a novella elejére, ha valamire a szöveg közepén derül fény: az egyenes vonalú történetvezetés ellenére ezek az írások bonyolult hálózatokként működnek. Szinte háromdimenziós terük van, ahol az idő egyszerre halad előre és áll minduntalan, történik horizontálisan és vertikálisan. Ebben a sűrű szövetben ezek a környörtelen életek sajátosságosan esztétikus formát kapnak – elborzadunk és gyönyörködünk. Majd ismét elborzadunk, hogy gyönyörködtünk. Furcsa, nyugtalanító hatás.

AZ INSTABILITÁS KORA

Szabó Tibor: *Az instabilitás kora.*

Tanulmányok múlttól, jelenről, jövőről

■ Szabó Tibor olyan könyvet írt, amelyet egyetlen szóval lehetne jól jellemezni: *aktuális*. Olyan tanulmánykötet ez, amely jelenkorunk legégetőbb és talán legfontosabb kérdéseivel foglalkozik: a globalizációval, valamint az ennek következtében kialakult társadalmi-gazdasági válságok és a leselkedő ökológiai katasztrófa által okozott instabilitással, amely ma mindenhol jelen van a világban. Olyan kardinalis kérdések kerülnek elő benne, mint a migráció, a gazdasági növekedés propagálása vagy éppen természetes környezetünk gyökeres átalakulása és pusztulása. Szűkebben vett hazánk és Európa is mint tágabban értelmezett otthonunk olyan átalakulási folyamatokon megy át, amelyeket valamilyen formában értelmeznünk kell, hogy válaszaink valóban valamiféle megoldások lehessenek később és ne újabb problémák okozói.

A tanulmánykötet három jól áttekinthető gondolati egységre osztható, amelyek világosan elkülönülnek a néha-néha előbukkanó tördelési hiányosságok mellett, amelyek inkább az esztétikai érzékünket veszélyeztetik, mint a megértést. A bevezetést követő első részben (12–99.) a szerző hat nagy ívű tanulmányban vizsgálja fel a jelenkor legfontosabb problémáit, illetve az ezek által kiváltott tudományos reakciókat és válaszul adott magyarázó elméleteket. Az első tanulmány tekinthető a fő mondanivaló meghatározásának, a globalizációt magyarázó és értelmező, valamint az újkapitalista elméletek ismertetésének és elemzésének. Ezek alapján állapítja meg Szabó Tibor, hogy jelenkorunkban sokkal inkább az a mindent átható instabilitás a leginkább jellemző kortünet, amely az elmúlt századokban is megjelent, ám akkor csak egy-egy fontos, ámde nem rendszerszintű problémáról beszélhettünk. Az instabilitás teljes mértékben eluralkodott a jelenkori társadalmak egészén, megjelenik privát és közéletünkben. Áthatja cselekvéseinket, elméleti keretrendszerünket, és

nem tudjuk elkerülni, hogy a jelenben döntően befolyásolja gondolkodásunkat. Olyan logikai sémákba kényszeríti legtöbbször gondolkodásunkat, amely a jelent csak a „legfrissebb múltként” értelmezi. Nagyon fontos, az egész kötetet végigvonuló gondolat, hogy a magán- és a közéletet érintő értelmezéseket nem szabad elválasztani akkor, amikor az instabilitás és a globalizáció kérdéseiről gondolkodunk. A globalizáció ugyanis eddig nem látott mértékben befolyásolja magánéletünket csakúgy, ahogy a közélet összes színterét. A második tanulmány a globalizáció két negatív következményével, a társadalmi-gazdasági válsággal és az ökológiai problémákkal foglalkozik. A tanulmányból azt a részt szeretném kiemelni, amely felhívja a figyelmet, hogy a jelenkor emberének legfontosabb tulajdonsága az adaptivitás képessége, mert enélkül nem tudunk alkalmazkodni az egyre gyorsuló változásokhoz. Mindennek a hiánya újabb és újabb válságokat szül mind társadalmi, mind személyes életünkben. Az adaptivitás, azaz az alkalmazkodás képességének fejlesztése nélkül a mai kor embere nem képes a társadalom szilárd és terhelhető, problémák megoldására képes tagja lenni, hiszen a mindenre és mindenkire egyre jobban kiterjedő instabilitás megakadályozza ebben. A harmadik tanulmányt tartom az egyik legfontosabbnak a kötetben, hiszen az eddig felvázolt problémák lehetséges megoldásának egyik alternatíváját kívánja megadni. Címe *A „visszafogott-fejlődés” paradigmája*, amelyet Serge Latouche dolgozott ki, és ő tekinthető ezen elmélet máig legfontosabb teoretikusának. Ennek alapvető eleme, hogy a gazdasági növekedésre épülő globális világ lehet a jövő problémáinak fő okozója, így ezt a „növekedéssperverziót” kell megszüntetnünk, de legalábbis érezhetően visszafognunk. A koncepciót leginkább ahhoz az eljáráshoz tudnám hasonlítani, amely a modern régészetben figyelhető

meg. A most zajló feltárások folyamán ugyanis nem tárják fel az összes régészeti leletet, hanem visszatemetnek bizonyos rétegeket, hogy a jövő régészeinek is legyen „alapanyaguk”, és ezáltal a fentebb elhelyezkedő, a jelen régészei által feltárt rétegek sem semmisülnek meg. Tehát Latouche leginkább a társadalmi felelősségérzet fokozott formában való megjelenésére kíván hatást gyakorolni, amely nem képzelhető el anélkül, hogy személyes életünket és saját személyiségünket ne vetnénk alá vizsgálatnak és önkorlatózásnak. Látható, hogy ebben az esetben sem beszélhetünk a köz- és magánélet elválasztásáról, ahogyan azt a bevezető tanulmány vonatkozásában említi a szerző. A negyedik tanulmány a globalizációra adott infrastrukturális válaszokkal és a jövőkutatók elképzeléseivel foglalkozik, míg az utolsó kettő ebben a részben a migráció egyre hatalmasabb problémáját tárgyalja, amely talán napjaink legaktuálisabb kérdése. Sajnos naponta hallhatunk híreket a Földközi-tengeren szerencsétlenül járt harmadik világbeli illegális migránsokról, akik életüket veszítették az átkelés közben. Nem is beszélve a napjainkban Magyarországon megjelenő problémákról. Itt meg kell jegyezni, hogy Szabó Tibor a magyarországi politikai közbeszédben azóta hangsúlyosan megjelent témáról még úgy fejtette ki a véleményét, hogy nem volt hatással rá egyik politikai oldal szempont- és érvrendszere sem. Így az olvasó számára különösen érdekes lehet, hogy hogyan látja a témát napjaink elfogulatlan társadalomtudósa.

A tanulmánykötet második nagy logikai részében (100–216.) a szerző közel-múltban megjelent, a legkülönbözőbb témákat tárgyaló tanulmányait gyűjtötte össze, amelyek sikeresen példázák azokat a folyamatokat, amelyek szerint a múltban is jelen volt az instabilitás, azonban nem tekinthető egyik korábbi időszak sem „az instabilitás korának”. Ebben a bő száz oldalban megismerkedhetünk számos olasz gondolkodó fasizmusértelmezésével, illetve a magyar politizálás technikai és történeti gyökereinek kérdéseivel. Továbbá a könyv tartalomjegyzékéből érthetetlen módon kimaradt, de a kötetben szereplő két tanulmány a francia szélsőbaloldali pártokkal, illetve azok útkeresésével és az olasz szélsőjobboddallal, majd a kilencvenes évek olasz pártrendszerének átalakulásával foglalkozik.

E két utóbbi tanulmány azért is tarthat számot jelenleg széles körű érdeklődésre, mert a közelmúlt gazdasági válságának következtében európai jelenséggé vált, hogy az európai polgárok egyre inkább elfordulnak a korábbi politikai rendszert meghatározó, rendszerkomfortos pártoktól, az újonnan feltűnt politikai szereplőkbe helyezik bizalmukat, és rájuk adják szavazataikat. Ez a folyamat különösen érdekes, tekintve, hogy legtöbb esetben az eddig fennálló rendszert tagadó, radikális és gyakran populista pártok kerülnek be országaik parlamentjébe, illetve néhány esetben kormányzati pozíciókhoz is jutnak. Olaszországban és Franciaországban a korábbi évtizedekben lezajlott egy hasonló folyamat, amely talán kicsit megelőzte az Európában a 2000-es évek válságai által előidézett helyzetet, és izgalmas mindezt összevetni napjaink politikai rendszereinek átalakulásával. Az egyes tanulmányokat végigolvasva az lehet az érzésünk, hogy a múltban is áthatotta egész életünket az instabilitás. Azonban éppen ezért újra és újra el kell gondolkoznunk azon a tényen, hogy a részletesen tárgyalt események mennyire egyediek voltak saját jelenünkben, és mennyire elütöttek tőle. Az ebben a fejezetben megjelenő tanulmányokon érződik leginkább az a lexikális és sokoldalú, sok esetben interdiszciplinárisnak nevezhető tudás, ami leginkább jellemzi a szerzőt. Találkozhatunk itt logikus egységbe rendezve a politikatudomány, a filozófia, a történeti szakma, de az esztéta és a művészettörténeti beállítottság jellegzetes elemeivel is. A tanulmányokat csak felületesen átfutó számára is egyértelművé válik Szabó Tibor elköteleződése a francia és olasz témák, illetve tudomány iránt. Az egész kötetet végigkövethető az a szemléletmód, hogy szerző egyes szám első személyben felteszi a számára fontos és releváns kérdéseket, majd a tudomány (elsősorban a francia és olasz) neves személyiségeit szócsóként használva fogalmazza meg nézőpontjait.

Éppen ezért tekinthető nagyon különlegesnek és jelentősnek a kötet harmadik logikai egysége (217–222.), amely egyetlen tanulmányt tartalmaz, melynek címe: *A felháborodás kora*. Bár ez a legrövidebb a három logikai egység közül, nem áll elmentmondásban azzal, hogy az egyik leg- hangsúlyosabb. A tanulmány a szerző saját álláspontját fejt ki arról az instabili-

tásról, amely annyira jellemző globális jelenünkre. Ebben a néhány oldalban rajzolódik ki az a koncepció, amely miatt Szabó Tibor könyvét aktuálisként jellemezhetjük. Mindezzel ugyanis a szerző célja az volt, hogy riadót fűjjon, felébresszen, aktivizáljon és gondolkodásra készteszen. Hiszen enélkül társadalmunkra akkora veszélyek leselkedhetnek, amelyeket talán nem tudunk kivédeni, ha későn ismerjük fel őket. Ezekre az érzésekre játszsanak rá a tanulmány hívószavai: a felháborodás, az elkötelezettség és az önkorlátozás, mindezt pedig szembeállítja a közönnyel, amely sajnos sokakat jellemez manapság. Talán jövőbe mutatónak is tetszhet a szerző által sokat tanulmányozott Gramscitól származó idézet, amely a kötet tételemontatának is tekinthető, és az aktivizmusra sarkall: „Gyűlölöm a közönyöseket. Friedrich Hebbellel

együtt úgy vélem, hogy »élni annyi, mint állást foglalni«. Emberek nem létezhetnek csak úgy, a társadalmon kívül állva... A közöny nem élet, hanem az akarat hiánya, élőködés, gyávaság. Ezért gyűlölöm a közönyöseket.” (219.) Serge Latouche és a hozzá hasonló gondolkodók teremtik meg azt az intellektuális környezetet, amelyben elindulhat a társadalmi diskurzus az instabilitás jelenségének kezeléséről. Azonban mindannyiunk felelőssége, hogy magánéletünket ennek tudatában éljük, és az instabilitás okozta károk elkerülése végett legyünk hatással a közéletre. Közösen bízhatunk benne, hogy a tanulmánykötet be tudja tölteni célját, azaz a figyelem ráirányítását a legaktuálisabb problémákra, és talán további megoldási javaslatokhoz vezet.

Bánki András

AZ IGAZSÁG ARCAI

Aniszi Kálmán: *Színe és visszája.*

Kisesszék – könyvek büvkörében

■ Csoóri Sándor klasszikus kérdése után („Mikor fog igazunk minket az igazsághoz segíteni?”), óhatatlanul Michel Foucault mondása jut eszembe mindig („Hogyan lehetséges az, hogy éppen az igazság nem igaz?”), valahányszor erdélyi magyar sorsvallató vagy sorsbevalló könyvet veszek a kezembe. És nem véletlenül, de bizony Foucault francia filozófus állítására (sopánkodására) sokszor rácáfolt a fella-pozott, végigolvasott emlékirat vagy önéletrajz. Mert ha annak az emlékiratnak vagy önéletrajznak nemcsak célja, de oka van, akkor éppen az Igazság igaz. Ez történt a 75 éves Aniszi Kálmán gyűjteményes (vagy válogatott?) kötetével is, mely – bár zömében a szerző mások könyveiről írt recenzióit, tanulmányait és interjúit (a kötet kétharmadában) s a szerző könyveiről és életútjáról a mások recenzióit, tanulmányait gyűjti egybe – tartalmában és szándékában számadás, akár emlékiratnak vagy önéletrajznak is megfelel. Hiszen mintha a visszaidézett korban és helyen a maga helyét, a saját emlékeit,

mikrovilágát és kapcsolatrendszerét, abban a saját mozgását, ténykedését, aktív vagy passzív részvételét keresné minduntalan, ugyanakkor a saját arcát és viszonyulását is szeretné felmutatni.

A könyv bevezető mottója: „*Tartozunk az Életnek azzal, hogy az igazságot keressük. De honnan tudjuk, hogy azzal, amit kimondtunk, megcselekedtünk, valóban az Ember javát szolgáltuk? Erre alighanem csak a múlt Idő adhat biztos választ.*”

Amit pedig – az olvasottak alapján – máris leírhatunk: nincs nagyobb fájdalom, mint a vágy a fel nem dűlhető, de elhagyható szülőföld után, melynek neve éppen Erdély.

S közhelyszámba megy immár az a megfogalmazás, hogy a személyiségnek és közösségnek egyaránt elemi emberi joga, hogy azonos lehessen önmagával, összetéveszthetetlen anyanyelvével és szülőföldjével. Hiszen az egyéni és közösségi identitásnak legfőbb forrása az anyanyelvi és anyaföldi, tehát a nemzeti kultúra. S mert nemzeti identitásunk, önazonosság-

gunk, kultúránk folyton változó, alakuló történelmi eredmény, az illető közösségnek elemi igénye és létérdeke az, hogy tagjai az anyanyelvi művelődés és szülőföld adta lehetőségek minden szintjéhez hozzájuthassanak. Pontosan azért, mert a személyiség kibontakozásának feltétele, hogy egyszerre rendelkezzen egyéni és közösségi identitással. Hiszen az egyének azért hoznak létre, alakítanak ki közösségeket, hogy biztosítsák maguknak azokat az anyagi-szellemi-lelki létfeltételeket, amelyek a világ megértésének, de benne való elhelyezkedésnek is a segítői. A közösség pedig úgy jön létre, hogy az egyéniségek sokféleségét az alapvető értékek tisztelete összehangolja. Közösségi lét nélkül pedig az emberi élet beszűkülne és kiüresedne.

Mi tartalmazza, rejtegeti viszont a változás és átalakulás emberi dimenzióit? Sohasem a jól megragadható, adatszerű jelenségek sokasága, hanem egy nehezebben megközelíthető szféra: a közérzület és a közhangulat tünékeny világa. Közben az emberi emlékezet mindig az aktuális öngazolás szolgálatában áll. S a múltat sohasem lehet – önreflexív gyakorlottság nélkül – nyugodtan felidézni, tárgyilagosan mérlegelni. De Aniszi Kálmán tudja ezt. S azt is, hogy az identitásváltás kontextusokat és jelentéseket alakít folyton át. Ahogyan a *curriculum vitae*-k sem egyszerűen az életek története, hanem az életek emlékezte. De egy mikrokozmoszá szűkített világot is lehet egyetemessé tágitani. Akár egy különös perspektívával, akár egy nagyra nyitott szemlencsével. S akkor máris többet lehet megírni, mint a pusztá igazság. Mert az alkotó képzelettel leírt igazság mindig igazabb, mint a nyers valóság. És így leírt igazunk eljuttathat bennünket az igazság-

hoz, mely leegyszerűsítve és mítosztalánítva a végső meztelen tények sorozatát teszi érthetővé és láthatóvá.

Ám az egyéni tájhoz egyéni élet és sors tartozik, és egyéni végzet is. S az Erdélyhez való folyamatos viszonyulás valóban jellegzetesen kisebbségi attitűd, önazonossági gesztus, mely jelzi, hogy valami elviselhetetlenül hiányzik. S ezt még az elméleti tájékozottsággal telített, értekező esszényelv sem feledteti. Miközben a kollektív tudatállapotot jelző és korábbi eszmékből kölcsönzött gondolatdinamitok bármikor robbanhatnak. Érezhetni ezt például a Nyíró Józseffel és Kós Károllyal, de a Bethlen Istvánnal foglalkozó könyvrészletekből. Vagy a Beke Györgyről valló-író, elismerő sorokból, melyeknek emocionális szerepük is van, akár az erdélyi azonosságtudatnak. És egyáltalán nem a lehetőségeinket lebecsülő, objektív kétely szükségességének és elfogadásának. Mert a történelmi és kulturális tények macacs és konok dolgok. Hát még a legendák!

Erdélyből áttelepedni Magyarországra azt is jelentheti, hogy a szükségszerű társadalmi és kulturális akkomodáció egyre légszomjasabb emlékezéssel jár. Akkor is, ha az erdélyi emlékekkel való számadás a nemzetpolitikai állásfoglalást is feltételezi. Akkor is, ha az erősödő aggodalommal a cselekvő szenvedély sem lankad, mert mindkettő az írói és morális stratégiát jelenti.

Egyértelmű, hogy Aniszi Kálmán összegyűjtött írásainak Erdély s az anyaország számára is üzenete van, s az üzenetnek címzettjei. „Mint például most mi, a globalizmus bárki-, illetve senkiföldjére taszigált, erodált nemzetudatú mai magyarok...”

Kónya-Hamar Sándor

EGY 17. SZÁZADI FŐÚRI KÖNYVTÁR

Viskolcz Noémi: *A mecenátúra szinterei a főúri udvarban: Nádasdy Ferenc könyvtára*

■ A 17. századi Magyarországon szinte egyedülálló kulturális teljesítménynek tekinthető Nádasdy Ferenc tudományos ambíciója, mecenátúrája és szenvedéllyel épített gyűjteményei. A kötetben kirajzolódik Nádasdy biográfiáján túl a nyugat-magyarországi főúri udvari kultúra új intellektuális hálózata is. „A Kárpát-medence kora újkori könyvtárai” sorozat 8. köteteként jelent meg a mű,¹ a szerző kutatási területe a kora újkori művelődéstörténet, könyv- és könyvtártörténet, történelem és irodalom, szellemi áramlatok története. 1979-ben elkezdődtek Monok István vezetésével azok a munkálatok, amelyek következtében ma több mint 1500 magyarországi könyvlistát ismerünk az 1526–1720 közötti időszakból. A program célja Keserű Bálint megfogalmazásában: azoknak a forrásoknak az összegyűjtése, amelyek a szűken vett olvasmánytörténetet dokumentálják – azt, hogy az adott időszakban ki, mit, mikor olvasott. Nádasdy Ferenc teljes könyvkatológusa nem került elő a szerző kutatásai során, de biztosan tudható, hogy megvolt mind a Nádasdy, mind a bécsi császári udvarban. A fennmaradt könyvjegyzékek és könyvvállomány, illetve más levéltári és könyvtári adatok alapján viszont rekonstruálható a Nádasdy-könyvtár.

A kötet 17 fejezetre tagolódik, melyek az elődök könyvtáraitól tájékoztatnak, illetve Nádasdy Ferenc könyvbeszerzéseiről és a könyvtár gyarapításáról. Elsősorban vásárlás útján szerezte be könyveit (megbízott ügynökök segítségével vagy saját utazási során vásárolt), de peregrinus diákok hazahozott könyveivel is gyarapította könyvtárát. Magát az állományt több szempontból is elemzi a szerző: külső jegyek alapján (könyvek kötése, possessor bejegyzések, ex librisek, jelzetelés), tartalom szempontjából (valási, jogi, természettudományi stb. könyvek), nyomdahelyek szerint, időbeli,

nyelvi megoszlás szerint, valamint ismereti a kézirat- és rézlemezgyűjteményt is.

Nádasdy pottendorfi és lorettói birtokán nyomdát működtetett, amely részben a helyi katolikus közösséget szolgálta, részben saját munkáit adta ki. Számos könyv megjelenését támogatta, aktív irodalompartoló tevékenységbe kezdett, később maga is kiadóvá vált. Letartóztatását követően szinte azonnal hozzáláttnak felhalmozott gyűjteményeinek a felméréséhez, a munka során felhasználták az ott lévő levéltári iratokat és a korábbi inventáriumokat. Kivégzése után a könyvtár úgymond 4 részre oszlott, melyről a 6. fejezetben olvashatunk: elsősorban a császári könyvtár gazdagodott e gyűjteményből Peter Lambeck udvari könyvtáros és történész révén. A császár átnyújtotta neki a Nádasdy-könyvtár folió méretű katalógusát azzal az elvárással, hogy Lambeck döntse el, mely könyvekre van szükség az udvari könyvtárban. A lorettói szerviták is kérelmezték a könyvtárat az uralkodótól, de csak a teológiai műveket sikerült megszerezniük, és azt is csak használatra. A 18. század végén II. József a rendet feloszlatta, így gyűjteményeik a pesti egyetemi s más iskolai könyvtárakba kerültek.

A könyvtár harmadik részét Paul Hocher – udvari kancellár – kapta meg érdemei elismeréséül. Három fő szakot választott ki magának: jogi, történeti és politikai tárgyúakat.

A leszármazottak mindent elkövettek, hogy az egykori vagyonból egyes darabokat visszaszerezzenek vagy megvásároljanak. Ezen alfejezetek végén megtaláljuk a különböző dokumentumok révén (levelek, hitelezői listák, elismervények, kérvények, rendeletek, feljegyzések, jegyzékek) az eredeti források közlését is németül és magyarul összegezve.

A következő fejezetben Nádasdy Ferenc rekonstruált könyvtárának katalógu-

sát találjuk, illetve egy kísérletet ennek összeállítására, mert a teljes katalógus 1669-ből nem került elő. Részösszeírásokra támaszkodva, időrendi sorrendben és a hozzájuk kapcsolódó dokumentumokkal együtt mutatja be a katalógusokat. Elsőként a pottendorfi vár inventáriumából tájékozódhatunk különböző kötetekről, melyek nem a könyvtárban voltak, hanem a kastély más termeiben. 1672-ben a szerviták is készítettek katalógust az átvett könyvekről, illetve Peter Lambeck jegyzéke is itt található az 1672–1678-as időszakból. Ezeket követi a fennmaradt nyomtatványok jegyzéke és a levéltári adalékok. Számos olyan nyomtatvány került elő, amely a katalógusok egyikében sem szerepel, feltehetően azért, mert szétszóródtak az országban a szerviták könyveinek elárverezésekor.

A 10. és 11. fejezet a Nádasdy-családtagnak ajánlott könyvek jegyzékét tartalmazza, valamint a Nádasdy Ferenc által külföldön és saját bécsi, pottendorfi és loterrói nyomdájában kiadott művek jegyzékét.

A kötet összeállítása érdekében – és a források felkutatása végett – Viskolcz Noémi anyagot gyűjtött az ELTE Egyetemi Könyvtár Kézirattárból, az esztergomi Főszékesegyházi Könyvtárból, illetve Prímási Levéltárból, a Magyar Országos Levéltárból, az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárból, a Bécsi Nemzeti Könyvtárból és Levéltárból, valamint az

Antwerpeni Levéltárból. A könyvtár bemutatásához sokféle forrás állt rendelkezésre, a rész-katalógusokon kívül levelezés, számlák, megrendelések, könyvek előszavai, ajánlásai és a megőrzött kötetek. A könyvjegyzékek azonban a vagyonekbejegyzéssel és a könyvtár felosztásával kapcsolatban keletkeztek, Nádasdy kivégzését követően. A mű egy feltételezett Nádasdy-könyvtárról ad képet, hiszen a rekonstrukció a korabeli könyvjegyzék nélkül nem kivitelezhető. Monok István szerint a képet, melyet a könyves kultúra vizsgálata alapján nyerünk, ha foltszerű is, de jellemzőnek tarthatjuk.

Úgy gondolom, hogy a könyvben a szerző, ha meg is maradt a megszokott elméleti keretekben, de a munka összetettsége révén biztosan felkelti e terület szakembereinek figyelmét. A szöveg összességében tartalmilag kiforrott, átgondolt, mondanivalója letisztult. Nagy terjedelme ellenére is könnyen olvasható, és átfogó képet nyújt a kor könyves kultúrájáról is.

A pottendorfi kastély sokoldalú tárházként funkcionált, ahol a könyvek nem pusztán kiállítási tárgyak voltak, hanem a hagyományokkal összekötő szálak és a világ megértését szolgáló források. „Kiolvasható belőlük a vásárló izgalma, a tulajdonos féltő gondja, az olvasó érdeklődése. Egyszerűen megfogalmazva: Nádasdy Ferenc a könyvtárral intellektuálisan definiálta önmagát.”²

Szegedi Éva

■ JEGYZETEK

1. Az előző kiadványok közül megemlíthetjük: Monok István: *A Rákóczi család könyvtárai, 1588–1660*, Koltai András: *Batthyány Ádám és könyvtára*, illetve Viskolcz Noémi: *Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) bibliográfia. A Bisterfeld könyvtár*.

2. Viskolcz Noémi: *A mecenatúra színterei a főúri udvarban: Nádasdy Ferenc könyvtára*. Szegedi Tudományegyetem; Historica Ecclesiastica Hungarica Alapítvány, 2013, Szeged – Bp., 16.

ELÁGAZÓ TALÁLKOZÁSOK

■ Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság időszakos kiadványáról több internetes forrásban is lehet olvasni, néhány évvel ezelőtti kezdeti lapszámai is elérhetőek; ám itt kissé rendhagyó módon egy tavalyi lapszámot kívánok szemlézni, főként azért, mert a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen folyó magyar nyelvű filozófiai képzést biztosító jelenlegi oktatói testület munkásságáról (a borítón szereplő alcím: *Huszonöt év oktatás és kutatás a BBTE Magyar Filozófiai Intézetében*) igyekszik reprezentatív képet nyújtani. Ezért az a tény, hogy a benne fellelhető majdnem valamennyi filozófiai szöveg már megjelent más helyen, inkább (többlet)értéket kölcsönöz számukra.

A lapszám terjedelmesebb lett, igazából válogatott tanulmánykötetként lehet kézbe venni. Tíznel is több filozófus egyetemi oktató tanulmányát, szövegét válogatták be, ezért könnyen elgondolható, hogy azok témái, érdekeltségei széles területen mozognak; a jelen ismertető szerzőjeként is nemegyszer zavartan, illetve az elvártnál is nagyobb töprengéssel álltam egy-egy tanulmánnyal szemben. Ezért inkább amellet döntöttem, hogy azokra a szövegekre térek ki részletesebben, amelyek valamilyen szempontból olvasóként (jobban) megragadtak. Az egyes szövegekben tárgyalt témák több ponton is kapcsolatba hozhatóak egymással, ami vélhetően szerkesztői elvként is működhetett. Ettől nem függetlenül főként olyan (politikai filozófiai, fenomenológiai, egzisztencialista és hermeneutikai) szövegekről van szó, amelyek 19. század végi, illetőleg 20. századi irányadó filozófusok munkásságával (a teljesség igénye nélkül Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Lévinas, Gadamer) folytatnak párbeszédet, így óhatatlanul a léttel, létezéssel kapcsolatos olyan lényegi vonatkozásokkal foglalkoznak, mint például szabadság, autentikusság, időiség, öntudat.

A kötet első tanulmánya (*Az „ember” állítólagos jogairól*, szerzője Demeter Atti-

la) történeti léptékkal tárgyalja az emberi jogok tartalmát érintő legfontosabb kritikákat (az emberi és polgári jogok 1789-as franciaországi nyilatkozatát alapul véve). Kiinduló meglátása az, hogy mivel az emberi jogok alapjául a mindenkori ember veleszületett, természetesnek tekintett szabadsága áll – mely lényegénél fogva kívül áll a hatalmi-politikai viszonyokon –, ezért ténylegesen csak az arra elkötelezett hatalmak tudják biztosítani azokat. Továbbá annak ellenére, hogy a különbözőség politikája is az emberi jogok elismerésének univerzális erkölcsi eszméjén alapszik, arra világít rá, hogy a mássághoz való jog és annak elfogadása partikuláris, azaz gyakorlatban a politikum által meghatározott, s így végső soron a jogegyenlőséget hirdető, illetőleg az absztrakt vagy általános emberi lényre vonatkozó emberi jogok nem a legalkalmasabbak a tolerancia kezelésére. Másrészt szólva, arra keresi a választ, hogy a 18. század végén megfogalmazott emberi (alapvetően polgári és politikai) jogok hogyan viszonyulnak a legújabb kori jogkövetelésekhez. A tanulmány utolsó részében főként az érvelést alátámasztó „politikai közösség”, „politikai test” kategóriákat használja, s ezáltal elkerüli, hogy az emberek különböző társadalmi csoportokban való létezése folytán bizonyos jogok kollektív jellegét hangsúlyozza (ami éppen a különbözőségeket megragadni kívánó csoportjogok fogalmával bizonyítaná az emberi jogok szerteágazó kérdéskörét).

A következő tanulmány (*A belső szabadságról*, szerzője Egyed Péter) a címben szereplő fogalom politikai filozófiai dimenziójától eltávolodva az enre összpontosító gondolati szabadság mellett érvel, melynek gyökereit az antik görög gondolkodásban azonosítja; eszerint a létező politikai rendszer válsága mint külső meghatározottság a belső, immanens jóra való törekvés révén, a reflexió segítségével oldható fel (ez az etikai fordulat egyrészt a cselekvési szabadságnak előfeltétele-

ként, másrészt az európai filozófia, illetve filozofálás eredeti lényegeként tételeződik fel). Ezen megjegyzést követően fontos látni, hogy a lelki, belső dimenzióra való összpontosítással a szerző az énnel kapcsolatos filozófiai gondolkodás főbb mozzanataiba vezeti be az olvasót, mint például az értelem kanti szükséges volta mind a cselekvési vagy szabadsághelytétel, mind a külső kötelezettségek átlátásához, illetve azoknak a létezés tudatához való kapcsolása. Az etikai dimenzió mellett így az önismeret egzisztencialista megközelítéséhez jut el; amellett érvel, hogy a belső szabadság az önismeret révén valósítható meg, azaz Kierkegaard nyomán az önmagasság (vagy *self*) megélésében, pontosabban annak abbéli intenzitásában, hogy konkrét helyzetétől az általános (igazságok) felé törekedve tudatosítja képességeinek határait. Ebből kiindulva a magánál *jelenlevő* alany (vagy szubjektum) kapcsán a belső időtudat szerepét hangsúlyozza. A rendkívül sokoldalú problematika miatt csak említésre kerül az önalkotás életen át tartó, konstruktív folyamata (de talán pont ezért marad ki például a heideggeri létkoncepcióban is fontos autenticitás, a sartré-i egzisztencialista elkötelezettség). A belső, lelki szabadság általános, mindenki számára való fontosságát pedig mi sem jelzi jobban, mint a tanulmány végén bemutatott énközpontú pszichológia egyes kutatásai, amelyek az emberi hit, az értelem fontosságát hangsúlyozzák.

Az önanonosság kialakítása tárgyát képezi egy másik tanulmánynak is, éspe dig az Ungvári Zrínyi Imre által írott *Életünk formaelvei az önmagunkká válás folyamataiban* című dolgozatnak. A szerző kiindulópontja az, hogy a saját én/személyiség/szubjektum kialakítása és értelmezése belsővé tett etikai vagy erkölcsi tudás vagy tapasztalatok révén valósul meg, és a továbbiakban amellett érvel, hogy az egyes kontextuális és személyiségtervezők (mint például szabadság, lelkiismeret, akarat stb.) „formaelvekké” rendeződve segítenek eligazodni a mindennapi morális kihívásokban. Mindennek a filozófiai megalapozását áttekintve az elméleti és gyakorlati jó vonatkozásában egy olyan személyiségetika rajzolódik ki, amely tudatos morális önmegvalósítást feltételez, egyfelől külső társadalmi hatás – azaz a személyiség alakulásának dialógikus, másokkal való kapcsolata ál-

tal –, másfelől pedig belső mérlegelés révén. Mindez az önmagunkhoz való viszonyítás Charles Taylor filozófus nyomán a személyiség modern autenticitásideálját fejezi ki; ugyanakkor nyitott marad, hogy ez utóbbi miként viszonyul a tanulmány elején felvetett foucault-i önalakítási technikákhoz, amelyek éppen az autentikuság relevanciáját vonják kétségbe (a tanulmány egy önálló kötet bevezető részét képezi, így a probléma továbbgondolását, kibontását is ott kell keresni).

Veress Károly *Köz-közöttiség* című, nagy ívű tanulmányában a szubjektumcentrikus, illetőleg különálló entitásokat tételező lételméletekkel szemben az előbbieket létmódzatait alkotó közeg elsődlegességét hangsúlyozza a köz („inter”) és derivátumainak filozófiai hermeneutikai megközelítésével. Lényeges elmondani, hogy a szerző a modernitás filozófiai gondolkodásának releváns alapvető mozzanataira – pl. a (heideggeri) jelenvalólet születés és halál között vagy az idegen, illetve a másik tapasztalata Husserlnél – is építve a (legáltalánosabban) létminőséggént értelmezett kultúra tekintetében paradigmátikus szemléletváltást villant fel. Nevezetesen az oly divatos interkulturalitás fogalmi elgondolásában amellett érvel, hogy a (vélelmezett) konkrét kultúrák az egymást erő kölcsönhatások, illetőleg a sajátosságukat érvényre juttató hatásösszefüggések révén valójában mindig is az *inter-kulturális* közegben képződnek, mint ami egyfelől felőleli őket, de az egymás közötti viszonyaikat is meghatározza. A tanulmány végén a kultúra mint egyetemes emberi létállapot köszön vissza, ami azonban a szerző szerint nem jár a partikularitásokkal bíró kulturális közösségekről való lemondással.

A kiadvány tartalmaz még fenomenológiai elemzést Emmanuel Lévinas Husserl újraértelmező időfilozófiájának olyan lényegi vonatkozásairól, mint például a diakronikus időiség (Szigeti Attila tanulmánya), olyan példákat felhozva, mint a megbocsátás mint a múltbeli esemény megváltoztatására törekvő esemény, azaz „retroaktívált időiség”. Továbbá olvashatunk filozófiatörténeti elemzést Heidegger korai munkásságáról (szerzője Kerekes Erzsébet), a hatalom képi megjelenítését Jancsó Miklós neves magyar filmrendező életművében tárgyaló filmelméleti elemzést (Gregus Zoltán révén), a

logika területén írott tanulmányt (Gál László által), és megtalálható más vetülettársadalmi problémával foglalkozó szöveg is (Király István írása a terrorizmus működéséről), illetőleg a filozófiai kutatás menetébe való beavatás (Tódor Imre).

A kiadványt két, inkább történeti vonatkozásai révén fontossággal bíró szöveg foglalja keretbe: a magyar nyelvű filozófiai képzést egybefogó Magyar Filozófiai Intézet elmúlt tíz évét, illetve jelenét ismerteti Soós Amália írása, a *Függelék* rovatban pedig *Az erdélyi magyar filozófia a 20. század utolsó évtizedében* címmel (Demeter Attila, Tonk Márton és Veress Károly tollából) olvashatunk egy alapos áttekintést. Ez utóbbi hozadéka az, hogy a filozófiai gondolkodást a kilencvenes évektől újrászerveződő erdélyi magyar szellemi élet keretébe helyezi, illetve oly módon jár el, hogy egyéb humántudomá-

nyok egyes képviselőit, illetve azok munkásságának bizonyos részeit az erdélyi magyar filozófia számára értékelhetővé teszi. Ilyen értelemben a szerzők egyfajta transzdiszciplináris párbeszéd kialakulására engednek következtetni. A *Többlaplapszám* megmarad nyilvánvaló célkitűzéseinél, vagyis a filozófia szakos egyetemi oktatók tudományos tevékenységeiből merít; ugyanakkor felvethetőek a koncepció és a szövegeken túlmenően olyan releváns kérdések is, amelyek a filozófiai képzéssel általában foglalkoznának gondolati síkon vagy pedig a filozófiai gondolkodással az egyetemi képzésen túl. Attól függően, hogy ki milyen pozícióból vagy elkötelezettséggel közelít ezekhez a szövegekhez, jelentős érdemük az, hogy újra- vagy hozzáolvasásra serkentenek. (*Többlét* 2014. 2. sz.)

Virgíniás Péter



ABSTRACTS

Demeter M. Attila

■ ***On Multiculturalism and the “Dialogue Between Cultures”***

Keywords: *immigrants, multiculturalism, dialogue between cultures, democracy*

Using some concrete examples, in my study I try to analyze the political challenges which derive from the presence of immigrant (mostly Muslim) communities in European countries. My aim is not primarily to understand the specific religious identity of those communities, but to analyze our own political identity, in other words, the political identity of European societies. I seek an answer to the following question: which are the unquestionable political values or principles we have to insist upon during our dialogues with immigrant communities, and which are the ones which we could bargain about. The second and final part of my study is critical, and examines the causes of the failure of European multiculturalism. My point of view is that the success of the dialogue between European societies and immigrant communities is threatened, among other factors, by our unconditioned attachment to some values and principles which are seen to be inseparable elements of our democratic political culture (for example, the doctrine of human rights), but which deprive the dialogue between cultures not only of legitimacy, but also of any reason and meaning.

Gábor Gyáni

■ ***The Stranger: A Symptom of Modernity***

Keywords: *unity of distance and proximity, categorial classification, stranger among strangers, uprootedness*

The term stranger simultaneously relates to certain cultural (ethnic) and to some other social history components of modern European societies. Common in them has been that they both are evidences of the distant proximity, the defining characteristic of the peculiar status of a stranger in his or her relation to the members of an in-group. That is what seems to be responsible for the categorial classification shaping the relationship between any stranger and the members of the ingroup. From this

formal sociological perspective, the phenomenon of strangeness cannot be eliminated once and for all. This, however, also means that it is an “objective” social fact. Therefore, one has to refuse the views holding that political anti-Semitism is no more than the product of a prejudice. The truly modern attribute of the stranger comes both from the maelstrom of metropolitan public life and from the predominance of the modern nation-states in the 19th and 20th centuries. The former corresponds to the state of moving and living as a stranger among strangers. The latter, however, produces outward and internal aliens (sometimes enemies), who are held to be uprooted as not having been born into the territorially bound national community. The construct of a national identity is thus always produced by inclusion and exclusion, with the result of permanently creating newly born strangers.

Ludassy Mária

■ ***“The Words ‘Stranger’ and ‘Enemy’ Are Synonyms”***

Keywords: *Rousseau, social contract, State, tribal society, nationalism*

Rousseau’s *Social Contract* is the theoretical foundation of the citizen-state: the free consent of the citizens is the basis of the political community, the spirit of our moral autonomy lies within our obedience to the laws, and the religion of the state is a pure political construction and has no connection with mystical dogmas or miracles. But in the works of Rousseau we can find an opposite orientation too: as the implication of the historisation of anthropology in the *Second Discourse*, the idealization of the tribal society, the non-reflective, emotive community of men becomes the moral ideal. In the *Constitution for Corsica* or in the *Government of Poland* the historical isolation of nations, the “natural” xenophobia of popular customs are normative both politically and morally. With his glorification of historical habits and popular prejudices, Rousseau has become completely isolated among the philosophers of the Enlightenment – and the theoretical forerunner of populist cultural criticism and ethnocentric nationalism.

VISSZHANG

■ A történelmi regény kérdéseit körüljáró augusztusi lapszámunk gyors visszhangjából idézzük Ilia Mihály, a szegedi *Tiszatáj* egykori kitűnő, legendás főszerkesztőjének leveléből: „Nagyon gazdag szám, még a Korunk szokott szintjén is fölül van.” Papp Gábor, a Kossuth Kiadó által megjelentetett folyóirat, a *BBC History* főszerkesztője írja: „...pontosan meg nem határozható tárgykörében a legjobb magyar folyóiratnak tartom a Korunkat. Fanyar iróniával csak azt mondhatnám, hogy csupán a lapcím biceg: ez már nem ennek a kornak szól, hanem egy letűnő, másfajta intellektualitásra nyitott világot idéz. [...] A mostani számuk egészen kimagasló – a szeptemberi számunkhoz képest már későn kaptuk meg, de az októberiben feltétlenül adunk egyoldalas ismertetőt. Egyébként szívesen közölnék – ha kívánatosnak tartja – egy előfizetési hirdetést, egy-egy szám esetében előzetes tartalmat/ajánlót.” És még egy főszerkesztői ajánlatról számolhatunk be: a budapesti Nemzeti Galéria „Sors és jelkép” cím alatt szervezett, erdélyi nagy képzőművészeti kiállítás katalógusának budai bemutatóján (a 398 lap terjedelmű könyvben megtalálható Kántor Lajos tanulmánya is, *A „két” Korunk és az új művészet, 1926–1986*) P. Szabó Ernő művészettörténész, az *Új Művészet* főszerkesztője felajánlotta a lapcserét a *Korunk*nak.

■ A „Korunk-holding” egyéb augusztusi eseményekről, pozitív visszhangokról is beszámolhat. A Kolozsvári Magyar Napok egyikére tervezett előadás a Korunk Akadémia „Történelem és emlékezet” sorozatában már előzetesen éles sajtótámadásoknak volt kitéve; A „Horthy Miklós emlékezete” nem az előadó, Romsics Ignác akadémikus neve okán, hanem a román nacionalista politikai erők feltételezése miatt vált „gyanússá”. A KMN szervezőit és a *Korunkot* támadták amiatt, hogy – a gyűlölködést szítók szerint – az önkormányzat pénzén tartanak megemlékezést az úgymond háborús bűnös kormányzóról. A felfokozott érdeklődés eredményezte, hogy – mint a *maszol.ro* internetes hírportál írja – „talán még soha nem kellett befogadnia akkora tömeget az Erdélyi Múzeum-Egyesület konferenciatermének”, mint augusztus 19-én. A nagy többségben magyar hallgatóság mellett a jelen lévő román média meglepetéssel tapasztalhatta, hogy Romsics Ignác tudományos objektivitással elemezte a Horthy-kultuszt és ellenkultuszt, így hát „a szimultán románra is fordított előadás valószínűleg csalódást okozott a szenzációt szimatoló sajtósoknak” – számolt be az eseményről a *maszol.ro*.

■ Könyvbemutatóinknak ugyancsak sikere volt a Kolozsvári Magyar Napokon. A *Valahol van egy város* bemutatóján, tekintélyes közönség előtt, András Sándor és Csapody Miklós Budapestről, Markó Béla Marosvásárhelyről érkezve, Kelemen Hunor pedig kolozsvári lakosként beszélt sokfelől szerzett városélményeiről. Biró József színművész Esterházy Péter, Szőrényi László és Dragomán György prózáját, illetve Lászlóffy Aladár kötetcímadó versét adta elő. Az *Erdély fővárosa Európában* című „jó kis kötet” a Kolozsvár Társaság székhelyén mutatkozott újra be (a korábbi, fellegrvári kávézóban lezajlott prezentáció után). A *Főtér.ro* hírportálon Fall Sándor így magyarázza minősítését az új Kolozsvár-könyvről: „Azért jó, mert úgy *visz bele Kolozsvárba*, az életét élő, mozgó, színes városba, hogy az olvasónak nem kell hosszú, merengő, nosztalgikus eszmefuttatásokon átrágnia magát. Hanem rövid, színes, de igényes kis írások nyújtanak viszonylag átfogó képet arról, hogy éppen milyen utcákon sétálunk, hol eszünk, iszunk, mit nézünk meg, hol művelődünk és szórakozunk Kolozsváron.” Az ismertetés a fül-szöveget ismétli meg: „útikönyv és olvasmány, fogasztható formában”.

