



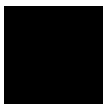
VILÁGUNK HATÁRAI

VILÁGUNK HATÁRAI



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTERIUMA

OKTATÁSKUTATÓ
ÉS FEJLESZTŐ
— — INTÉZET



Nemzeti
Tehetség Program

A kiadvány „A felsőoktatásban működő minősített szakkollégiumok támogatása”
című pályázat keretében (NTP-SZKOLL-13-0030) valósult meg.



A kötet
megjelenését
az ELTE BTK
HÖK
Tudományos
Bizottsága
támogatta

A nyomdai kivittelt a Könyvműhely végezte



Könyvműhely.hu

PARTNER A KÖNYVKIADÁSBAN

A tanulmányokat lektorálták

Angyalosi Gergely
Boros Gábor
Márton Miklós
Szabó Balázs

Bacsó Béla
Csikós Ella
Marton Péter
Tapolcai László

Bengi László
Kulcsár-Szabó Zoltán
Pléh Csaba
Wessely Anna

Eötvös Collegium Filozófia Műhely
Budapest, 2014.

Felelős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója

Szerkesztő: Faragó-Szabó István,
Gyöngyösi Megyer,
Takó Ferenc,
Tóth Olivér István

Borítóterv: Rádóczy Bálint

Copyright © Eötvös Collegium Filozófia Műhely 2014 © A szerzők

ISBN: 978-615-5371-17-2

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó.....	9
-------------	---

TATÁR GYÖRGY	
Fordítás Bábelben.....	13

NYELVÜNK BEN HORDOZOTT KULTÚRA ÉS TÁRSADALMI KULTÚRA

PEREMICZKY SZILVIA	
PERDIMOS TAMBIÉN ESPANYA – A spanyol zsidó kultúra transzformációi al-Andalusztól Szalonikiig.....	27

SZARVAS MELINDA	
Az elnevezés kötelező(ő)	53

VÁSÁRHELYI ÁGNES	
„Undergroundban megtartani a hardcore-t, az maga a hardcore” <i>Underground és mainstream a magyar hardcore punkban</i>	69

NYELV ÉS IGAZSÁG

LAKI JÁNOS	
Kulturális relativizmus és tudomány	101

KAPELNER ZSOLT	
Lefordíthatatlan nyelvek, megérthetetlen kultúrák.....	123

PÉTER MÓNICA	
A megértés nyelvisége.....	137

SÓS CSABA	
A dekonstrukció peremvidékein – A metafizikai érintettségre vonatkozó kérdés Jacques Derrida és Paul de Man esetében.....	151

NYELV ÉS KULTÚRA

CSUDAY CSABA	
Fantasztikus irodalom: kalandok a megismerés határán	175

ATTILA SÁGI	
A Research on Gairaigo Words in the Japanese Language	189
NAGY KATALIN	
A másikról való tudás multikulturális, többnyelvű közegben	219
LAMÁR ERZSÉBET	
Szavak és határok – az idegenség tapasztalata Derridánál.....	241

GLOBÁLIS ÉS LOKÁLIS POLITIKA

SALÁT GERGELY	
Kína – civilizáció, nemzetállam, birodalom?.....	261
BALLA PÉTER	
A polonizáció nyertesei és vesztesei Ukrajnában a 17. század első felében	283
SÁRVÁRI BALÁZS	
A globális politika kora	311

KULTÚRA ÉS TÖRTÉNELEM

SMRCZ ÁDÁM	
Az egyetemes történelem szükségessége – a prisca theologia Marsilio Ficino és Ralph Cudworth filozófiájában	335
TÁNCZOS PÉTER	
A történeti tipológia lehetősége a koraromantikában	351
Kötetünk szerzői.....	371

ELŐSZÓ

Mi a korszerű gondolkodás? A kérdést kétféleképpen is érthetjük: milyen az aktuális, tudományos gondolkodásmód, amely széles körben ismert és elismert; vagy milyen az a gondolkodás, amely a „kor igényét” elégíti ki, amelynek kérdésfeltevései sokak belső világára rezonálnak? A két kérdés természetesen nem különül el egymástól élesen, hiszen ideális esetben az válik népszerűvé, ami releváns. Amikor a jelen kötet alapjául szolgáló konferenciát szervezni kezdtük, legfőbb célunk egy olyan, a gondolkodás hatáiról szóló diskurzus lehetőségének megteremtése volt, amely a szó mindkét értelmében *korszerű*.

2011 novemberében vitatta meg az Eötvös Collegium Filozófia műhelye Takó Ferenc *Pár-beszéd* című műhelydolgozatát.¹ A tanulmány az európai Kína-recepció és az ezzel szorosan összekapcsolódó interkulturális filozófia történeti kontextusába ágyazva egy kortárs vitát mutat be, melynek kezdeményezői – elsősorban német filozófusok – „párbeszédet” igyekeztek folytatni a kínai gondolkodás tradícióját követő Guo Yi professzorral, aki a klasszikus kínai filozófia eszköztárára támaszkodva prezentált egy rendszerprogramot, amelyben a keleti gondolkodás és a nyugati természettudomány, valamint a kanti etika közös nevezőjét igyekezett egységbe fogni. A bemutatót a hallgatóság teljes elutasítása fogadta.

Takó Ferenc dolgozatában amellet foglalt állást, hogy, bár az egyes gondolkodástörténeti alakzatok az embereket nyilvánvaló egységbe foglaló antropológiai jegyekig visszavezetve mutatnak alapvető hasonlóságokat, a rendkívül hosszú és kezdetben izolált kulturális fejlődési utak különbözősége okán a már megszilárdult kulturális keretre és annak filozófiai kifejeződésére vonatkozó fordítási kísérletek nem érik el céljukat. Ennélfogva az interkulturális filozófia egyetlen valóban megvalósítható célja egy jövőbeni közös keret kialakítása lehet.

A műhelygyűlésen rendkívül élénk vita bontakozott ki Takó Ferenc tézisérről; többen erőteljesen megkérdőjelezték ezt a – bírálói szerint relativizmusra hajló – álláspontot, legfőképp Tóth Olivér István, aki a német idealista filozófia megközelítésmódját szem előtt tartva az általános emberi ésszerűség közvetítő szerepe és a megértés lehetősége mellett érvelt, Kapelner Zsolt pedig a kortárs

¹ A tanulmány átdolgozott formában azóta megjelent: Takó Ferenc, „Pár-beszéd. Gondolatok az interkulturális filozófiáról”, *Első Század*, XI/2 (2012), 495–524.

analitikus filozófiának a fordíthatósághoz kapcsolódó fogalomtárára támaszkodva vitatta a dolgozat állításait. Tóth Olivér István és Takó Ferenc disputája 2012 áprilisában az Eötvös Collegiumban megrendezett *Multikulturalitás vs. emberi jogok* című vitaesten folytatódott, ahol mindketten némileg finomították álláspontjukat, de nem sikerült a kérdést dűlőre vinniük.

Mivel a tágabb értelemben vett téma – jelesül a kultúra általános és lokális meghatározottsága – a műhely több tagját is élénken foglalkoztatja, továbbá, miután úgy gondoltuk, hogy a felmerült kérdések számot tarthatnak egy, nem csak filozófusokból álló szakmai közönség érdeklődésére is, úgy döntöttünk, hogy a vitatott problémákról rendezünk egy konferenciát, amely később a *Világunk határai* nevet kapta. Hogy minél tágabb perspektívánk nyíljon a felmerült kérdésekre, felhívásunkban nyomatékosítottuk a tudományközi jelleget. Már az is a konferencián zajló diskurzus megközelítésmódbeli gazdagságát jelzi, hogy előadói a Kárpát-medence tizenegy különböző egyeteméről érkeztek, a konferencia közönsége így a tudományterületek széles spektrumába nyerhetett betekintést: a kognitív pszichológiától egészen a kulturális antropológiáig. Meggyőződésünk ugyanakkor, hogy a konferenciának volt egy, a pusztán tartalmi szemponton túlmutató „szimbolikus” jelentősége is.

Nem kétséges, hogy a világban mind globálisan, mind lokálisan a szerencsétlenség alakzataival találkozhatunk, s hogy ez az állapot együtt jár a humántudományok szerepének európai szintű válságával és jelentőségének globális megkérdőjelezésével. A rossz azonban – a nyilvánvaló veszteség mellett – kihívást is jelent: kihívást a gondolkodás, a reflexió számára. A pozitív elemek válsága mindig a kor és az adott kultúra igényét jelzi – igényt a változásra és a változtatásra –, amely új és természetesen életbevágó feladat elé állítja a gondolkodót: vagy megérti az eseményeket és a változás motorja lesz, vagy azok áldozatává válik.

Hegel a történelemfilozófiai előadásainak bevezetőjében azt olvassuk: az ember a világ szörnyűségeivel szembesülve kétféleképpen reagálhat: vagy a tevékenység lép „a múlton való szomorkodás” helyébe, vagy pedig a biztonságot és a boldogságot keresve „visszatérünk önzésünkhöz”. A *Világunk határai* konferencia és az annak eredményeképpen megszületett jelen kötet létükkel demonstrálják, hogy a fent említett válság nem akadályozza annak, hogy a tevékeny reakciót válasszuk, s hogy a hétköznapiakban és a gazdasági-politikai elit által egész Európában egyre inkább alábecsült, szkeptikus szemléltői szerint pedig végzetesen szétaprózódó humántudományon belül, illetve annak legkülönbözőbb régiói között a szó mindkét értelmében korszerű tudományos diskurzus

alakuljon ki. Reméljük, hogy e munka révén hozzá tudunk járulni egy olyan, hosszabb távú és egyre szélesebb körű diskurzus fenntartásához is, amely képes kreatívan reflektálni a kor kihívására, és egyúttal hidat ver az egyes tudományterületek és gondolkodók között, ezzel is biztosítva – szűkebb és tágabb közösségeinkben – a humántudományok valóságos és megkerülhetetlen helyét.

Ezúton szeretnénk megköszönni mindazok segítségét, akik hozzájárultak a konferencia létrejöttéhez. Külön köszönet illeti a konferencia szekcióvezetőit, akik egyben a beérkezett jelentkezések közti szelekciót is segítették, valamint a konferenciakötet szakmai lektorait, akik értékes javaslatokkal látták el a tanulmányok szerzőit. Köszönjük Horváth László igazgató úrnak és az Eötvös Collegiumnak, hogy helyet biztosított a rendezvénynek és kedvezményes szálláslehetőséget kínált a vidékről érkezett hallgatóknak. Köszönjük a BTK HÖK Tudományos Bizottságának, hogy anyagi támogatásával lehetővé tette mind a konferencia létrejöttét, mind a jelen kötet megjelenését. Köszönjük továbbá mindazoknak a munkáját, akik technikai segítséget nyújtottak a kötet elkészítésében. Laczkó Krisztina tanárnőnek, hogy az elkészült kötetet betördelte és Rádóczy Bálintnak a borítótervet. Hálásak vagyunk Gyuris Katának az angol nyelvű tanulmány korrektúrájáért és mindazoknak a lelkes műhelytagoknak, akik fáradságot nem kímélve segítettek kellemessé tenni a konferencia légkörét.

Budapest, 2014. február 1.

A szerkesztők

Tatár György

FORDÍTÁS BÁBELBEN

Hiszünk az *Iliász* és az *Odüsszeia* egy nagy költőjében – de nem Homéroszban, mint ebben a költőben. (Fr. Nietzsche: *Homer und die classische Philologie*)

Mi is úgy fordítjuk a Tórát, mint az Egy könyvet. Számunkra is egyetlen szellem műve. Nem tudjuk, ki volt ő. Hogy Mózes lett volna, azt nem hihetjük. (F. Rosenzweig: *Die Einheit der Bibel*)

1.

Ha a Biblia-tudomány történeti-kritikai nagymesterei vették volna a fáradságot, hogy módszereiket Shakespeare *Hamletjén* is kipróbálják, nyomban észlelték volna, hogy a főhős leghíresebb monológja nem származhat azonos forrásból a dráma kezdetével. A magát magányosnak gondolva merengő dán királyfi, amikor azon tépelődik, következik-e bármi a halál után, netán ellenőrizhetetlen álmok, avagy a nem ismert tartomány, honnan még nem tért meg utazó, nem lehet eredendően azonos azzal az ifjúval, aki a mű legelején hosszan elbeszélgetett atyja szellemével. Utóbbi ugyanis első kézből rendelkezik beható információkkal a halál utáni személyes továbblétezésről, sőt arról is, mi nyugtalanítja leginkább az elhunytakat. Ez a feloldhatatlan ellentmondás világosan mutatja, hogy két eltérő hagyományú forrással kell számolnunk. A magányos monológ (nevezzük el *M-iratnak*) egy kifejezetten filozofikus hajlamú, jellemét tekintve tétova szereplőről tud, míg az első felvonás egy megdöbbenő, de tettere kész hőst jelenít meg, aki már csupán azért is félre mer vonulni négy szemközt a szellemmel (nevezzük ezt a forrást *Sz-iratnak*), mert egy szempillantás alatt átlátja: semmi oka félni, hiszen a jelek szerint az ő lelke is halhatatlan. Ezután olyan erővel tépi ki magát barátai keze közül, akik óva intenek attól, hogy a talpig páncélban vonuló szellemmel kettesben maradjon, amilyenre a később elmélyülten filozofáló Hamlet nemigen volna képes. Igen valószínű, hogy e két, különböző hagyomány szülte alak, melyeknek alkotói

nyilván nem is azonos kor szülöttei, hiszen az egyik szembeötlően még egy filozófia előtti, heroikus korszak teremtménye, míg a másik már inkább egy teoretikus hajlamú, városiasabb kultúrára mutat, e két különböző hagyomány egybeolvasztásáért tehát egy harmadik fél kell hogy felelős legyen. Az *M-* és az *Sz-irat* egy színműben történő egybeszerkesztését az irodalmi tradíció egy Shakespeare nevű, mitikusan homályos személynek tulajdonítja, aki e vizsgálat alapján inkább bizonyulna szerkesztőnek, mint szerzőnek. A második színben egyébként, miután a király, a királyné, és az urak elvonultak, a trónteremben magára maradó, csüggedt Hamlet hosszas monológjában egyetlen pillanatra, egy fél mondat erejéig felmerül az öngyilkosság gondolata. Ez nyilvánvalóan az előbb említett szerkesztő keze munkáját dicséri, aki, hogy hitelesebbé tegye a két Hamlet azonosságát, a későbbi keletkezésű *M-iratból* emelt át egy jól körülhatárolható félmondatot a másik irat mondatai közé.

A forráskritikai megközelítés kimondatlanul is előfeltételezi, hogy a kétféle Hamlet-alak – mivel egybeszerkesztésüknél mindkettő régebbi –, közelebb áll valamiféle *eredeti*hez, mint a színmű véglegessé érlelt hőse. Jóllehet Hamlet gyaníthatóan sohasem élt, de a rá vonatkozó legősibb legendák, amikor még nem estek át valakik tudatos szerkesztési munkáján, tükröznek egyfajta történelmi valóságot. Hőseik történeti nemlétezése ugyanis – e nemlékezés régiségénél fogva – mélyebben gyökerezik a valóságban, mint annak a szerkesztőnek az önkénye, aki – bár a szereplőket valóságosnak hiszi – önállóan alakítani meri a történetet. Történeti valóságnak hitt elbeszélést mer újabb történeté átalakítani. A legendák egykori naiv elbeszélői tehát még jóhiszeműek voltak, ám az írott hagyományt végső formába öntő redaktorok már határozott célok szolgálatába állítják anyagukat, nem szólva arról, hogy forrásaikat egyben el is rejtik előlünk.

2.

A bibliai régészet és a bibliai szöveg tanulmányozása nehezen találnek egymásra. Néha úgy tűnik, mintha tárgyaik egészen különböző területhez tartoznának. Viszonyuk sokban emlékeztet – mondjuk – az anatómia és a pszichoanalízis viszonyára: a felettes ént, a tudattalan emlékeket vagy bármilyen elfojtást eddig legalábbis nem sikerült semmiféle anatómiai entitásnak megfeleltetni. Mintha a valóság egészen különmemű kiterjedésére vonatkoznának. Ugyanakkor a régészet jelentős területeket elhódított a filológiától, s azóta a visszaszoruló bibliai forráskritika legkedvesebb vadászterületévé mára az ún. „őstörténet” vált.

A terminus teológiai eredete nyomban kiviláglik abból, hogy a rákövetkező korszak hivatalos elnevezése „az atyák története”, átfogóbban pedig egyszerűen csak: „az üdvtörténet”. Östörténet és üdvtörténet határán egy kurta szövegbeékelést találunk, a forráskritika szerint a *jahvista* (J) utolsó epizódját, a torony elbeszélését, amit az ismeretlen szerkesztő – jobb híján – két nemzetségtábla közé illesztett be. A megelőző nemzetséglista már egyszer ismertette a Noé leszármazottjaiból előálló népek sokaságát, ezért itt nyilván egy máshonnan merített hagyományanyag lett elhelyezve, hiszen a bábeli torony története újból csak előfeltételezi az emberiség egyszer már tovatűnt kezdeti egységét és egynyelvűségét, valamint a népek hiányát. Van olyan felfogás is (ezen a véleményen van pl. Gerhard von Rad is), amely szerint még ez a mindössze kilenc versből álló elbeszélés is két eltérő tárgyú változat összefonása, jelesül egy városépítő és egy toronyépítő variánsé.

Egy magasabb értelemben vett egység sokszággá bontása nem feltétlenül erőszakos hasítások útján megy végbe. Elegendő az egység pusztá fogalmának a megváltozása, amely már önmagában is eredményezheti, hogy az addigi egész részei önállósulnak, idegenekként fordulnak szembe egymással, és rangsoruk alapjává az egészbe való belépésük időrendjét akarják tenni. Ebben az esetben az elbeszélés szellemi egysége az, ami az időben keletkezett, és értelemszerűen éppen a történetek egységgé válása lesz a legkésőbbi, a minden ősiséget nélkülöző epizód. Az egység egység volta veszíti el az alapját, és valami olyan erővé válik, ami utólagosan és kívülről érkezve akarja egy karámba terelni a vonakodó részeket. Az egészet akaró akarat így maga is a részek egyikévé minősül át, ráadásul pontosan azzá a résszé, amelyik legutolsóként érkezett, hogy csatlakozzzék a többihez. Saját anyagot már nem is hoz magával, csak az egység pusztá formáját: ő a legritkább levegőjű, a legüresebb tagja a szövegcsoporthoz. A részforrások mindegyike önmagában is mond valamit, az utolsónak megérkező egyesítő szerkesztés azonban csak a többieknek osztogatja parancsait, de ő magáról nem szól semmit. Nincs mit mondania, azon túl, hogy a többiek állítólagos egységéről álmodozik. A pusztá részeknek maguktól soha eszükbe nem ötlött volna egyetlen egészzé szövetkezni, hiszen a lezáró egész váratlan megjelenéséig arról sem tudhattak, hogy ők egyáltalán részek volnának. Helyi kiskirályságokként lettek kénytelenek egyesülni egy birodalomalapító jogara alatt. A forráskritikára vártak, hogy az hozza el rég várt szabadságukat.

Közismert, hogy az *Odüsszeiá*ban Homérosz megjelenít egyfajta önarcképet a vak dalnok, Démodokosz képében. A Bibliában azonban hiába keresnénk

hasonló önabrázolást. Nem tudjuk, kik és miért alkották egygő – azaz Bibliává – az egészet. Ám az egység elvesztéséről, az átfogó egység fogalmának elfeledéséről van képünk a bibliai szövegben, és ez éppen a toronyépítők története.

Itt a jól ismert történetnek csak két jellemző, és egyben elhanyagolt mozzanatát szeretném kiemelni. Az egyik, amikor a még egynyelvű és egybeszédű embersokaság felszólítja önmagát város és égig érő torony építésére, s mondatának második fele így hangzik: „csináljunk magunknak nevet, nehogy szétszóródjunk az egész föld színén!” (Károlinál: szerezzünk magunknak nevet.) A zsidó értelmező tradícióban ugyan elvétve előfordul, hogy felfigyelnek a „nevet csinálni” (*naasze lanu sém, aszijat ha-sém*) kifejezés szokatlanságára, de összességében megegyeznek mind a keresztény, mind a tudományos exegézissel abban, hogy itt hírnévről és dicsőségről van szó. Ezt kétségkívül erősen sugallja a csúcsával az égig érő torony nagyvállalkozásának képe, és bizonyára játszik is bizonyos szerepet a szöveg alakításában. Azonban szinte semmi nyomot nem hagyott történetünk értelmezési hagyományában az a tény, hogy az ítékezésre alászálló, kíváncsi Örökkévaló, megtekintve az építkezési területet, ekképpen szól: „Íme egy nép, és egy a nyelve mindnek”. Feltűnően hangsúlyos az „egy nép” (*am echad*) kifejezés, amely szótörténetileg majd idővel Izrael népéhez fog tapadni, míg a másik, ugyancsak népet jelentő szó (a *gojim*), a világ népeivé rögzül. Ez a nép, amely egységével – valójában egységes egyetlenségével – még Istent magát is meglepi, bizonyára nagy hírnévhez kívánna jutni, bár más népek híján igencsak kétséges, mely körökben regélhetnének utolérhetetlen tetteikről. Ugyanakkor fel kell figyelünk arra a tényre, hogy alighanem ők a Biblia egyetlen olyan népe, amelyiknek csakugyan nincsen neve. Se nemzetségalapító ősnak, sem származási helynek a nevét nem hordják. Megválaszolatlan kérdés marad, hogy, ha netán sikerült volna nevet találniuk maguknak, ugyan ki szólította volna őket a nevükön. Még az őket később majd emlegető rabbinikus hagyomány sem ad nekik tulajdonnevet, és elhíresült városuk nevét sem használja fel erre a célra. Visszamenőleg nem is népként esik róluk említés. Ha szóba jönnek, úgy hívják őket, hogy *dor ha-plagah*. Ezt jobb híján a „szétszóródás nemzedékének” szokás fordítani, de igen figyelemreméltó, hogy bár szövegünk két ízben is említi szétszórásukat, illetve a szétszóratastól való félelmüket, a Biblia nem ezt a kifejezést használja. Szerintem legpontosabb fordítása valahogy úgy hangzana, hogy „az utak elválásának nemzedéke”, vagy „a felkerekedés nemzedéke”.

Már a régieknek is feltűnt, hogy bár az egész történet a beszéd és a nyelv körül forog, mégis minden párbeszéd hiányzik belőle. Egyénként sem szólít senki

a nevén senkit, azt sem tudjuk, van-e egyáltalán nevük. „Az ember fiai” egyszer sem szólnak egymáshoz, csak többes szám első személyben biztatják magukat: „nosza, égezzünk téglát!”, vagy „nosza, építsünk!”, vagy „hogya szét ne szóródjunk az egész földön”. Ugyanúgy nem szólnak az alászálló Örökkévalóhoz, ahogy ő sem szól hozzájuk. A jelek szerint nem is észlelik Isten jelenlétét, aki a *Genézis* elejéről ismert fejedelmi többesben szól önmagához, de a föld pillanatnyilag egyetlen népéhez nincs egy szava sem. Ibn Ezra arra hívja fel a figyelmünket, hogy talán csak feleslegesnek tartja újból elismételni azt a változatlanul érvényben lévő parancsát, hogy „uralkodjanak az egész földön”. Az egész föld azonban épp az a hely, amitől ódzkodnak.

A városlakók nyelvének összezavarása maga is különös kép. Összezavarni, összekeverni csak különmemű dolgokat lehet. Egyenemű közeget bárhogy keverhetünk, egyenemű marad. A toronyépítők minden szava kórusban zeng, akkor is, ha magányos kuckójukba húzódnak vissza pihenni. Nem egymást értették, ha megszólaltak, hanem egy volt a nyelvük és egy a beszédük, vagyis mind ugyanazt mondták. Nem is világos, miért beszéltek egyáltalán. Az a nyelvörvény, ami rájuk tört, ezen a dialógus nélküli egységen belül támadt: valószínűleg továbbra is mind ugyanazt mondták, de immár mindhiába. Egy nyelven szóltak mindnyájan továbbra is, de nem hallották többé ugyanannak az egynek. Világosan hallották, hogy a másik ugyanazt mondja, mint ők maguk, de szavaiban valami mást hallottak, mint a sajátjaikban. Rasi, a 11. század nagy kommentátora úgy érti ezt a nyelvzavart, hogy nem tudták folytatni az építkezést, mert mikor egyikük téglát kért, a másik agyagot nyújtott oda neki, ezért végül egymásnak is estek. Valóban, egyikük sem gondolhatott mást, mint hogy tegnapi tökéletes egymást értésük csupán naiv illúzió volt, ősi, dogmatikus hiedelem. Most derült ki végre, hogy ők ketten sosem tartozhattak azonos nyelvagyományhoz. Ami az egyik archaikus nyelven agyagot jelent, az a másik hagyományában már réges-régen téglá. Eltérő háttérük folytán téglá az egyiknek, ami agyag a másiknak, csak eleddig egyikük sem figyelt föl rá, hogy bár egynyelvű és egybeszédű néppé lettek – valaki által – összeszerkesztve, valójában eredetileg nem is egy és ugyanazon tornyon munkálkodtak. A torony terve az, ami egységével oly sokáig megtévesztette őket. Hirtelen mindenki kezdett ráébredni, hogy az emeletek, lőrések és járatok, pillérek és átjárók nem is egészen egyformák, hogy mások más hagyomány szerint építkeztek, mint ők, s hogy az egész város egysége nem több látszatrál. A város- és toronyépítés addig egységesnek hitt hagyományát elkezdték forrásaira bontani, ezeket összevetni egymással, s rövidesen már mindenki szem elől tévesztette a tornyot.

Önálló tudománnyá lett a toronyprojekt forrásainak felderítése, különböző történeti rétegeinek feltárása és különválasztása. Világossá vált, hogy különböző tervrajzokat használtak különböző nyelveken, s hogy ezek már eddig is hol jól, hol rosszul illeszkedtek csak az állítólagos nagy toronytervhez.

Abban a sokat idézett isteni mondatban, amelyet többnyire úgy fordítanak, hogy „zavarjuk ott össze nyelvüket, hogy meg ne értsék egymás beszédét”, a kulcsszó kétértelmű. A „ne értsék” eredetije héberül: *lo jismeu is szfat rééhu*, azaz ne *hallja* egyik a másik nyelvét, még pontosabban: értőn ne hallják, ne hallgassák meg, ne hallgassanak rá. A Buber-Rosenzweig-féle Biblia-fordítás úgy is adja vissza, hogy „*dass sie nicht mehr vernehmen / ein Mann den Mund des Genossen*”. Egyikük megszólalásakor a másik tehát nem egy idegen nyelvet hall, hanem továbbra is a sajátját, csak éppen nem érti. Többé nem hallja ki, nem veszi ki belőle a sajátját, nem hallja a magáéval egynek. Talán hallja, hogy a másik ugyanazt mondja, mint ő maga, mégsem érti többé, nem is hallgatja végig. Esetleg elismétli, amit a másiktól hall, de akkor már sajátmagát sem érti. Az addig tökéletes egységet felváltotta a tökéletes különbözőség. Míg korábban azért hiányzott a párbeszédnek még a lehetősége is, mert annyira ugyanazt mondták, hogy néha azt sem tudták, melyikük szólalt meg, ezért inkább folyton többes számban beszéltek, most annyira meghasadt belülről a nyelvük, hogy akkor sem hallgattak oda egymásra, ha ugyanazt mondták. A bibliai elbeszélés nem említi, hogy akárcsak kísérlet történt volna gyors-talpaló nyelvviskolák létesítésére. Hiszen nem olyasmi volt a helyzet, hogy egy közös bábéli nyelvcsalád szakadt volna szét egymástól gyorsuló tempóban távolodó nyelvrokonokra, hanem hogy a nyelvek egyike sem érzékelte többé a többi nyelvet nyelvnek.

3.

Nem tudjuk, mennyire lehetett jövedelmező foglalkozás fordítónak lenni Babelben. Abban a rövid átmeneti időben, amikor még nem széledtek szét, nyilván nyomban megjelentek köztük a hivatásos fordítók, ám tevékenységüket közönnyel elegy ellenszenv fogadta. Fordításaik csupán szaporíthatták a mindenki számára érthetetlen beszédek számát: már megint egy új nyelv, mondták, és legyintettek. Az egység elveszett fogalmának helyreállításához ugyanis mindenekelőtt nem tolmácsolniuk kellett volna a sokak közt, hanem rálelni arra az Egyre, amit fordítani kellene. Magát az egységet kellett volna fordítaniuk, ha van ilyen.

Ha Walter Benjaminnak igaza van, akkor a fordítást nem a közönség igénye, és nem is a fordító igyekezete hozza létre, hanem a lefordítandó eredeti mű váltja ki. Ami óhatatlanul azt is mondja, hogy a fordítót is – legalábbis az igazi fordítót is – a mű hívja létre. Ott áll a mű a nyelvek sokszínű körének közepén, és ujjával int a kiválasztott felé: *fordíts le!* A nyelveket a fordítások vonzzák közelebb egymáshoz. A nagy művek nagy fordításai pedig egy-egy építőkövet jelentenek ahhoz a Walter Benjamtól „tisztá nyelvnek” hívott metafizikai nyelvépítményhez, ami az emberiség történelmen túli Egy nyelve. Az a tulajdonképpen megmagyarázhatatlan tény, hogy az emberiség nem egy, hanem számtalan egészen különböző nyelven beszél, eltörpül azon másik csoda mellett, hogy a nagy művek mégis lefordíthatók. A nyelvi műveknek ez a vele született belső képessége, vagyis a lefordíthatóság, Benjamtól csakúgy, mint Rosenzweignél, a nyelvben rejlő messiási ígéret. Világos, hogy itt nem a művek tartalmi üzenetének közvetítéséről van szó, hiszen ehhez nem csak fordításra, de voltaképpen még művekre sem volna szükség. A nagy mű nagy fordítása a közölhetetlen lefordításában áll. Benjamin megfogalmazása szerint, amely már teológia és költészet határát súrolja, a fordító ilyenkor az idegen nyelvbe száműzött tiszta nyelvet váltja meg a maga nyelvének közegében. Rosenzweig megfogalmazása szerint pedig a saját nyelv ilyenkor nyilatkozza ki, hogy végső soron csak egy nyelv van.

Talán valami hasonló gondolat lappanghat a messiási kor egyik kabbalista metaforája mögött is. Ez a hasonlat arra hívja fel a figyelmünket, hogy bár ma szemünk előtt a Tóra mint fekete vonalak alkotta betűk sokasága jelenik meg, a messiási kor beköszöntével egy csapásra olvasható lesz számunkra a papír ma még vonalaktól fedetlenül hagyott fehérsége is. A héber betűktől körülzárt üresség is része a Tóra egészének. Egyszer majd tehát olvasható lesz végre a teljesség maga, minden nyelven, és mégis egy könyvként.

A nyelvek között tehát a fordítás létesít valóságos viszonyt. A tolmácsolás csupán a különböző nyelvű személyek közlendőit hozza viszonyba egymással, a nyelveket magukat nem. A fordítás az, ami egy lépéssel közelebb hozza a messiási kort. Csak a rossz fordító hiszi, hogy a fordítás egyfajta színészi munka: saját nyelven játszani el, amit a másik nyelven megalkottak. A színész és nézői személyiségébe azonban ezzel Hamlet éppúgy nem épül be, ahogy az ő személyiségük sem hagy nyomot Hamletén. Az igazi fordítás nyomán sem a célnyelv, sem az eredeti nem ugyanaz többé. A fordító beengedte, mintegy becsábította az idegen nyelvet a sajátjába, Megnyitott előtte minden ajtót, engedte, hogy ott bármit a kezébe vegyen, forgasson és a maga képére alakítson, s az nem illan

el többé a munka végeztével sem. A vendégnyelv jelenléte mindennapossá lesz a vendéglátó-nyelvben. A két nyelv megnyílt egymás felé, és ettől fogva „hallja” egymást.

4.

Buber és Rosenzweig a húszas évek közepén rátalálni vélt arra, aminek a fordítása nem a sokat gyarapítaná még eggyel, hanem az egység elveszett fogalmát képviselné. Helyreállítani akartak, nem közvetíteni. Az újkori német nyelv és kultúra legkezdeténél Luther hatalmas alakja és Biblia-fordító tette áll Ahogyan a német reformáció e kezdeményezőjének a héber nyelv felé fordulását is a humanizmus jelszava, az „ad fontes” (a forrásokhoz!) szabta meg az erfurti egyetemen, úgy fordul Buber és Rosenzweig a Biblia újrafordításához. Az európai kultúra küszöbön álló összeomlásának nyilvánvaló jelei közepette ajánlják fel segítségüket mindazoknak, akik a forrásiratokra szaggatott bibliai szöveg hánykolódó roncsaiba kapaszkodnak. Vállalkozásuktól nem csupán azt remélik, hogy hasonló hatást tudnak tenni a német nyelv szellemére, mint egykor Luther, de azt is, hogy nélkülözhetetlen lépést tesznek vele ama Benjamin által említett „tiszta nyelv” felé, az emberiség Egy nyelve felé.

Luther német Bibliája, talán éppen felmérhetetlen hatása következtében, a 20. század elejére nyelvileg túl otthonossá, túl szokottá csiszolódott. Szavai és fordulatai még annak a számára is szinte lehetetlenné tették, hogy első ízben szembesüljön a szöveggel, aki csakugyan életében először látta. Hiszen az egész német kultúra olyan mélyen át lett Luther fordításának nyelvével itatva, hogy a kinyilatkoztatás kivételes újdonsága éppoly láthatatlanná vált, mint az a festmény, amelyik évtizedek óta függ az ember dolgozószobájának a falán.

A nagy vállalkozás a zsidó Biblia németre fordítását tűzte maga elé célként. Nem az Ószövetség lefordításának fogtak tehát neki, hiszen a keresztény Újszövetség elhagyása önmagában csupán egy csonka keresztény Bibliát eredményezett volna, s nem valami egészet. Nem vezetett volna másra, mint pusztán a korabeli német teológia elhatalmasodó markionizmusának az ellenkezőjére. A cél a *biblia hebraica* egészének a lefordítása volt, vagyis a zsidó Bibliának mint Egy egésznek a német nyelvbe ültetése. Az egésznek a fogalma itt azt az egy és oszthatatlan ihletet jelenti, amely a szövegek belső különbözőségeit egyetlen művé teszi, és amely ihletnek a fordító a szolgálatába szegődik. Talán úgy is meg lehetne fordítani törekvésüket fogalmazni, hogy járjanak bár éppen a szöveg bármely pontján, mindig az egészet fordítják. Minden egyes

szó, fordulat vagy kifejezés vonatkoztatási rendszere, kontextusa mindig a zsidó Bibliaként tekintett egész. Az a Talmudból ismert értelmezési elv, mely szerint „a Tórában nincs előbb, és nincs később”, itt fordítási elvként jelenik meg. Az egész Biblia egyetlen, mindent átfogó szövegösszefüggés, amit belülről megszámlálhatatlan további összefüggés hálóz be, le egészen a kulcsszavak mássalhangzó-gyökéig.

Biblia-tudományi szempontból Benno Jacob munkásságát tekintették irányadónak, kivált annak monumentális *Genezis*-kommentárját. Jacob álláspontja leginkább egy, a Talmudban fennmaradt 2. századi vitára emlékeztet, amelynek lezáró mondata aztán a Talmud számos pontján visszhangzik. Az eredeti vita Rabbi Jismáél és Rabbi Akiba közt zajlott arról, hogy az olyan jellegű, igen gyakori igei szóismétlések, amilyen a „látva látta” vagy a „mondta, szólván” stb., hordoznak-e kifejtendő jelentésráadást az ige egyszeri használatához képest. Akiba szerint a Tóra nem szószátyár, tehát kell lennie jelentéskülönbségnek a két kifejezésmód között. Ha ezt nem találjuk, akkor a képességeinkben van a hiba. Rabbi Jismáél eltúlzottnak tartotta ezt az álláspontot, s a következő sokat idézett állítással zárta a vitát: „A Tóra az emberek nyelvén beszél” (*ki-l'son bnéj ádám*) (Szifré, Numeri 112.). Vagyis e fordulatoknak olyanszerű köznyelvi jelentőséget tulajdonít csak, amilyen pl. magyarul a „keresni éppen kerestem, de nem találtam”. Akiba álláspontja nyilván nem volt megváltoztatható, hiszen éppen ő róla meséli egy másik helyen a Talmud, hogy Isten kifejezetten eldicsekszik Mózesnek azzal, hogy lesz majd neki egy embere, aki még a Tóra-tekercs szokásos betűdíszítéseiből is törvényértelmezéseket fog tudni csiholni. Benno Jacob is meg van győződve róla, hogy a bibliai műben forma és tartalom szétválaszthatatlan egységet alkot, tehát ha szövegromlás lehetséges is, de véletlenszerűen létrejövő, majd hanyagul úgy hagyott kifejezés nem fordul elő. A Tóra tanulmányozásához hozzátartozik az is, hogy a legreménytelenebb esetekben is törekednünk kell a megfogalmazás szándékának felderítésére.

Buber és Rosenzweig fordítás-teológiai elveiket számos esszében és levélben fejtették ki, a legpontosabban Rosenzweig részletezte *Die Schrift und Luther* című munkájában. A Luther fordítási elveivel folytatott finom polémiája izgalmasan emlékeztet a fentebbi talmudi vitára. A reformátor Biblia-fordítására vonatkozó legtöbbet olvasott és idézett írásában, *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), egyszerűen azt a szándékát szögezi le, miszerint világos németiséggel és közérthetően akarja visszaadni a szöveg értelmét. Hogy fordítói tudatának ennél jóval mélyebb rétegei is vannak, az a német zsoldárosvetély külön kötetben való megjelenéséhez írott előszavából derül ki. Az általa követett szabály

eszerint abban áll, hogy „időnként makacsul megőrzi a szavakat, máskor csupán az értelmüket adja”. A szavak makacs megőrzésén, amint megfogalmazza, azt érti, hogy a német nyelven belül „teret enged a hébernek”, hogy szokja az olvasó. A felhozott és részleteiben taglalt példákban nyilvánvaló, hogy azokon a helyeken, ahol a szokatlan vagy különös bibliai nyelvhasználatban (pl. szóismétlésben) Luther számára váratlanul valami mély keresztény hitigazságra nyílik rálátás, ott nem a kézenfekvő tartalmi fordítást választja, hanem „teret enged a hébernek”, a kinyilatkoztatás nyelvének, és megkeresi azt a német szót, amellyel azt szó szerint képes lefordítani. Ezeken a helyeken számára Krisztus maga szólal meg, szólítja mindenkori olvasóját, márpedig az ő beszédére szó szerint kell ügyelni. Ezeken a pontokon a német a héberhez igazodik, s a nyelvi környezet igyekszik alkalmazkodni a vendég fura szokásaihoz. Minden egyéb helyen, és persze ezek teszik ki számára az Ószövetség elsöprő többségét, szabadon fordítja a szöveg értelmét, azaz tartalmát. Luther krisztológiai hite így a legapróbb részletekre is kiterjedően megszabta az elérhető abszolút hűség és a tartalmi fordítás közötti határt.

Amint az várható volt, e hit jól körülhatárolható felszíkrazásai fényforrásukat kívülről, az Újszövetség bevilágító erejétől nyerték. Azzal, hogy van, amit bevilágít, és van, amit nem, a szöveg benső egységét a külső fényforrás megszakítja. A héber Biblia Luther számára nem egész, hanem rész egy nálánál átfogóbb egészen belül. Ezen az egészen belüli részként is fordítja, aminek folytán a szöveg további kisebb részek tömegévé bomlik. Ennyiben Luther egy személyben egyesíti Akiba és Jismáél „módszerét”: ahol a szövegből számára Krisztus beszél, ott a kinyilatkoztatás nem „szószátyár”, hanem jelentésráadással kell számolnia. Mindenütt másutt „a Tóra az emberek nyelvén beszél”.

5.

Buber és Rosenzweig kánonjának nincs külső fényforrása, és nem is szorul ilyesmire. „Nincsen pontja egy sem, mely rád ne nézne” (Rilke). A szöveg minden helye vagy megvilágítja önmagát, vagy a szöveg egy másik helyével váltanak fénysugarat. A Biblia saját nyelve iránti feltétlen bizalom itt nem válik el a szöveg redaktora iránti feltétlen bizalomtól (a bibliai filológia által használt, és a Redaktort rövidítő R betűt Buber és Rosenzweig mint a Rabbénu (Tanítónk) rövidítését használták.). Ha a Biblia szó szerint azt akarja mondani, amit mond, akkor szó szerint kell fordítani mindenütt, mert minden szava a Biblia szava. Ha a redaktor elválasztható volna a szövegtől, akkor kifejezési

formája is elválasztható volna az általa kifejezett tartalomtól. Akkor a fordító nem fordítana, hanem közvetítené ezt a tartalmat. Kétes esetekben persze segítségül hívhatók az Ókori Kelet rokon nyelvei, de az irányelv mindvégig a bibliai egész mint kontextus, valamint a szöveget a rákövetkező évezredekben egész testükkel és lelkükkel élők szövegértése. Különböző szavak akkor sem adhatók vissza egyetlen szóval, ha a célnyelvben nincsen rá több szó. Akkor hozzá kell nyúlni a német nyelvtörténethez, meglegelni benne azt a valamiért sosem realizált kezdeményt, ami a másik kifejezés létrejötte felé mutatott volna, és hozzásegíteni a megszületéshez. Ahol pedig a bibliai szöveg visszatérően ugyanazt a suta szót használja eltérő dolgokra is, ami szó szerinti fordításban netán csúf és esetlen lesz, ott is a szövegben kell bízni mindenekfelett, nem elfeledve, hogy a bibliai héberben a *bizalom*, a *hűség* és az *igazság* ugyanaz a szó (Emunáh).

A fordítópáros egyik megkockáztatott, ám később visszavont megoldása a keresztény fordításokból jól ismert *Moloch* volt. Itt a problémát az jelentette, hogy e vérszomjas kánaánita bálvány neve (*melech* = király) egybeesett Izrael Istenének egyik megnevezésével. A megkülönböztetés érdekében a rabbini-kus tradíció a *bóset* = gyalázat szó magánhangzóival vokalizálta, s a *Molech* alak ennek az eredménye (Buber ezt az eljárást hívja *Schandvokalisation*-nak). Változatlan alakban való használata tovább erősítette volna a Moloch nevű bálvány önálló létezésébe vetett hitet. Hosszas tépelődés után kettejük fordítása önálló szóalkotást hozott: a *Glaube-Aberglaube* analógiájára megalkották a *König-Aberkönig* ellentétet. Sajnos, az olvasók eltökélt értetlensége következtében Buber a későbbi kiadásokban visszavonta ezt a megoldást.

Másik izgalmas megoldásuk a korai zsidó-keresztény vitákban oly kiemelt szerephez jutott ézsajási messiásprófécia kulcsszavára vonatkozott. Az Immánuél-szöveg esetében a keresztények számára döntő jelentőséggel bír a Septuaginta *parthenos* = szűz kifejezése, amire a Máté 1,20-23 hivatkozik, míg a zsidóktól használt héber szövegben ezen a helyen az *almah* = ifjú leány állt. A fordítópáros megtehetette volna, hogy egyszerűen követi a masszoréta változatot, ám akkor semmi sem utalt volna olvasóik számára arra, hogy értelmezésektől súlyosan terhelt passzusról van szó. Az új Biblia-fordításban ezen a helyen a *die Junge* szót találjuk, amely így, nőnemben egyáltalán nem használatos, csak a hímnemű *der Junge* alakban. Egyszerre maradtak hűek a héber szöveghez, ugyanakkor a szokatlan kifejezés asszociatív távolról mégis utal a *Jungfrau* (szűz) szóra.

A vallási kultusz Luthertől is használt keresztény kulcsszavai zömmel a latinból, végső soron a pogány latinitásból erednek, és így sem etimológiailag,

sem érzéki képiségük vonatkozásában nem a Biblia saját szavai. Így lesz Luther áldozatot jelentő *Opfer* szava helyén az új fordításban *Darnahung* (követve a közelítést kifejező héber *korbánt*), az egészen eléggő áldozatot jelentő *Brandopfer* helyén *Darhöhung* (mert a héber *oláh* kivált a magasba emelkedést jelenti), vagy a szintén latin eredetű oltár (Altar) helyén a *Schlachtstatt*, vagyis „levágóhely”, a bibliai *mizbéách* betű szerinti fordítása. E legutóbbi esetben nehéz ellenállni annak a hasonlatnak, miszerint – bár tudjuk, hogy a fordítás kezdetén alkotói nemigen készültek többre, mint a Luther-Biblia erőteljes revíziójára – később mégis úgy alakult, hogy a Biblia nyelvi visszafoglalása egyben végrehajtotta a Kánaánt ostromlóknak szóló isteni parancsot „oltáraik földig rombolásáról”.

6.

Talán több mint szimbolikus, hogy Rosenzweig 1929 végén bekövetkezett halálát követően, a náciizmus elől 1938-ban Jeruzsálemba menekülő Martin Buber végül is egymaga folytatta, és be is fejezte a fordítást. Nem hagyott fel az építkezéssel, bár potenciális értő olvasói részben elpusztultak, részben szét-szóródtak „az egész földön”, részben teljesen megváltoztak. Walter Benjamin „tisztá nyelvének” és Franz Rosenzweig „Egy nyelvének” tornya tehát valahol áll még a világban, és csúcса változatlanul „az égis ér”. Oda kellene eltalálni.

**NYELVÜNK BEN
HORDOZOTT KULTÚRA
ÉS
TÁRSADALMI KULTÚRA**

Peremiczky Szilvia

PERDIMOS TAMBIÉN ESPANYA

A spanyol zsidó kultúra transzformációi al-Andalusztól Szalonikiig

A spanyol eredetű szefárd zsidóság az 1492-es kiűzetés előtti gazdasági, társadalmi és kulturális aranykorát a Szeфарadhoz, azaz Hispániához fűződő spirituális kapcsolatnak tulajdonította. A szociológiai-pszichológia okok mellett ez magyarázza, hogy a zsidóság a reconquista sikereit követően addigi arab kultúráját feladva gyorsan asszimilálódott a kasztíliai kultúrához, és hogy spanyol eredetű nyelvéhez és kultúrájához a huszadik századik ragaszkodott. Az arab uralom alatt a zsidó költészet nyelve a héber volt, a próza és a tudomány nyelve az arab, miközben a mindennapi kommunikációban a zsidók a muszlimokhoz és a keresztényekhez hasonlóan a mozarab nyelvet használták, amely arabizált helyi neoromán nyelvváltozat volt. A reconquista sikereit követően az arab háttérbe szorult, és a költészet nyelve is inkább a népnyelv lett. Azonban a kiűzetést követően a török birodalomba, Marokkóba emigráló zsidó közösségek nem asszimilálódnak a többségi nyelvhez és kultúrához, hanem megőrzik spanyol gyökereiket, sőt, a helyi arabul beszélő vagy a görög nyelvű úgynevezett romanióta zsidóságot is magukhoz asszimilálják.

Az előadás ezt a nyelvi asszimilációs folyamatot, okait és következményeit mutatja be, különös tekintettel nyelv és identitás összefüggéseire, valamint arra, hogy miként őrizte meg és fejlesztette tovább 1492 után a szefárd irodalom és kultúra a középkori spanyol irodalom elemeit, motívumait és műfajait, különös tekintettel a románcirodalomra.

Szilvia Peremiczky

PERDIMOS TAMBIÉN ESPANYA

(We have lost Spain, too)

From Al-Andalus to Salonica: The Metamorphoses of Spanish-Jewish Culture

Sephardi Jews descended from Jewish communities in medieval Spain where they attributed their economic, social and cultural Golden Age to their spiritual relationship with Sepharad, the Biblical name they gave to the Iberian Peninsula. This is what explains the speed with which – apart from a variety of other psychological and sociological reasons – medieval Spanish Jewry was able to so rapidly abandon its Arabic culture and assimilate into Castilian culture upon the victory of the seven centuries-long Christian reconquest of the Iberian Peninsula (the Reconquista). This, moreover, is the reason why even in exile Spanish Jewry continued to cling to its Spanish-Jewish language and culture right to the twentieth century. Under Arab rule, the language of Jewish poetry was Hebrew, that of Jewish prose and learning Arabic, while the language used for everyday intercourse with Moslems and Christians was Mozarabic, a hybrid of Arabic and a local early Romance dialect. Following the victory of the Reconquista, Arabic was quickly eclipsed, and the vernacular was adopted in poetry, too. In sharp contrast, subsequent to the Spanish Expulsion in 1492, the Jewish communities fleeing to Morocco and beyond did not assimilate into the language and culture of the local Jewish communities in the lands in which they found refuge, but preserved their strong Spanish roots to the point where they in fact assimilated and absorbed linguistically and culturally the local Arabic-speaking Jews, as well as the originally Greek-speaking so-called Romaniote Jews at a later stage, in the then Turkish Balkans.

The talk will enquire into the causes and consequences of these processes of linguistic assimilation, with particular attention to the interrelations between language and identity. In addition, we shall examine the manner in which the elements, motifs and genres of medieval Spanish literature, and especially those of medieval Spanish romance or romancero, were preserved and further developed in Sephardi Jewish literature and culture after the expulsion in 1492.

Peremiczky Szilvia

PERDIMOS TAMBIÉN ESPANYA

A spanyol zsidó kultúra transzformációi al-Andalusztól Szalonikiig

1. A szefárd zsidók történetének főbb csomópontjai

A zsidó történelem és kultúra sokszínűsége felveti a kérdést, hogy nem jogsabb-e zsidó kultúrákról vagy történelmekről beszélni. Noha a héber nyelv, a zsidó vallás és tradíció, a Tórához vagy a Szentföldhöz fűződő kapcsolat természetesen összeköti a világon élő zsidó közösségeket, jelentős különbségeket látunk a jiddis nyelvű askenázi és az arab nyelvű jemeni vagy a judeoespañol nyelvű szefárd zsidó kultúra között; az itáliai zsidóság reneszánsz kultúrája vagy a galíciai haszidok világa között. A néhány kiragadott példa mellé még számos más példát is fel tudunk sorakoztatni, de jelen tanulmányban én azt kívánom bemutatni, hogy egyetlen zsidó kulturális hagyományon – azaz a szefárd zsidóság kultúráján belül is – változhat a nyelvi és kulturális identitás, miközben bizonyos alapvető standardok érintetlenül maradnak. A zsidósághoz fűződő viszony mellett ilyen a szefárd öngenealógia, a szoros kötődés Hispániához vagy az arab nyelv, kultúra presztízsének szerepe.

Ezt a három pontot a szefárd zsidó történelem rövid áttekintésével érthetjük meg. A „szefárd” elnevezés ugyanúgy a Bibliából származik, mint az „askenázi”. Eszerint a Szeferad Obadja/Abadiás próféta 1,20 szerint egy Kis-Ázsia nyugati részén fekvő város, a lydiai birodalom fővárosa, míg Askenáz a Genézis 10,3 versében, az úgynevezett Népek Tábláján szerepel, és valószínűleg a Jafet családjához tartozó, az i.e. 7. század végén élő elő-ázsiai és kis-ázsiai iráni lovasnépet jelöli. A zsidóság két nagy csoportjára a középkortól alkalmazzák

ezt a két elnevezést. Klasszikus értelemben az askenázi a Római Birodalom idején Itáliába kerülő zsidókat jelenti, akik onnan német, francia majd kelet-európai területre származtak el, míg a szefárd az 1492-es kiűzetést követően Spanyolországból a török birodalomba, Marokkó területére menekülő zsidó csoportokat.¹ A szefárd öngenealógia szerint a szefárdok az i.e. 6. században Babilonba hurcolt jeruzsálemi elit leszármazottai, míg egy másik hagyomány Salamon idejére, az i.e. 10. századra teszi a zsidók ibériai letelepedését. Történelmi és régészeti bizonyítékok szerint az első zsidó közösségek a Második Templom pusztulása után, az 1. században kerültek a félszigetre, erről tanúsodnak a feltárt kereskedelmi telepek, sírkövek, közöttük az elchei zsinagóga felirata is. A szefárd öneredettudat azonban a jeruzsálemi elithez köti gyökereit, számos középkori és koraújkori zsidó és nem zsidó forrás is ezt a genealógiát rögzíti. Az egyik ezek közül a 11-12. századi költő, Mose ibn Ezra (1055-1138 után), *Kitab al-Muhadara wal Mudakara* (A párbeszéd és megvitátás könyve – később közéismeretté váló héber címén: *Sirat Jiszrael – Izrael költészettana*)² című munkája, amelyben keresztény területen élő barátainak nyolc kérdésére válaszol. Az ötödik kérdés arra keres magyarázatot, hogy miért az ibériai félsziget zsidóságának a legjelentősebb a költészeti hagyománya. Mose ibn Ezra válasza szerint ennek oka az arab nyelv és kultúra ismerete mellett az, hogy a hispán zsidóság Júda és Benjamin törzsének leszármazottja, őseik otthona Jeruzsálem volt, márpedig Jeruzsálem férfiai a világos stílus mesterei.

Ezt az arisztokratikus eredettudatot a szefárd gondolkodásban a kiűzetés előtti történelmi és kulturális tapasztalat is alátámasztotta. A muszlim uralom alatti 10-15. századi időszakot a zsidó, a spanyol és általában az egyetemes történetírás is a „convivencia”, az együttélés aranykoraként emlegeti. A békés együttélés inkább csak bizonyos évtizedeket jellemezett, a dhimma-rendszer³ hasonló korlá-

¹ Tágabb értelemben, főleg Izraelben, a „szefárd” szót gyakran „nem askenázi” értelemben használták, beleértve az arab országokból származó zsidókat, etióp falassákat, az indiai, kaukázusi, pakisztáni, afganisztáni zsidó közösségeket is. A keveredések miatt az utóbbi időben inkább a: מזרחי (mizrachi, keleti) kifejezést használják összefoglaló névként, mely a szefárdokat és a fenti csoportokat is tartalmazza.

² Ibn 'Ezra, Moše (1985), *Kitab Al-Muhadara wal Mudakara*. Consejo Superior de Investigaciones cinéticas Instituto de Filología: Madrid; pp. 59–61.

³ A nem muszlim vallási kisebbségek, különösen a zsidók és keresztények életét szabályozó rendszer a muszlim országokban. Omar kalifa törvényei alapján a *Könyv népei*, az „*ahl al-kitab*” (أهل الكتاب), tehát a keresztények és a zsidók, illetve egyes időszakokban taktikai okokból a zoroaszterianusok és a hinduk lehetnek az *ahl al-dhimma* (أهل الذمة), azaz a „Vedelem népe”. Magas adóért (dzsizja, جزية) és alávetettségük elfogadásáért cserébe gyakorolhatják vallásukat, az uralkodó (kalifa) védelmében részesülnek és erőszakkal nem téríthetők át.

tozásokat jelentett a muszlim területeken élő zsidó – és keresztény – közösségek életében, mint a különböző zsinatok határozatai a zsidó közösségekében, az almoravida⁴ és almohád⁵ dinasztia fanatizmusa, a fitna⁶ vagy az 1066-os zsidók elleni granadai pogrom és hasonló zsidóellenes támadások pedig a zsidóság életét ugyanúgy fenyegették, mint mások; miközben keresztény területen szintén beszélhetünk kis aranykorokról.⁷ Ugyanakkor az angol, a francia, a német zsidóság helyzetéhez képest ez az időszak valóban aranykor volt, és kulturális értelemben feltétlenül a zsidó történelem egyik, utána évszázadokig példátlan aranykoráról beszélhetünk, amit különösen a filozófia és a költészet szinte példa nélküli fejlődése és magas szintű művelése jelez, de ebben a korszakban virágzik ki a kabbala misztikus tana, és a vallástudomány, történetírás, útleírás, levéltudomány és egyéb prózai műfajok is megjelennek.⁸ A kulturális aranykor javarészt a görög filozófiát a vallással összeegyeztetni kívánó arab filozófai hagyomány és a bagdadi, danaszkuszi udvarokban kialakult költészeti hagyomány átvételének és a zsidó gondolkodás tradícióinak, a bibliai költészet hagyományainak ötvözése révén jött létre. A költészet nyelve a héber volt, míg a tudományé és a filozófiáé – így az andalúziai zsidó kultúra presztízsnyelve is – az arab volt.

Ugyanakkor dhimmi háza, templom vagy zsinagóga nem lehet magasabb, mint egy muzulmán háza, egy mecset, a halottaikat nem sirathatják nyilvánosan, lovon nem, csak számaron közlekedhetnek, elkülönített negyedekben kell lakniuk és megkülönböztető jelet kell viselniük. A keresztény világ, a különféle vatikáni zsinatok rendelkezései a középkorban ezt az utóbbit kettőt az iszlámtól vette át.

⁴ Berber eredetű észak-afrikai uralkodó dinasztia, mely 1086-ban Andalúziában is hatalomra került.

⁵ Szintén berber eredetű uralkodódinasztia volt, 1147-ben buktatták meg az Almoravida-dinasztiát.

⁶ Itt: polgárháború, zendülés, felkelés, egyet nem értés.

⁷ A témáról lásd: Lévi-Provençal, Évariste (2002), *Espagne musulmane au X^e siècle (I)*, Maisonneuve et Larose Collection Référence, Uő (2001) *Séville musulmane au début du XII^e siècle*. Maisonneuve et Larose Collection; Uő (1999), *Le siècle du califat de Cordoue*. Maisonneuve et Larose; Fletcher, Richard (2001), *Moorish Spain*. Phoenix: London; Lewis, Bernard (1984), *The Jews of Islam*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey; Yeor, Bat (2003), *Islam and Dhimmitude*. Madison-Teaneck: Lancaster; Panella, Carlo (2005), „Il complotto ebraico”. *L'antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*; Fenton, Paul B., Littman, David G. (2010), *Lexil au Maghreb – La condition juive sous l'Islam 1148-1912*, PUPS: Paris, pp. 25–27; 67–70; Karsh, Efraim (2007), *Islamic Imperialism*. Yale University Press: New Haven-London.

⁸ A költészetet olyan nevek fémjelzik, mint Jehuda Halevi, Slomo ibn Gabirol, Mose ibn Ezra, Abraham ibn Ezra, Samuel Hanagid vagy Jehuda Alharizi, akik egészen a 19–20. század fordulójáig a legjelentősebb zsidó költőknek számítanak. Filozófiában Maimonidesz, Slomo ibn Gabirol neve mellett – akik a keresztény skolasztikára is nagy hatással voltak – Nachmanidesz, Abraham ibn Daud nevét érdemes megemlíteni.

Az 1492-es kiűzetési dekrétum sokként éri a félsziget zsidóságát, különösen azt figyelembe véve, hogy Kasztíliai Izabella és Aragóniai Ferdinánd addig zsidóbarát politikát folytatott, és az uralkodópár pénzügyminisztere, a diplomata és tudós Don Jichak Abravanel (1437, Lisszabon – 1508, Velence)⁹ komoly részt vállalt a reconquista utolsó, és győzelmet jelentő hadjáratában, Granada visszafoglalásában saját vagyonával és a zsidó közösségektől összegyűjtött pénzzel. Nem egyértelműek az azzal kapcsolatos adatok, hogy hányan döntöttek zsidóságuk nyílt megtartása és a menekülés mellett, és hányan választották a megkeresztelkedést és a maradást, illetve hogy az utóbbiak közül hányan próbálták titokban fenntartani vallásukat, és hányan szerettek volna egyszerűen nyugodtan élni szülőföldjükön, a teljes asszimiláció vállalásával is.¹⁰ Az utóbbiak, a *conversók*, azaz a konvertiták is kialakították a maguk sajátos kultúráját (akár zsidóságuk titkos megélésével, akár annak integrálásával a katolicizmusba), és az inkvizíció támadásai előtt menekülve többen csatlakoztak 1492-ben elmenekült társaikhoz vagy azok leszármazottaihoz a 15-17. század során. Ezek a később csatlakozók a spanyol (és portugál) barokk kultúra vívmányait is magukkal vitték, új impulzusokat adva az idegen földön formálódó spanyol zsidó kultúrának. Ilyen volt például a színház is, amivel a törököket ezek a conversók ismertették meg.¹¹

⁹ Államférfi, filozófus. Portugál Alfonz minisztere, annak halála után, 1483-ban összeesküvés vádja miatt menekülnie kell. Kasztíliaiban Izabella és Ferdinánd pénzügyminisztere lesz, ő finanszírozza a Granada elleni kereszteshadjáratot, és jelentős összeget gyűjt össze. Ennek ellenére az 1492-es kiűzetési rendeletet nem tudja visszavonni, neki is el kell hagynia Hispániát. 1503-ban főtárgyalóként vesz részt a Velence és Portugália közötti kereskedelmi viszály elsimításában. Vallásos-tudományos munkái – bibliai exegézisei, kommentárjai komoly hatást gyakoroltak a keresztény bibliamagyarázókra is. Ismert még önéletírása is.

¹⁰ Roth, Cecil (1932), *A History of the Marranos*. Jewish Publication Society of America; Roth, Cecil (1948, reprint: 2009), *Doña Gracia of the House of Nasi*. JPS: Philadelphia; Roth, Cecil (1948, reprint: 1992), *The Duke of Naxos of the House of Nasi*. JPS: Philadelphia Netanyahu, Ben Zion (1966), *The Marranos of Spain: From the late 14 to the early 16 Century, according to contemporary Hebrew Sources*. American Academy for Jewish Research; Uő (1968), *Don Isaac Abravanel – Statesman & Philosopher*. Cornell University Press: Ithaca and London; Roth, Norman (2002), *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. University of Wisconsin Press; Gitlitz, David M. (1996), *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Jewish Publication Society of America; Benito Ruano, Eloy (é.n), *Los orígenes del problema converso*. Real Academia de Historia: Madrid; Ladányi-Turóczy, Csilla (2000), *Szefárd illetve converso irodalom a XVI. században*, <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt>, 14. szám; Peremiczky, Szilvia (2010), „A szefárdok hosszú útja a történelem tükrében”, in: *Múlt és Jövő*, 2010/4; Peremiczky, Szilvia (2010), „Az identitás ösvényei (bevezetés)”, in: *Múlt és Jövő*, 2010/4; Peremiczky, Szilvia (2010), „Kísérlet a spanyol-portugál converso-irodalom meghatározására”, in: *Múlt és Jövő*, 2010/4.

¹¹ Lewis, Bernard (2003) *What went wrong?* p. 141.

A szefárd diaszpóra fő irányai Európa egyes területei, Marokkó és a török birodalom Balkántól a Szentföldre terjedő térségei voltak. Európán belül Itália egyes városállamai (például Ferrara) voltak a fő központok, Németalföldön pedig Antwerpen és Amsterdam.¹² A 18. századra ezen közösségek elveszítik judeoespañol nyelvüket és kultúrájukat, bár identitástudatukat nem. Marokkót inkább a szegényebb és tanulatlanabb rétegek választották, így a szefárd zsidó kultúra legnagyobb teljesítményei nem Marokkóhoz kötődnek, noha a vallásos irodalom néhány jelentős alkotása marokkói szefárdok műve. A főleg Tetuánban, Tángერben, Icazarquivirben, Ceutaban, Melillaban központosuló szefárd zsidó közösségek vékony rétege foglalkozik diplomáciával, ötvösséggel, bizonyos ipari monopóliumokkal (például a kaucsuk feldolgozása), a zsidó lakosság túlnyomó többsége földművelésből, alkoholgyártásból, kézművességből él. 1860-ban, amikor II. Izabella csapati néhány évre elfoglalják Marokkót, a spanyol katonákat és nyomukban a közvéleményt a felfedezés erejével éri a sajátos spanyol nyelvváltozatot beszélő zsidók léte, a spanyol tudósok ekkor fordulnak a marokkói szefárdok felé, és kezdik kutatni nyelvüket, irodalmukat, folklórjukat, elkezdődik a népzene gyűjtése, amely később a madridi *Archivo Menéndez Pidal* gazdag archívumának alapját képezi majd. Az egykori második hazával létrejövő új kapcsolatok hatására a marokkói zsidók nyelve gyorsan „visszaspanyolosodik”. A marokkói zsidók a századfordulón nagy számban vándorolnak ki az Egyesült Államokba, Dél-Amerikába, Franciaországba, 1948-ban Izrael Állam megszületése után pedig sok más arab ország zsidó közösségéhez hasonlóan a még Marokkóban maradók többsége is kénytelen elhagyni a királyság területét, Izraelbe, Franciaországba és más országokba menekülve, és csak kisebb közösségek maradnak.

Lényegesen gazdagabb a kiűzetés után a török birodalomba menekülők gazdasági és kulturális teljesítménye. A fő központok – Szaloniki, Konstantinápoly, Szmirna, Jeruzsálem, Szafed, Szarajevó – szefárd zsidósága a 17. század végéig újabb, immár az inkvizíció elől menekülő *conversókkal* bővül.¹³ A Spanyolországtól messzebb fekvő török birodalom területeire többségében

¹² A németalföldi szefárd-conversó kultúráról lásd: Boer, Harm den (1996), *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá, Instituto Internacional de Estudios sefardíes y Andalusíes: Universidad de Alcalá.

¹³ A szefárdok történetéről lásd: Diaz-Mas, Paloma (1997) *Los Sefardíes – Historia, Lengua y Cultura*. Riopiedras, Barcelona, (Tercera edición); Mazower, Mark (2004), *Salonica – City of the Ghosts – Christians, Muslims and Jews 1430-1950*. Harper Perennial: London, New York, Sidney; Malka, Victor (1986), *Les juifs sépharades*, Presses Universitaires de France: Paris; Esther Benbassa, Aron Rodrigue, (2003), *A szefárd zsidók története* Osiris: Budapest.

a gazdagabb szefárdok vették az irány, mivel nekik volt lehetőségük az utazást megfizetni. Így azok a legtekintélyesebb családok – az Abravanelek, a Mendesek – választották a keleti útirányt, amelyek gazdasági és kulturális presztízse Európa-hírű volt, és ezt mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy az évszázadok óta görög területeken élő görög nyelvű romanióta zsidóságot az újonnan érkezők asszimilálják magukhoz. A szefárdok egészen a 17. századig tudják megőrizni dominanciájukat vezető szerepüket az askenázi zsidósághoz képest, a diplomáciában, a gazdasági, pénzügyi és kereskedelmi életben vezető szerepet játszanak a Birodalomban, 1727-ig szefárd monopóliumnak számít a textilgyártás, szefárdok honosítják meg a könyvnyomtatást és a modern haditechnika egyes vívmányait is. Az olyan családok, mint a Mendes Nasí dinasztia érdekeltségei az egész kontinensre kiterjednek, a család legendás nőalakja, Grácia Nasi¹⁴ egyenrangú tárgyalópartnere nőként a szultánnak, és egykori, majd rejudaizáló conversóként a spanyol királynak; ugyanazt az életmódot folytatják, amit Madridban vagy Lisszabonban, a királyi udvarokban megszoktak: spanyol-portugál divat szerint öltözködtek, színtársulatot és zenekart tartottak, és változatlanul judeoespañol nyelven beszéltek. A különböző közösségek, zsinagógák nevükben is őrzik ibériai eredetüket: toledói, aragóniai, granadai, sevillai közösségekről, zsinagógákról beszélünk. A virágzásnak Sabbetaj Cvi álmissiási mozgalma vet véget a 17. század közepén. A karizmatikus álmissiás mögé szefárdok tömegei állnak be, sőt, vonzereje Lengyelországig is elér. Sikerének titka az 1492-es kiűzetés traumájában keresendő, amit az említett öngenealógia, a Szeфарadhoz fűződő erős viszony miatt jóval nagyobb sokként éltek meg a szefárdok, mint más zsidó közösségek a saját kiűzetésüket. Mivel a zsidó hagyomány szerint a Messiás vagy akkor jön el, amikor a világ sorsa a legrosszabbra, vagy akkor, amikor a legjobbra fordul, a szefárdok tömegei úgy érezhették, hogy a kiűzetés kataklizmáját csak a Messiás érkezése oldhatja fel. Sabbetaj Cvi csúfos kudarca óriási presztízsvesztés, ami rohamosan veti vissza a szefárd zsidóságot. Ehhez hozzájárul a török birodalom hanyatlása, katonai és gazdasági kudarcai, amelyek mögött a Földközi-tenger szerepének leértékelődése jelentőségének csökkenése áll az amerikai gyarmatok jelentőségének megerősödése és a nagy földrajzi felfedezések után, valamint az európai hatalmak megerősödése. A katonai-gazdasági hanyatlás gazdasági nehézségekhez vezet, ami érinti a zsidó közösségeket is. A vallásháborúkból lassan

¹⁴ Héber nevén Hanna Nasi (a Hanna a Gráci héber megfelelője a jelentésazonosság miatt), portugál nevén Beatriz Luna, Naxos hercegnéje (1510, Lisszabon-1569?), a török birodalomban jelentős szerepet játszó Nasi család tagja, erőskezü üzletasszony, aki a Medici-családhoz hasonló mecénási tevékenységet végzett.

kikeveredő és talpra álló, megerősödő nemzetállamok, az ipari technológiák gyors fejlődése pedig a német-francia területek askenázi zsidósága helyzetének először lassú, majd a 18. századtól egyre gyorsabb és látványosabb fejlődéséhez vezet. Ennek következtében megfordul a helyzet, és a 18. századtól kezdődően már az askenázi zsidóság presztízse jóval erőteljesebb. Bár a 18. század a szefárd könyvkiadás és könyvnyomtatás aranykora, a 19. században már egyértelmű, hogy a kulturális dominancia is az askenázi zsidósáé.

A 19. század második felében a török birodalom szefárd zsidósága, az úgynevezett keleti szefárdok kultúrája egy gyors másodvirágzásra megy át, aminek a soá vet véget. Az 1860-as évektől kezdve a britek, a franciák és az olaszok elkezdik egy modern ismereteket oktató iskolarendszer kiépítését Észak-Afrikában, a török birodalom egykori és akkori területein. Először fiú-, majd lányiskolákat nyitnak elsősorban a helyi keresztény, de zsidó és muszlim diákok számára is. A francia zsidóság filantróp szervezete, az Alliance Israélite Universelle ennek mintájára kezdi meg a maga iskolarendszerének kialakítását fiúknak és lányoknak egyaránt. Az első Alliance-iskola 1863-ban Szalonikiben nyílik. A nyugati befolyás, amely immár iskolákon keresztül is terjed, elsősorban a modern iskoláztatásban érdekelt szefárd elitet éri el, de a nagyobb szefárd tömegeket is befolyásolja. A judeoespañol nyelv nyelvújításon megy keresztül, olasz és francia elemekkel gazdagodik, megjelennek a kortárs európai kultúra megnyilvánulásai a sajtó, az új irodalmi műfajok, a színház, a politikai irányzatok, és átalakul a szefárd életstílus is – az öltözködéstől, a lakások enteriőrjétől kezdve a névadásig. A 20. század harmincas éveig úgy tűnik, hogy a szefárd zsidó kultúra megújul, és újabb aranykor elé néz, azonban a soá lerombolta ezeket a reményeket. A legnagyobb veszteségeket a görög zsidóság szenvedte el – a szalonikii zsidóság nyolcvan százaléka a soá áldozatává válik –, de a boszniai, a szerbiai zsidóság is hatalmas veszteségeket szenved el. A háborút követő görög katonai diktatúra, a romániai, jugoszláviai, bulgáriai szocialista politika következtében még tovább gyengülnek ezek a közösségek, és napjainkban a szefárd zsidóság nagy része Izraelben, az Egyesült Államokban és Dél-Amerikában él, Európában pedig Franciaország és Törökország területén található nagyobb közösségek.

2. A szefárdok nyelve és kultúrája

Miként az előző fejezetben utaltam rá, a kiűzetés előtt három nyelv jellemezte a szefárdok nyelvhasználatát. A liturgia és a költészet nyelve a héber volt, a tudomány és a társadalmi elitiek közötti érintkezése az arab, a szélesebb tömegek között pedig a helyi arabizált neolatin nyelvváltozat, a mozarab is használatos volt. Lényeges megemlíteni, hogy a héber költészetben elfoglalt helye sok vitát kavart: bizonyos vallásos körök ellenezték, hogy a szent nyelvet a profán költészetben használják, sőt, néha a vallásos költészet is hasonlóan szigorú elbírálás alá esett. A korszak nagy költői között is voltak olyanok, akik vallásos okokból vívódtak azon, hogy lehet-e egyáltalán költészetet írni héberül. Időről időre a nyelvi purizmus hívei sokkal konkrétabb kifogásokat is felhoztak: az arab rímtechnika, versformák átvétele a héber nyelv grammatikáját is befolyásolta, amit nyelvrontásnak tartottak. Ettől függetlenül a héber nyelvű vallásos és világi költészet virágzott, számos fontos újítást adaptált, ami a későbbi évszázadok irodalmát is meghatározta, beleértve az irodalommal és a héber nyelv nem vallással kapcsolatos gondolkodását. Egyes szerzők esetében pedig a héber költészet magas szintű gyakorlása nemzeti büszkeség kérdése is volt, Jehuda Alcharizi (1165-1225), a makáma-költészet, azaz a verses próza kiemelkedő mestere Al-Hariri arab makámainak héber fordítása közben keveredett vitába arab költőtársával, aki úgy vélte, a héber nem eléggé kifinomult a makamaköltészetéhez. Alcharizi ezt cáfolta több tucat makámájának cizellált héber nyelvezetével.

A 15. század kezdetétől az arab uralom gyakorlatilag Granadára és környéke korlátozódott, ami a keresztény fennhatóság alatt élő zsidó közösségek nyelvhasználatát is nagyban befolyásolta. Az arab kulturális presztízse még megmarad, de rohamosan csökken, a mindennapi nyelvhasználatban pedig egyre inkább a neoromán nyelvváltozatok terjednek el. A kiűzetés idejére a zsidó lakosság a kasztíliai, az aragóniai, a katalán és a gallego hebraizált változatait beszéli, olyannyira, hogy a költészetben is gyakorlatilag eltűnik a héber. Az így megszülető, különböző nyelvváltozatokból lassan többé-kevésbé összezsugorodó, bár területileg mindig is eltéréseket mutató nyelv, amit judeoespañol vagy ladino nyelvnek hívunk, először még azt a nyelvhasználatot jelölte, amelynek révén a vallásban járatlan tömegek számára a Tórát magyarázták (ladinear – neoromán/neolatin nyelven magyarázni).

1492 után ez a nyelv aszerint változott, hogy az adott közösség hol telepedett le. A marokkói szefárdok nyelve, az úgynevezett haketia arab elemekkel gazdagodott, a 19. században francia és angol hatás érte, majd 1860 után gyakorlatilag rehispanizálódott. A keleti szefárdok nyelvét elsődlegesen török, és földrajzi

elhelyezkedéstől függően különböző balkáni nyelvek, az arab formálták, majd a 19. századtól kezdődően a francia és az olasz. Az irodalmi nyelvhasználat pontosan tükrözi ezeket a változásokat. Vallásos kultúraként elsődlegesen a vallásos-tudományos irodalmat, a szövegmagyarázatot kell megemlítenünk. Ennek két legnagyobb alkotása az úgynevezett *Ferrarai Biblia* és a *Meam Loez*. A Ferrarai Biblia 1553-ban jelent meg, az inkvizíció elől menekülő conversók egyik itáliai központjában. Szerzői, Abraham Usque és Yom Tob Attias elkészítették a keresztény változatot is, mindkettőt I. Ercole nagyherceg számára. A *Meam Loez* a legismertebb judeoespañol nyelvű Biblia-kommentár. A kifejezés a Bibliából ered (Zsolt. 114, 1, jelentése: „idegen néptől, idegen népből”), és egyfajta enciklopédiának tekinthetjük. A vallásban járatlanabb tömegek számára magyarázza a Bibliát, és forrásként felhasználja rabbinikus tekintélyek kommentárjait, talmudi magyarázatokat, a középkor zsidó filozófusainak munkáit, történeti krónikákat, folklórt, de nem zsidó forrásokat is, beleértve az *Ezeregyéjszaka meséit*, a kor tudományos kutatásainak eredményeit, az egyetemes történelem eseményeit. A munkát a jeruzsálemi gyökerű, konstantinápolyi Jakov ben Meir Juli rabbi kezdte el 1730-ban, és követői a 19. század végére fejezték be.

A 19. században nyugati hatásra megjelenik az újságírás, számos judeoespañol nyelvű lapot indítanak. Ezekben a folyóiratokban, újságokban rendszeresen közölnek irodalmi alkotásokat is, többek között regényeket folytatásban, a kor divatja szerint. A világirodalom legnagyobb regényeinek zanzásított vagy teljes fordítása is főleg ebben a formában jelenik meg, és ezek a fordítások a nyelvújításban is nagy szerepet játszanak. A 19. század végétől a holokausztig eredeti regények is megjelennek, de a hiányzó hagyomány és a soá miatt az önálló judeoespañol regény nem tudott kiforrni. Némileg jelentősebb a dráma szerepe, mivel a zsidó hagyomány számára a dráma, a színjáték nem ismeretlen fogalom. Túl azon, hogy minden liturgiának szigorú dramatikus elemei vannak, purimkor szokás konkrét commedia dell'arte szerű kis tréfás jeleneteket vagy Eszter történetének egyes részeit előadni. Nem ismeretlen a moralitásdráma, az iskoladráma fogalma sem, a szefárd világban az első ismert darabok a 17. századból maradtak fent. Ahogy fentebb utaltam rá, a 17-18. századi spanyol dráma nagyon népszerű volt a török birodalom egykori conversó elitjeinek körében is. A 19. században megjelenik az európai színház, számos amatőr társulat alakul, amelyek kezdetben a klasszikus drámairodalom fordításait mutatják be Shakespeare-től G.B. Shawig, illetve regényadaptációkat, de viszonylag hamar megjelennek az önálló alkotások is.

Ezek általában a Bibliából, az egyetemes és a szefárd zsidó történelemből, kortárs politikai eseményekből vették témáikat, de sok volt közöttük a nyugati eszméket terjesztő, propaganda célú darab is. A regénytől eltérően a szefárd dráma egy-két sikert fel tudott mutatni a soá előtt, néhányat nem zsidó szófiai, bukaresti társulatok is bemutattak.

A szefárd irodalom leggazdagabb területe a költészet (ezen belül a népköltészet) és a népmese. A nyilvánvalóan gazdag középkori hagyományoknak köszönhetően a modern európai műfajokat is a költészet tudja leggyorsabban adaptálni, és a soá előtt és azt követően is (így Izraelben, Görögországban, Törökországban, Franciaországban és Itáliában is) a lírikusok között találhatunk kiemelkedő szerzőket (Avner Perez, Rita Gabbay-Simantov, Clarisse Nicoidsky, Margalit Matitjahu). A költészet nyelve, miként említettem, néhány példát leszámítva a judeoespañol lesz. A kivételek között azonban meg kell említenünk két fontos nevet. A 17. században Damaszkuszban és Cfátban (akkor Szafed) élt kabbalista költő, Jisrael Nadzsara (1555-1628) jól ismerte az arab-török, olasz, spanyol és az újkörög folklórt, használta versformáikat, spanyol, török népdalok dallamaira írta verseit; a folklór nála fonódik össze először dokumentáltan a zsidó költészettel. Célja az volt, hogy egy zsidó dalirodalmat alakítson ki, és visszaédesgesse a héber költészethez és a vallási hagyományokhoz a kor világi, a héber költészettől eltávolodott, ellenben a világi-nyugati irodalomban jártas szefárdokat. Egyik legismertebb verse a יה רבון עולם – *Jah ribon olam; Isten, világ fejedelme* a világ minden zsidó közösségében a sabbati dalok között szerepel. A másik költő, Slomo HaLevi Alkabec (1505-1545) pedig az egyik legismertebb és a legnépszerűbb szombati dal, לכה דודי (*Lekha, dodi; Menj, kedvesem*) szerzője.

A judeoespañol nyelvű szefárd költészet három legfontosabb műfaja egyaránt a kiűzetés előtti időszakból származik, és még napjainkban is létezőnek tekinthető. A copla paraliturgikus, verses, vallásos és didaktikus jellegű ének, a legkevésbé folklorisztikus műfaj. Már a koraközépkori Spanyolországban is írtak coplákat, de az első ismert szöveg a 17. századból maradt ránk. Számos híres coplagyűjtemény létezik, a leghíresebb copla-költők az ünnepekhez, a legfontosabb bibliai történetekhez írtak coplákat, a 19. században a műfajra a modern nyugati líra is hatást gyakorolt. Jellegéből adódóan a copla szorosan kapcsolódik a zsinagógai liturgiához, és így értelemszerűen a modern korig kizárólag férfiak művelték. Ezzel szemben a románc, amely szinte teljes egészében a népköltészethez tartozik, főleg női műfajnak számít, a zsidó élet, hagyomány liturgián kívüli eseményeihez kapcsolódik: gyerekszülés, esküvő,

halál, ünnepek otthoni színtere, zsidó és nem zsidó történelem. A 16. században már léteztek nyomtatott románkiadások, az ezekben található szövegek zöme még a kiűzetés előtről származik, témájuk általában az ibériai történelem nagy eseményeihez kapcsolódik, szereplői arab, keresztény és zsidó hősök, személyiségek. Ezek a szövegek, illetve későbbi változataik jelentős forrásként szolgálnak a spanyol románcok kutatóinak, mivel számos, azóta elveszett vagy töredékesen fennmaradt spanyol románc szövegének rekonstruálást segítik elő. A 19. századig a kortárs zsidó történelem a románcok fő témája, majd a Spanyolországgal újraéledő kapcsolatoknak köszönhetően a modern spanyol történelem is megjelenik. A románcok helyét a zsidó életben főleg az asszociáció határozta meg: a tragikus halált elmesélő románcok a gyász, a szerelmes románcok az esküvő alkalmából játszottak szerepet, függetlenül attól, hogy a szövegnek volt-e bármilyen zsidó vonatkozása. A harmadik műfaj, a cancionero részben folklór, részben műköltészet, és a szefárd költészet legnagyobb műfaját jelenti. Minden témát felölelhet, a vallásos témától a szerelmen át a politikai dalokig vagy éppen sportegyesületek indulóiig.

Érdemes néhány szót ejteni a szefárd népmesékről, amelyek a szefárd kultúra, és általában a zsidó folklór legjobban feltárt területét képviselik. Rendkívül gazdag műfajról van szó, amit a kiűzetés előtti szépirodalom, a Biblia és a Talmud mellett az arab, török, balkáni mesék is formáltak. Legismertebb típusuk az úgynevezett Djoha-mesék. Djoha a Naszredin Hodzsa-mesék főszereplőjének zsidó „ikertestvére”, aki vagy a falu bolondja, vagy bölcs, furfangos, a székely góbéra emlékeztető figura. Az általában rövid, anekdotaszerű, csattanóval vagy bölcsességgel végződő mesék a mai napig újabb történetekkel gazdagodnak. A Djoha-mesék kutatásában és összegyűjtésében a milánói születésű izraeli kutató Matilda Koen-Sarrano végezte a legnagyobb munkát több ezer mese összegyűjtésével.

3. Nyelv és identitás a szefárd zsidóknál – a kultúra transzformációi

Az első két fejezetben felvázolt történelmi és kulturális háttér alapján a szefárd zsidó identitás fejlődését négy fő pontban határozhatjuk meg. Mind a négy csomópont esetében elmondható, hogy a nyelvhasználat, az identitás és a kultúra szoros egységet alkot, kölcsönösen hat egymásra és formálja a másik két komponenst. Két dolog azonban konstans marad: a Szeфарadhoz fűződő viszony és a zsidó hagyomány, vallás megőrzése.

A tanulmány elején említett szefárd öngenealógia egy erőteljes arisztokratikus öntudatot fogalmaz meg, aminek alapja a Szeфарadhoz és a jeruzsálemi elithez fűződő különleges kapcsolat. A kiűzetés előtti korszak első felében,

a 8-14. században lejátszódó asszimiláció az arab kultúrához, az azonosulás a presztízskultúrával néha meggyengítette a Jeruzsálemhez fűződő szálakat, de nem a zsidósághoz fűződő kapcsolatot. Az elit valószínűleg ennek a presztízskultúrának és vívmányainak bővületében élt, de Jehuda Halevi határozott szembefordulása ezzel az asszimilációs stratégiával, és a jelző nélküli zsidóság választása (nem andalúziai zsidó, csak zsidó) azt mutatja, hogy ez az attitűd képlékeny volt, és az elit, valamint a Halevi által képviselt két szélsőség (andalúziai zsidó kontra zsidó) között alighanem ott voltak a Szeфарadhoz és Jeruzsálemhez egyaránt ragaszkodó, és az arab kultúrához is lazábban kötődő tömegek. Hogy nem annyira az arab kultúra, hanem sokkal inkább Szeфарad mítosza (és a mindennapok egzisztenciája) volt a döntő a szefárdok számára, azt az is bizonyítja, hogy a kiűzetés idejére már a neorómán, és az abból kialakuló nyelvváltozat vált a mindennapok nyelvévé, és a kiűzetés utáni irodalom fő műfajai már ismertek voltak a szefárd kultúrában, és judeoespañol nyelven szólaltak meg.

Ezt az első csomópontot tehát egyfajta spirituális-vallásos kötődés jellemzi, ez magyarázza a nyelvi és kulturális transzformáció gyors változását. Szeфарad a fontos, az a kultúra, ami akkor Szeфарadot jellemzi. A kiűzetési dekrétum választás elé állítja a szefárd zsidókat: vagy megkeresztelkednek, vagy ott kell hagyniuk az egységesült királyság területét. Nincsenek arról forrásaink, hogy pontosan hányan döntöttek a maradás, és a távozás mellett, de a következmények ismeretében a zsidó lakosság jókora része választotta a maradást, miként jókora része a száműzetést. A maradók egy része valószínűleg titokban próbálta zsidó identitását megtartani, miközben ragaszkodtak Szeфарadhoz, ezt bizonyítják az inkvizíció elől menekülő, és vallásukra visszatérő conversók történetei, míg a menekülők noha elsődlegesen zsidóságukat választották, magukkal vitték házuk kulcsait, mintegy ténylegesen és jelképesen is kifejezve kötődésüket Szeфарadhoz. A 14-16. században a conversó-hullámok idején megjelenik egy bizonyos spanyol-portugál identitás csírája, miként ezt a konstantinápolyi, szalonikii szefárd udvarok madridi és lisszaboni világát, szokásait leképező életforma is bizonyítja. Ebben az esetben egyértelműen a spanyol-portugál életforma iránti nosztalgiáról van inkább szó, semmi esetre sem az arab múlt iránti nosztalgiáról, mivel a conversók számára akkor ez az előző volt egyenlő Szeфарaddal. A Sabbatai Cvi-féle álmessiai mozgalom bukása és a török birodalom válsága krízist okozott a szefárd zsidó identitásban és kultúrában. A folklór, az irodalom és a dalirodalom emlékei azt bizonyítják, hogy a megőrzött, és gyakran bemerevedő formák görcsös, nosz-

taligikus vágyat fejeznek ki Szeferad, az aranykor iránt. A spirituális-vallásos viszonyulást ezen a ponton felváltja a nosztalgia érzése. Különböző anekdoták tudósítanak arról, hogy a „espanyol” fogalma hogyan vált egyenlővé a „spanyol zsidó” fogalmával a szefárdok számára, akiknek minden kapcsolatuk megszakadt Spanyolországgal. Az egyikben egy keleti szefárd egy spanyolul beszélő szerzetes láttán így kiált fel: „¡un cura judío!” (“Egy zsidó [katolikus] pap!”), a másik anekdota főszereplője, egy tekintélyes szaloniki család nagymamája megütközve fogadta, amikor veje azzal utasította el unokája spanyol udvarlóját, hogy az keresztény: “¡Pero, cómo ha de ser Jaime cristiano..., si habla español!” („Hogy lenne Jaime keresztény... hisz spanyolul beszél!”).¹⁵

A harmadik nagy és immár látványos változást a 19. században európai hatásként a modern európai nemzetfogalom megjelenése jelenti. Miként Európában elterjedt a magyar, német, francia nemzetiségű zsidó fogalma, úgy a szefárdok között is sokan spanyol nemzetiségű zsidóként határozzák meg magukat. Ez a folyamat 1860-ban veszi kezdetét, amikor II. Izabella marokkói hadjárata következtében a marokkói szefárdok és a spanyolok között újraélednek a kapcsolatok. De a legnagyobb lendületet a kapcsolatoknak, és ezen keresztül az új identitás terjedésének 1903-ban dr. Ángel Pulido (1852-1932) tevékenysége adja meg. Pulido, a közismert spanyol orvos, természettudós, filológus és nyelvész, a spanyol parlament, a Cortez tagja, egy Budapest és Bécs közötti hajóúton megismeri Enrique Bejaranót a bukaresti szefárd iskola igazgatóját. A nyelvész Pulido fülét az archaikus spanyol beszéd üti meg, és ez a találkozás lesz kezdete Pulido kampányának. A szefárdokat „españoles sin patria” (haza nélküli spanyoloknak) tekinti, és szefárdokról írt könyvei nagy sikert aratnak Spanyolországban és a szefárd zsidóság körében. A kampány fő célját, a szefárdok repatriálását sokan támogatják spanyol részről, mint például Miguel de Unamuno, míg mások elvetették a rehispanizációt. A szefárdok közül sokan cionista meggyőződésből vagy a kiűzetés emléke miatt utasították el Pulido célját, míg spanyol részről a katolikus egyház felől érkezett tiltakozás. A kampány azonban sikert aratott, a spanyol kormányok védnökséget vállaltak a szefárd közösségek felett – ami különösen a második világháborúban és főleg a Balkánon jelentett menekülést a soá idején –, és többször könnyítettek az állampolgárság megszerzésének feltételein (legutoljára 2013-ban). XII. Alfonzról elnevezett fiú- és lányiskolák alakultak a szefárd világban, a balkáni országok egyetemén spanyol tanszékeket alapítottak, a madridi egyetemen

¹⁵ Néhány évvel később ez a nagymama családi szegyenként élte meg, hogy a lány egy askenázihoz, egy *németh*hez ment feleségül.

judaisztikai fakultás kezdte meg munkáját, és megnyílt a már említett *Archivo Menéndez Pidal*, amelynek névadója Don Ramón Menéndez Pidal 1896 és 1956 között több mint kétezer szöveget és dallamlejegyzést gyűjtött. A szefárdok széles körében talált fogadókészségre a modern nemzeti identitást jelképező „haza nélküli spanyolok” fogalma, így új elemként jelenik meg a szefárd identitás alakulásának történetében a nemzeti azonosulás. Pulido egyik könyvében hosszan idéz különböző szefárd személyiségek hozzá intézett leveleiből, amely levelekben a romantikus pátosz, az érzelmileg túlfűtött nyelvezet beszédesen ad számot ennek a nemzettudatnak a megjelenéséről. Isaac Alcheh y Saporta így ír: „Españoles fuimos, españoles somos y españoles seremos” (spanyolok voltunk, spanyolok vagyunk és spanyolok leszünk).¹⁶ Isaac David Bally 1904. február 2-án kelt levelében így fogalmaz:

[los judíos] semejante a los cautivos de Babilonia, exclaman inda hoy: „Olvidese mi derecha si te olvidare, o dulce y querida España; apéguseme la lengua à mi paladar si no me recordare de ti en la cumbre de mis alegrías.

[A szefárd zsidók] hasonlatosan Babilon foglyaihoz, a mai napig kiáltják: „Száradjon le jobbom, ha elfelednélek, ó édes és szeretett Spanyolország, tapadjon nyelvem a szájpadrásomhoz, ha nem idézlek emlékezetembe legnagyobb örömömben.”¹⁷

Az említett Enrique Bejarano pedig ezt írja:

¡Cosa maravillosa y muy extraordinaria! Entre las eligias geniales y las Jeremidas recitadas con lloro, en día de duelo judío (9 del mes de Abril¹⁸) donde se lamenta la distrucción de Jerusalem, se halla una [...] que se compuesta en hebreo y castellano, y [...] Lo que en breve significa: el triste recuerdo del exilo de las ciudades Sevilla, Castilla, etc., esconsiderado como aquel de Jerusalem; confesando, en mismo tempo, que han sido por orden de Dios. [...] los judíos españoles conservan el amor por la cuna de sus ancianos, quienes hacían entonces la gloria del judaismo. [...] considerando la pérdida de la dulce y cara España en los mismos términos que la de Jerusalén: un castigo del dios omnipotente y justiciero.

¹⁶ Diaz-Mas, *Los Sefardíes – Historia, Lengua y Cultura*, p. 211.

¹⁷ Pulido, dr. Ángel (1992), *Los israelitas españoles y el idioma castellano*. Riopiedras: Barcelona, p. 144.

¹⁸ Valószínűleg a zárójeles megjegyzést beiktató Pulido tévedésről van szó, az Av hó kilencedikei gyászünnepe általában augusztusra esik.

Csodálatos és különleges dolog! A zsidó gyásznapon, tisa beAv-kor, amikor Jeruzsálem lerombolását siratják, a könnyezve recitált jellegzetes elégiák és jeremiádák között, található egy [...], amely héberül és nem kasztíliai nyelven íródott, és amelyet érdekességként itt hozok [...]. Röviden azt jelenti: a Sevilából, Kasztíliából stb. történt szomorú száműzetés emléke olyannak tekintendő, mint a jeruzsálemi, elismerve ugyanakkor, hogy Isten rendelkezése történt. [...] a spanyol zsidók megőrizték szeretetüket őseik bölcsője iránt, akik akkor megteremtették a judaizmus dicsőségét. [...] Az édes és drága Spanyolország elvesztésére ugyanazon fogalmak értelmében tekintettek, mint Jeruzsálem elvesztésére: a mindenható és igazságos Isten büntetéseként.¹⁹

Az irodalomban és a kultúrában ezt az azonosulást az új spanyol románcok, spanyol témák megjelenése képviseli a legszemléletesebben.

A 20. század második felében a Spanyolországon kívül élő szefárd közösségek immár nem azért küzdenek, hogy Spanyolország befogadja őket, elismerve történelmi jogukat a spanyol nemzeti és zsidó vallási identitás egyidejű megélésére, hanem azért, hogy a spanyol rehispanizációs kísérletek bizonyos következményeiként ne tűnjön el végleg a judeoespañol nyelv és a szefárd identitás. A „bizonyos következmények” a spanyol tudományos élet attitűdjéből fakadnak, a spanyol tudósok nagy része ugyanis a végsőkéig viszi a „haza nélküli spanyolok” ideáját, és a szefárd kultúrát, a nyelvet történelmi jelenségként kezeli, amely visszaolvadva a spanyol kultúrába okafogyottá vált. A nyelvet egyértelműen a spanyol nyelv leágazásának tekintik, az átírássra spanyol ortográfiát használnak, és a nyelv revitalizálása iránt nem érdeklődnek. Azok a szefárdok, akinek anyanyelve vagy legalább egyik anyanyelve a judeoespañol, ragaszkodnak identitásukhoz és nyelvükhöz, magukra nem spanyol nemzetiségű, hanem spanyol kultúrájú zsidóként tekintenek. Ezek az Izraelben, Törökországban, Franciaországban és az Egyesült Államokban élő szefárdok komoly lépéseket tesznek kultúrájuk és nyelvük fenntartására olyan folyóiratokon keresztül, mint a jeruzsálemi *Akí Yerushalaim* vagy az isztambuli *Salom*, rádióállomásokat, internetes oldalakat üzemeltetve, nyelvtanfolyamokat indítva fejezik ki kulturális-történeti azonosulásukat.

A szefárd zsidó kultúra transzformációi pontos látéletei az identitás változásainak, miközben a kultúra is formálja az identitást és a nyelvhasználatot. A Szeфарadhoz fűződő viszony és a zsidóság megőrzésének szándéka több formában is megjelent az elmúlt évszázadokban, hol vallásos-spirituális, hol nosztalgikus érzésekkel, majd a nemzeti identitás ideológiája által alakítva.

¹⁹ Pulido, dr. Ángel (1992), *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, pp. 40–41.

Az utóbbi évtizedekben a Spanyolországban élő szefárdok visszatértek gyökereikhez, immár nemzeti keretek között, hasonlóan a közép-európai zsidósághoz, míg a Szeфарadhoz mint földrajzi entitáshoz fűződő viszonyt a nem Spanyolországban élő szefárdok számára a spanyol kultúra, és annak sajátosan szefárd változata iránti viszonyulás váltotta fel, egy új, a történelemben először nem a Szeфарadot hangsúlyozó önazonosságként.

4. Bibliográfia

Művek, antológiák

- Armistead, Samuel G.; Silverman; Joseph H. (1971) *The Judeo-Spanish ballad chapbooks of Jacob Joná*. University of California Press, Berkeley: Los Angeles, London
- Armistead, Samuel G.; Silverman; Joseph H., Katz, Israel J. (2005), *Folk Literature of the Sephardic Jews Volume 5. – Judeoespañol Ballads from Oral Tradition*. Juan de la Cuesta: Newark. Delaware
- Attali, Jacques (2007), *Megvilágosultak*. Európa: Budapest
- Attias, Moshe (1961), *Romancero sefaradi. Romanzas y cantes populares en judeo-español*.
- Instituto Zewi, Universidad Hebrea, Edición Kyriat-Sefer: Jerusalem
- Babits, Antal (szerk.), (1993), *A drágakő*. Logos: Budapest
- Bunis, David M. (1999), *Voices from Jewish Salonika (Kolot MeSzaloniké HaJehudit)* Misgav Yerushalayim / The National Authority for Ladino Culture / The Ets Ahaim Foundation of Thessaloniki, Jerusalem-Thessaloniki
- Clément, Catherine (1996), *Az úrnő*. Európa: Budapest
- Feuchtwanger, Lion (1996), *A toledói zsidó nő*. Szukits: Szeged
- Franzen, Cola (trans.), (1989) *Poems of Arab Andalusia*. Cit Light Books: San Francisco.
- Gordon, Noah (2004) *A zaragozai orvos*. Európa: Budapest
- Graves, Lucia (2007), *A rabbi, a feleség és a szeretője*. Ulpius-ház: Budapest
- Ibn 'Ezra, Moše (1985), *Kitab Al-Muhadara wal Mudakara*. Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto de Filología: Madrid
- Kámuran, Solaz (2006), *Eszter Kira*. Partvonal: Budapest
- Koen-Sarano, Matilda (1986), *Kuentos del Folklor de Famiya Djudeo-espanyola*. Kana: Jerusalem
- Pascual Recuero, Pascual (1996), *Antología de cuentos sefardíes*. Riopiedras: Barcelona
- Romero, Elena (1988) *Coplas sefardies – Primera Selección*. Ediciones El Almendro: Córdoba

- Treves-Alcalay, Liliana (2006), *Canti de corte e di judería*, La Giuntina: Firenze
- Treves Alcalay, Liliana (1997), *Canti della diaspora – raccolti, tradotti e interpretati Vol. 3*. La Giuntina: Firenze
- Treves-Alcalay, Liliana (1992), *Sefarad – Cinquecento anni di storia, musica e tradizioni degli ebrei spagnoli*, La Giuntina: Firenze
- Treves-Alcalay, Liliana (2000), *Melodie di un esilio*. La Giuntina: Firenze
- Végházi, István dr. (2009), *Tanulságos mesék és példázatok*. Makkabi: Budapest

Összefoglaló történeti munkák

- Anderle, Ádám (szerk.) (2004), *Zsidóság a hispán világban*. SZTE: Szeged
- Baer, Alejandro (2008). *Visados para la libertad. Visas for Freedom*. Catálogo. Casa Sefarad-Israel: Madrid
- Baer, Yitzhak (19992), *A History of the Jews in Christian Spain 1-2*. The Jewish Publication Society: Philadelphia-Jerusalem
- Benbassa, Esther-Rodrigue, Aron (2003), *A szefárd zsidók története*. Osiris: Budapest
- Ben-Sasson (1999) *A History of the Jewish People*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts (magyarul: Ettinger, Slomo (2002), *A zsidó nép története: a modern kor: a 17. századtól*. Osiris: Budapest – NB: csak a Ben-Sasson második része)
- Berliner, Abraham (2001), *Storia degli ebrei di Roma*. Saggi Bompani: Milano
- Birnbaum, Marianna D (2008). *Garcia Mendes hosszú útja*. L'Harmattan: Budapest
- Cortázar, Garcia de – Vesga, González (2001) *Spanyolország története*. Osiris Kiadó: Budapest
- Dimont, Max I. (2004), *The Jews and History*. Penguin Books: London-New York
- Diaz-Mas, Paloma (1997), *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Riopiedras: Barcelona
- Dubnov, Simon (1991), *A zsidóság története*. Gondolat Könyvkiadó – Bethlen Gábor Könyvkiadó: Sopron

- Fenton, Paul B., Littman, David G. (2010), *Lexil au Maghreb – La condition juive sous l’Islam 1148-1912*, PUPS: Paris
- Fletcher, Richard (2001), *Moorish Spain*. Phoenix: London
- Gitlitz, David M. (1996), *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Jewish Publication Society of America
- Hoffman, Adina; Cole, Peter (2011), *Sacred Trash – The Lost and Found World of the Cairo Geniza*. Schocken: New York
- Lewis, Bernard (1984), *The Jews of Islam*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey
- Lisbona, José Antonio *Retorno a Sefarad* Riopiedras, Barcelona, 1993
- Malka, Victor (1986), *Les juifs sépharades*, Presses Universitaires de France: Paris
- Mazower, Mark (2004), *Salonica – City of the Ghosts – Christians, Muslims and Jews 1430-1950*. Harper
- Milano, Attilio (1963), *Storia degli ebrei in Italia*. Giulio Einaudi: Torino
- Netanyahu, Benzion (1998), *Don Isaac Abravanel – Statesman & Philosopher*. Cornell University Press: Ithaca and London
- Netanyahu, Benzion (1996), *The Marranos of Spain from later XIVth to the late XVIth*, American Academy for Jewish Research: New York
- Peremiczky, Szilvia (2006) „Los israelitas españoles (?) – A szefárdok egy története”, in: <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/>
- Pulido, dr. Ángel (1992) *Los israelitas españoles y el idioma castellano*. Riopiedras: Barcelona
- Roth, Cecil (1943) *Zsidó középkor*. Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége: Budapest
- Roth, Cecil (1932), *A History of the Marranos*. Jewish Publication Society of America;
- Roth, Norman (2002), *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. University of Wisconsin Press
- Roth, Cecil (1948, reprint: 2009), *Doña Gracia of the House of Nasi*. JPS: Philadelphia.
- Roth, Cecil (1948, reprint: 1992), *The Duke of Naxos of the House of Nasi*. JPS: Philadelphia

- Schweitzer, József (1992), *Szefárdok Magyarországon* MTA Judaisztikai Kutatócsoport, 7. szám
- Tibi, Bassam (1999), *Keresztes háború és dzsihád – Az iszlám és a keresztény világ*, Corvina: Budapest
- Yeor, Bat (2003), *Islam and Dhimmitude*. Madison-Teaneck: Lancaster

Irodalomtörténet, összefoglaló munkák, folklór

- Benke, László (2006), „Cum gratia et privilegio: a converso diaszpóra irodalma a ferrarai iblia tükrében”, in: <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt>
- Boer, den Harm (1996) *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá, instituto internacional de Estudios sefardíes y Andalusíes – Universidad de Alcalá: Alcalá
- Decter, Jonathan P. (2007), *Iberian Jewish Literature. Between al-Andalus and Christian Europe*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.
- Decter, Jonathan P. (2004), „A Myrtle in the Forest: Landscape and Nostalgia in Andalusian Hebrew Poetry”, in: *Prooftexts*, Volume 24, Number 2, Spring 2004, pp. 135-66
- Hassán, Iacob M., Benito Izquierdo, Ricardo (2001), *Judíos en la literatura española*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: Madrid
- Hitchcock, Richard (1980), „The 'Kharjas' as Early Romance Lyrics: A Review”. In: *The Modern Language Review*, Vol. 75, No. 3, pp. 482-91
- Kecskeméti, Ármán (1994), *A zsidó irodalom története 1-2*. Bethlen Gábor Könyvkiadó: Sopron
- Koen-Sarano, Matilda (é.n), 'Adio kerida Julie', in: www.orbilat.com/languages/spanish-Ladino/Society_and_Culture/Adio_kerida-Julie.html
- Ladányi-Turóczy, Csilla (2002), „Női hang a szefárd irodalomban” in: *Szombat*, 2002/8
- Ladányi-Turóczy, Csilla (2000), „Szfárd illetve converso-irodalom a XVI. században”, in: <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt>, 14. szám
- Menoçal, Maria (ed.), (2006), *The Literature of Al-Andalus*. Cambridge University Press

- Peremiczky, Szilvia (2006) „Korok és kultúrák metszéspontja – a szefárd zsidó folklór műfajai”, in: <http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/>
- Peremiczky, Szilvia (2012), *Jeruzsálem a zsidó irodalomban*, Budapest: Gondolat, pp. 97-170
- Scheindlin, Raymond P. (2006), Moses ibn Ezra, in: Menoçal, Maria (ed.), (2006), *The Literature of Al-Andalus*. Cambridge University Press, pp. 252-65

Nyelvészet (nyelvkönyvek, szótárak, nyelvtudomány)

- Attias, Jean-Christophe; Benbassa, Esther (2003). *A zsidó kultúra lexikona*. Balassi-Larouse: Budapest
- Argenter, Joan. A (2001), „Code-switching and dialogism: Verbal practices among Catalan Jews in the Middle Ages”, in: *Language in society*, pp. 377-402
- Attias, Jean-Christophe; Benbassa, Esther (2003). *A zsidó kultúra lexikona*. Balassi-Larouse: Budapest (NB: kritikával olvasandó)
- Attias, Jean-Christophe; Benbassa, Esther (2008), *Izrael – Föld és szentség*. Attraktor: Máriabesnyő-Gödöllő
- Czöndör, Klára (2004), *A szefárd zsidók nyelve a történelem tükrében*. JPTE: Pécs (doktori disszertáció, kézirat)
- Gattegno, Erella –Rafael, dr. Shmuel, *Primeros pasos en judeo-español* Universitat Bar-Ilan, Ramat-
- Gan (NB: A hagyományos Rási-betűs írást követi.)
- Hernandez Gonzales, Carmen (2001) „Un viaje por Sefarad: La fortuna del judeoespañol” in: *Anuario del Instituto Cervantes – El español en el mundo*
- Koén-Sarano, Matilda (2009), *Dikcionario Ladino-ebreo/ebreo-ladino*. Kaza Editora S. Zack: Yerushaláyim
- Lowenstein, Steven M. (2000), *The Jewish Cultural Tapestry*. Oxford University Press: Oxford-New York
- Markova, Alla (2008), *Begginer's Ladino*. Hippocrene Books: New York

Pascual Recuero, Pascual (1977), *Diccionario básico ladino-español* Riopiedras, Barcelona

Passy, Albert Morris (1999) *Sephardic Folk Dictionary – English to Ladino* Edited and corrected by Beno Eskenazi, Montreal Canada, (IV. Edition)

Varol, Marie-Christine (1998) *Manuel de Judéo-Espagnol – langue et culture* Langue Mondes – L'Asiathèque

Néhány honlap

(NB: Néhány közülük nem tudományos igényű, inkább csak érdekessége miatt szerepel a listán.),

www.sephardim.com

www.onelist.com/subscribe.cgi/Apellidos-Sefarditas

www.sefarad.org

www.sephardichouse.org/komunita.html

www.sephardicconnect.com

<http://ladinokomunita.tripod.com/muestralingua>

www.shalomsefarad.com

www.jewishglobe.com/Morocco

<http://www.seforimonline.org/>

<http://inicia.es/de/ladino/>

<http://www.sephardicstudies.org/>

<http://www.orbilat.com/Languages/Spanish-Ladino/index.html>

<http://www.jewishworldreview.com/0798/ladino1.asp>

<http://www.aki-yerushalayim.co.il/>

<http://www.legadosefardi.net/ladino.htm>

<http://www.savethemusic.com/ladino/index.html>

<http://www.cryptojews.com/>

www.kulanu.org

<http://www.ladino-biu.com/SiteFiles/1/15/6441.asp>

<http://www.americansephardifederation.org/>

Szarvas Melinda

AZ ELNEVEZÉS KÖTELEZ(Ő)

(A vajdasági irodalom meghatározhatóságáról)

Magyar tudományos munkákban általánossá vált a határon túli irodalmak közös jellemzése. Ugyanakkor ezek a kultúrák és irodalmak saját történettel és kontextussal rendelkeznek. Ezek figyelembevételével egyértelművé válik, hogy ezen régiók irodalmában alig akad közös jellemző. A magyar irodalomtörténetek határon túli irodalommal foglalkozó fejezeteit időszerű újra-gondolni. A vajdasági irodalom kulturális kontextusát vizsgálva egyértelmű, hogy az nem csak a magyar kultúrához tartozik. Vajdaság jelenleg is Szerbia többnemzetiségű térsége. Ez alapján az itt születő irodalom is egy többnyelvű kulturális közegehez tartozik. Onnan kiemelve a magyar kultúrához a nyelv által szorosabban kötődő irodalmat, annak megnevezésében a nyelvet érdemes hangsúlyozni. Vagyis az eddigi megnevezés helyett (mely vajdasági magyar irodalom), talán indokoltabb lenne magyar vajdasági irodalomról beszélni. A többnyelvű kulturális közeg az itt születő magyar nyelvű művek recepciójának különbözőségében is megjelenik. Noha egynyelvű recepcióról beszélünk (vagyis az említett különbözőség nem a magyar és az esetleges szerb recepcióra utalna), a magyarországi és a vajdasági magyar recepció alapvető szempontokban különbözik. Ezek pontos feltérképezése egyrészt az itteni művek recepcióját teheti teljessé, másrészt pedig megkérdőjeleződnek, de legalábbis árnyalódhatnak a magyar irodalom és kultúra egységességére vonatkozó elképzelések.

Melinda Szarvas

THE APPELLATION IS OBLIGATORY, AND THE NAME SAYS IT ALL

In Hungarian scientific works it became general to jointly characterize the cross-border literatures. However, these literatures and cultures have their own history and context. With this background, it is clear that there are hardly any common characteristics in the literature of these regions. It is timely to review those chapters of the Hungarian literary histories which are about the cross-border literatures. Examining the cultural context of the literature of Vojvodina, it is unequivocal, that this literature doesn't belong only to the Hungarian culture. Vojvodina is a multi-ethnic region in Serbia. So it is acceptable, that this local literature belongs also to a multilingual cultural milieu. If we would like to highlight the literature which is more closely related to the Hungarian culture, it would be worthwhile to highlight the language in the labelling of this literature. In other words, instead of the previous name (which is „Hungarian literature of Vojvodina”), perhaps it would be more appropriate to talk about „literature of Vojvodina in Hungarian”. The multilingual cultural context appears in the reception of the works in Hungarian which are published here. While we are talking about a monolingual reception, (i.e., the difference is not between the Hungarian and the Serbian reception), the reception in Hungary and in Vojvodina is different in fundamental aspect. This research can undermine the old ascertainment: is the Hungarian literature and culture really unified?

Szarvas Melinda

AZ ELNEVEZÉS KÖTELEZ(Ő)

(A vajdasági irodalom meghatározhatóságáról)

Az első világháborút lezáró szerződések értelmében Magyarországtól elcsatolt területek kulturális meghatározása állandó és kikerülhetetlen feladata a velük foglalkozni vágyóknak. Az olyan alapvető kérdések *regisztrálása*, mint amilyen a vizsgált térség megnevezése is, szinte állandó rovatát képezi egy-egy munkának, s ez némiképp reménytelennek mutatja azt az igényt, hogy teljes, s főként időtálló leírás szülessen egy-egy kulturális régióról. Az elnevezések pontosítására ugyanakkor alig vállalkoznak, inkább csak a régóta használatban lévő fogalmak elavultságát szokás kárhoznati. Az egy-egy régióra vonatkozó alapvető fogalmak újraértelmezése kétségtelenül időszerű feladat, s az is világos, hogy ez a munka szükségszerűen együtt jár egy új szempontrendszer kialakításával is. „Az eddig érvényes (»begyökeresedett«) fogalmak tisztázása a bírálat eszközeivel egy új kritikai fogalomtár és szótár kialakításához vezethet.”¹ Az elcsatolt területek magyar kultúrájára fókuszáló eddigi munkák sok esetben általános megállapításokra törekedtek, holott már a megnevezés is térségenként eltérő körülmények figyelembe vételével végezhető csak el. Az olyan régóta használt fogalmak esetében, mint amilyen a *határon túli*, vagy a *kisebbségi* irodalom, áll-problémának és szórszálhasogatásnak tűnhet a kiemelt jelzők érvényességének vizsgálata, holott az ezekhez a térségekhez fűződő lehetséges viszonyt tekintve egyáltalán nem mellékes, milyen nézőpont rögzül már a megnevezésekben is. A név határozza és mutatja meg elsőként a névadó és az elnevezett közti viszonyt. Vagyis nemcsak a név, de az elnevezés is kötelező(ő).

A Szegedy-Maszák Mihály szerkesztette *A magyar irodalom történetei* harmadik kötetében olvasható Jeney Éva a transzszilvanizmust középpontba állító dolgozata, melyben az Erdélyben működő irodalom megnevezéseit vizsgálva a szerző a következőt írta: „Itt van mindjárt a *határon túli irodalom* nem túl szerencsés fogalma, amely akár innen, akár onnan, eleve magában rejtli a szemlélet

¹ Bányaí János, *Mit viszünk magunkkal?* (Újvidék: Forum Kiadó, 2000), 17.

honnanját, túl azon, hogy azt társítja: kívül valamin, valamely központhoz viszonyítva.”² A *határon túli* megnevezéssel kapcsolatban gyakoriak a kifogások, s leginkább az jelenik meg, amit Jeney is megfogalmazott: határon túli, na de melyik irodalom honnan nézve az? Magyarán, míg pl. az általam majd közelebbről vizsgált vajdasági irodalmat Magyarországról nevezik határon túlinak, addig a Vajdaságból nézve a magyarországi lehetne az. *Lehetne* csupán, elvégre a *határon túli* jelző még a Vajdaságban is a Magyarországtól elcsatolt területekre vonatkozik, vagyis vajdasági vizsgálódásokban nem fordul elő következetesen a magyarországi kultúrára vonatkoztatva a *határon túli* jelző. Ez a kétoldalúság tehát csak nyelvi lehetőség, amely a használat során mégsem érvényesül. Ugyanakkor a Jeney által is említett kifogásokat érdemes továbbgondolni.

Az irodalomtörténésznek abban tökéletesen igaza van, hogy ez a megnevezés „eleve magában rejt a szemlélet honnanját”, ám ez nem feltétlenül a jelző problematikusságára, sokkal inkább a megnevezés feladatának összetettségére mutat. Vagyis én magyarországi vizsgálódóként nem is nevezhetném meg másképp pl. a vajdasági irodalmat, mint határon túliként. Ugyanakkor egy vajdasági elemző természetes módon lokalizálja más szempontból saját irodalmi közegét. Végiggondolva ezt a felszínesen sokat kritizált, ám soha le nem cserélt *határon túli* megnevezést, világossá válik, hogy jó eséllyel nem is létezik olyan a vizsgált irodalom hely(zet)ére vonatkozó meghatározás, amivel egy magyarországi, és egy vajdasági kutató egyforma mértékben azonosulni tudna.

Nemcsak a térség megnevezésében tükröződik szemléletbeli különbség a magyarországi és a vajdasági közelítésekben, de az eltérő kulturális közegekben egy-egy művet vagy szerzőt is más szempontok alapján ítélnék meg. Egy határon túli mű vagy szerző egynyelvű, magyar recepciójának teljességéhez mindkét térség megállapításait figyelembe kell(ene) venni. A nézőpont, vagy, ahogy Jeney fogalmazott: a *szemlélet* differenciáltságának a megtartása pedig nem csak a közvetlen helyi tapasztalatokkal nem rendelkező magyarországi kutatásokat legitimálja, és azok eredményeit hitelesíti. Vagyis csak részben tudok egyetérteni Szegedy-Maszák Mihály azon megállapításával, miszerint pl. „Szilágyi István, Végel László vagy Grendel Lajos műveinek megítélésében a magyarországi irodalmár illetékessége némileg korlátozott, hiszen e művek nem csak a magyar nyelvű kultúra rendszeréhez tartoznak.”³ Szegedy-Maszák mintha ezzel kicsit fel is mentené a magyarországi irodalmárokat, s a határon

² Jeney Éva, *Maorik és transzilvánok: 1937: Jelszó és mítoszvita*, in *A magyar irodalom története* III., ed. Szegedy-Maszák Mihály (Budapest: Gondolat Kiadó, 2007), 352.

³ Szegedy-Maszák Mihály, „Minta a szönyegen”: *A műértelmezés esélyei* (Budapest: Balassi Kiadó, 1995), 13.

túli művek megítélését a határon túli irodalmárok feladatai közé sorolná. Fekete J. Józsefet idézem annak bizonyításául, hogy az egyoldalú leírás a vajdasági, vagyis az „illetékes” kutató(k) számára sem tűnik elégségesnek: „eleve megkérdőjelezhetővé válik, mennyire releváns a kisebbséghez tartozók belső fölmérése, értékelése, helyes-e az a mód, ahogy önnön irodalmuk esztétikai értékeiről és etikai vonatkozásairól tárgyalnak.”⁴ Szegedy-Maszák kijelentése tehát úgy lehet igaz, ha hozzátesszük, hogy Szilágyi István, Végel László vagy Grendel Lajos műveinek megítélésében a *határon túli* irodalmár illetékessége is némileg korlátozott, hiszen e művek nem csak a határon túli területen kialakult sajátos kultúra rendszeréhez tartoznak. A szempontok, illetve *nézőpontok* alapvető különbözőségének elismerése és elfogadása megkerülhetetlen feltétele a határon túli irodalmak és a magyarországi irodalom közti viszonyok átgondolásának és árnyalásának.

Ritkán említett jellemzője a *határon túli* megnevezésnek, hogy nemcsak területi vonatkozást mutat, de időbelit is. Elvégre azok a térségek, amelyeket ezzel a jelzővel szokás illetni, csak az első világháború lezárásakor lettek *határon túlivá*. (Az erdélyi magyar irodalom esetén ez még a Jeney-féle kritikánál is súlyosabb problémát jelenthet, elvégre az ottani kultúra nem az 1920-as években kezdett szerveződni, mint ahogy az pl. a Vajdaságban történt.) Hasonló okból tekinthető időre is vonatkozóznak a *kisebbségi* megnevezés, amely szintén – csak úgy, mint a *határon túli* jelző – meglehetősen problematikus. Leginkább azért, mert a vajdasági egyáltalán nem a politikai helyzete miatt nevezhető *kisebbségi* irodalomnak, márpedig az után kezdtek így nevezni, hogy a Vajdaság elszakadt Magyarországtól. Vagyis kétségtelen, hogy politikai szituáció tükröződik a jelzőben, nem pedig kulturális. A *kisebbségi* megnevezésnek a köznap használatban főként politikai és jogi vonatkozásai vannak, éppen ezért problematikus irodalmat vagy kultúrát jellemezni vele – a szó használata során éles különbséget kell tenni a vajdasági magyarok Szerbiában valós *nemzeti kisebbségi* léte és az ottani irodalom *kisebbségi* közt, s ez a különbségtétel nagyon ritkán válik reflektálttá egy-egy vizsgálat során.

A *kisebbségi* jelzővel területi értelemben aligha jellemezhető a vajdasági *irodalom*, és nemcsak Magyarországról, de a többségi állam, Szerbia felől nézve sem. „A kisebbségi irodalom [littérature mineure] nem egy kisebbségi nyelv irodalma, hanem olyan irodalom, amelyet a kisebbség a többség nyelvéen ír.”⁵ Ebből az elgondolásból az a nyelv tűnik meghatározónak, amelyen

⁴ Fekete J. József, *Teremtett világok*. (Zenta: zEtna Kiadó, 2006), 17.

⁵ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka, A kisebbségi irodalomért*, trans: Karácsonyi Judit, (Budapest: Qadmon Kiadó, 2009), 33.

a vizsgált irodalom születik, s ennek megfelelően a magyar nyelvű vajdasági irodalom is a magyar irodalmon *belül* létezhet kisebbségiként, s nem amellett (vagy akár azzal szembe helyez(ke)d(ve) terület, politikai helyzet vagy létszám alapján. „Következésképpen a »kisebbségi« nem bizonyos irodalmak jelzője, hanem minden olyan irodalom forradalmi feltételeit jelöli, amely a nagynak (vagy intézményesítettnek) nevezett irodalmon belül létezik.”⁶ Magyar sajátosság, hogy egyenlőségjel került a *magyar* és a *magyarországi* jelző közé, és ez a merőben téves és egyszerűsítő megoldás még csak nem is rejtett vagy kimondatlan jelenség. Görömbei András a következő „használati utasítást” adta kötete lelegején: „A magyarországit egyszerűen magyar irodalomnak nevezzük, a nemzetiségi magyar irodalmak között pedig a létezési keretüket időszerűen meghatározó államra utaló jelzővel teszünk különbséget.”⁷ Holott épp a *kisebbségi* szó kulturális használati lehetőségeinek vizsgálata során látható, hogy a magyar nyelvű vajdasági irodalom a magyarországival van összevethető viszonyban, nem pedig a magyar irodalommal. A magyar nyelvű irodalom kategóriájában, ha úgy tetszik, egy magyarországi magyar irodalmi alkotás is lehet(ne) *kisebbségi*, a jelző imént idézett, Deleuze-Guattari szerzőpáros által megfogalmazott értelmében. A vajdasági magyar közösség Szerbiában nemzeti kisebbség, a vajdasági irodalom kisebbségiségéről azonban nem az azt létrehozó csoport politikai helyzete miatt lehet beszélni sem Szerbiában, sem pedig Magyarországon, hanem esetleges sajátosságainak köszönhetően. Azzal, hogy a magyarországi szakirodalom a megnevezésben azonosul a szomszédos államok politikai többségi nézőpontjával, egy ugyancsak többséginek érzékeltetett magyarországi szempontból beszél az amúgy szintén magyarnak nevezett, vagyis kvázi egyenrangúnak hirdetett kultúráról, *kultúrárászról*.

Bányai János a vajdasági irodalomra vonatkoztatott *kisebbségi* jelző jelentésének történeti változására is rámutat, az egymást követő többségi államok alapvető kulturális különbségeire irányítva a figyelmet. „Az elveszejtett országgal a [...] vajdasági magyar irodalom és kultúra azt az egyensúly- és arányosságélményt is elvesztette, amit egykoron – számára is – a több egymás mellett élő kultúra rejtélyes küzdő- és konfliktustere teremtett meg, majdnem ösztönösen, hogy irodalomként és kultúraként létezhesen. Amióta a vajdasági magyar irodalom és kultúra egy, a szerb »többségi« kultúra és irodalom mellett él, szó sem lehet a fent említett egyensúly- és arányosságélményről,

⁶ Uo., 37–38.

⁷ Görömbei András, *Kisebbségi magyar irodalmak (1945-1990)* (Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997), 11.

minek folytán rendre meg is szakadtak a másik (a többségi) felé vezető intézményes útjai és kapcsolatai. A vajdasági magyar irodalom mostantól kezdve [...] lényege szerint is kisebbségi kultúra.”⁸ Köztudomású, hogy ez az irodalom több államformához tartozott, és merőben más kulturális közeget jelentett pl. Jugoszlávia, mint a mostani Szerbia. Bányai megfogalmazásából úgy tűnik, Jugoszláviában szintén nem lehetett a vajdasági *irodalomról* mint kisebbségi jelenségről beszélni. Az idézett mondatokból világosan kitűnik, hogy noha a vajdasági magyarok Jugoszláviában is nemzeti kisebbségként voltak jelen, kulturális értelemben akkor nem ez határozta meg ennek az irodalomnak a státuszát, köszönhetően annak, hogy az akkori többségi állam egy sajátos kultúrát hozott létre.

Jugoszlávia többnemzetiségű volt, s neve is jelzi „arculatának” azt a központi jellegzetességét, amit a magyarországi Domokos Mátyás a következőképpen fogalmazott meg: Jugoszlávia „ideológiai prospektusaival azt zúgta a környező szomszédság [...] népeinek fülébe, hogy a létező szocializmus kiátkozott jugoszlávai külön útján sikerült megoldani a forradalmian új erkölcs emberi problémáját és a soknemzetiségű Jugoszlávia kohójában kiégetni a század rákfenéjét: a nacionalizmust.”⁹ Vagyis a Jugoszláviát alkotó nemzetek és nemzetiségek közül *látszólag* egyik sem emelkedett a többi fölé. Jugoszlávia vonatkozásában a *nemzet* szót azokra a délszláv közösségekre használták, amelyeknek Jugoszlávia volt a saját állama, nemzetiségek pedig azok a jugoszláviai nemzeti közösségek voltak, amelyek nemzete rendelkezett saját országgal, Jugoszláviában pedig nemzettöredékként volt jelen. A *kisebbség* szót nem is nagyon használták annak negatív konnotációi miatt. Vagyis ebben a felfogásban Jugoszláviát nemzetek alkották, és éltek még ott ún. nemzetiségek is. Egy merőben új, nem nemzeti alapon megalkotott identitást alakítottak így ki: a jugoszlávot.¹⁰ Egy korábban nem létező identitás jellemezte Jugoszláviát, és emellett egy saját(os) kultúra is. Mára egyértelmű, hogy a sokáig emlegetett *jugoszláviai magyar irodalom* elnevezés, Jugoszlávia szétesését követően, történelmi névvé vált, ugyanakkor fontos tudatosítani azt, hogy ez a jelző két értelemben is használható: politikai és/de kulturális jelentése is van, szemben a ma ugyan aktuális, ám pusztán politikai jelentést mutató *szerbiai* jelzővel. Ebből következően a *jugoszláviai magyar irodalom* megnevezése nem

⁸ Bányai János, *Kisebbségi veszteséglista*, in Bányai János, *Mit viszünk magunkkal?* (Újvidék: Forum Kiadó, 2000), 14.

⁹ Domokos Mátyás, *Találtam egy könyvet*, *Holmi* 10 (1994): 1514.

¹⁰ Danilo Kiš magyar származású, szabadkai születésű, a magyar nyelvű irodalommal is szoros kapcsolatot fenntartó szerző vallotta magáról, hogy ő „az utolsó jugoszláv író”.

lecserélhető, abban az értelemben, hogy az akkori irodalmat pusztán mert a többségi állam megnevezése (és értelemszerűen formája) megváltozott, az új államhoz igazodva, *szerbiai magyar irodalomként* lehetne a továbbiakban említeni. A *jugoszláviai* jelző nemcsak történelmi korszakot mutat, de a vajdasági irodalom esetében irodalomtörténetit is, vagyis az akkori irodalom a megelőző és a következő korokétól is eltérő sajátos irodalmi-poétikai jellemzőket mutat. Ennek az irodalomtörténeti korszaknak a kezdete nem is esik egybe a Jugoszláviához csatolás történelmi időpontjával. Véleményem szerint irodalomtörténeti korszakként a Forum Kiadó 1968-as regénypályázatától¹¹ lehetne számítani *jugoszláv* korszakot, a lezárulása viszont nagyjából egybeeshet Jugoszlávia szétesésével, illetve az utolsó *Új Symposion* nemzedék elkergetésével. (Figyelembe véve azt is, hogy ezek nem jelentenek hermetikus korszakhatárokat a vizsgált irodalom történetében.) A *jugoszláviai* és *szerbiai* jelzők jelentése közti különbség különösen érzékelhetővé válik, ha a legfiatalabb vajdasági írónemzedék kulturális kötődéseire irányul a figyelem.

Esetükben értelemszerűen nem lehet a jugoszláv idők többnyelvű kultúrájának máig tartó hatásáról beszélni, noha azon szerzők szövegein nőttek fel, s azon tanároktól tanultak, akiknél erősebbek a két kulturális közeg (a nyelvileg azonos *magyarországi* és a kulturálisan meghatározó *jugoszláviai*, vagyis a saját(os) *vajdasági*) kontúrjai. Meglátásom szerint a fiatal vajdasági szépíró-irodalmár nemzedék viszonyulásaiban érdekes változás mutatkozik az akárcsak húsz évvel ezelőtt érvényeshez képest is. A kilencvenes évek elején Sziveri János fakadt ki azon, hogy Magyarországon „a határon túliakat csupán »kuriózumként« ha emlegetik, s nem a műveik miatt, melyek el sem jutnak az olvasóhoz, nemhogy megfelelő – reális? – kritikai visszhangra találjanak.”¹² Mára azonban *látszólag* Elek Tibornak van igaza, aki szerint „a diktatúrák falának leomlása mindenféle szempontból közelebb hozta egymáshoz a határon túli és az anyaországi nemzetrészeket, aminek eredményeként a kisebbségi magyarság az elkülönülés helyett a szellemi, tudati integráció felé halad inkább, s a kulturálisan egységes magyar nemzet szerves részének kezdi tekinteni magát, ami az irodalomban is az egyetlen magyar irodalmi tudatot erősíti, szemben bármiféle sajátosságok hangsúlyozásával.”¹³ Noha a fiatal vajdasági írók és kutatók valóban *mintha*

¹¹ Erre a pályázatra íródott többek között a pályázatot megnyert Gion Nándor *Testvérem, Joáb* című regénye, Domonkos Istvántól *A kitömött madár*, Tolnai Ottó *Rovarház* című műve vagy Végel Lászlónak *A szenvedélyek tanfolyama* című kötete.

¹² Keresztury Tibor, *Félterpeszben: Arcképek az újabb magyar irodalomból* (Budapest: JAK-Magvető, 1991), 95.

¹³ Elek Tibor, *Az önmetaforák születése és alkonya, Tiszatáj* 1 (1996): 23–24.

a magyarországi, s nem pedig a vajdasági kulturális közeg felé húznának, fontos észrevenni, hogy utóbbiról sem mondanak le. Míg Sziveri azt kívánta, hogy a vajdasági irodalom ne kuriózumként legyen jelen Magyarországon, addig a legfiatalabb vajdasági szépíróknál időnként mintha mégis épp ez lenne a cél.¹⁴ Kevésbé lehet felfedezni olyan kulturális kapcsolódásokat, mint amilyeneket a Jugoszláviában alkotó szerzők művei között, ám Magyarországon mégis *vajdasági* irodalomként értelmeződnek a legújabb produktumok is, köszönhetően pl. az olyan közismert képek használatának, mint amilyen a *tenger*, amely rendre felbukkan még az elmúlt egy évben jelentkező, több esetben első kötetes szerzők műveiben is.¹⁵ Ezzel mintegy jelzik, hogy vajdasági irodalmi művet tart a kezében az olvasó.

A *tenger* korábban épp a magyarországitól különböző kulturális közeget jelentette, mára azonban pusztá emblémává vált, ami kicsit észrevehetőbbé, *kuriózzummá* tehet Magyarországon egy-egy új vajdasági művet. „A tenger már egy ideje a hazai magyar [vajdasági – Sz. M.] irodalom egyik [...], mostanra »agyonvert« önmegszólító metaforája.”¹⁶ Tolnai Ottó sokat idézett különbségtétele szerint „a vajdasági magyar író abban különbözik az anyaországitól, hogy van tengeré”,¹⁷ s ez a kijelentés érdekes módon azután is érvényes maradt, miután a jugoszláviai Vajdaság is elveszítette tengerét. Sőt Bányai meglátása szerint korábban „a tenger még nem is volt metafora, mert a valóságban is létezett, [...] egészen egyszerűen [helyszín] volt.”¹⁸ A korábbi, jugoszláviai jelentéshez képest ez az embléma mára állott vízű tengerszemmé zsugorította a vajdasági íróknak a magyarországi mellett létező másik kulturális közegét mutató tengerét. Ugyanakkor fontos változás a fiatal nemzedék számára, hogy Jugoszlávia szétesése után a magyarországi melletti másik kulturális közeg is átalakult, vagyis nemcsak a magyar nyelvű vajdasági irodalom szenved identitászavarban és keres kapaszkodót a saját nyelvével azonos, ám alapvetően más kultúrájú magyarországi irodalomban, hanem az idegen nyelvű többségi

¹⁴ Ez a törekvés bizonyos mértékben a vajdasági kiadók kényszerű stratégiájával is magyarázható: nem elég megjelentetni egy vajdasági művet, ahhoz, hogy az Magyarországon is jelen legyen, a figyelmet fel kell hívni rá.

¹⁵ Lásd pl.: Benedek Miklós. *Nem indul hajó*. Újvidék: Forum Kiadó, 2012., Barlog Károly. *Maxim*. Újvidék-Budapest-Budapest: Forum-Prae.hu-JAK, 2012., Bencsik Orsolya. *Akcio van!*. Újvidék-Budapest-Budapest: Forum-Prae.hu-JAK, 2012.

¹⁶ Bányai János, *Kijárat a regényre: Lovas Ildikó, Kijárat az Adriára, Híd 1* (2006): 105. Bányai kifejezésének, az „agyonvert metaforának” a jelzője Tolnai Ottóra utal, az *Agyonvert csipke* című kötetére.

¹⁷ *Tolnai-symposion*, ed. Thomka Beáta (Budapest: Kijárat Kiadó, 2004), 56.

¹⁸ Bányai János, i. m., 106.

irodalom (és kultúra) is hasonló kríziseken esett, esik túl.¹⁹ Ennek a változás-sorozatnak a felderítése azonban már újabb vizsgálatokat kíván, de magát a változást tudatosítani már most fontos lehet.

A *jugoszláv* jelző kulturális jelentése mutatja, hogy az elnevezés sokkal többet elmondhat az adott irodalomról akkor, ha az nem csak földrajzi helyet vagy politikai helyzetet jelöl, mint pl. a *szerbiai magyar irodalom*. Holott a mostani elnevezések közül a legáltalánosabbnak és legsemlegesebbnek tűnő és talán legtöbbet is használt változat a *vajdasági magyar irodalom* is feltehetően ekként értelmeződik, vagyis mintha a *vajdasági* jelző is földrajzi helyre utalna, a *magyar* pedig az adott irodalom nyelvére. Csakhogy ebben az értelemben, vagyis a földrajzi jelölőként értett *vajdasági* jelző üres földrajzi területre mutat, az ottani irodalmat ugyanúgy nem jellemzi, mint az államformára utaló megnevezések. Érdekes, hogy a *vajdasági* jelzőnek már a húszas években is kettévált a jelentése, noha akkor más, meglehetősen ironikus szempontból különböztettek meg „kétféle vajdasági író”-t. „Kétféle vajdasági író van. Az egyik csak azért író, mert vajdasági – a megbocsátó elnézés, kis helyi szempontok rombolják le előtte azokat a gátakat, melyek közötté és az irodalom között mindenütt másutt az eleve elrendeltetés fátumos megváltoztathatatlanságával meredeznének, a másikonál a vajdasági jelző nem irodalmi mérték, csak geográfiai meghatározás.”²⁰

Ha azonban a név értelmezése során az adott területen kialakult kulturális tényezők is jelentőséget kapnak, azzal találhatja magát szemben a vizsgálódó, hogy a Vajdaság *többnyelvű* területet jelöl. Jugoszlávia kapcsán volt arról szó, hogy egy időben sajátos *jugoszláv kultúra* is jellemezte. Általánosságban a Vajdaság esetében ez aligha lehet így; meglátásom szerint jugoszláv irodalmi kultúráról lehet beszélni, vajdasági kultúráról nem. Ugyanakkor vajdasági kulturális közegről igen, ahol ma (is) több különböző nyelvű kultúra létezik együtt. Éppen ezért az ottani magyar nyelvű irodalom kiemelésekor a nyelvnek kell hangsúlyosabb pozícióba kerülnie ahhoz, hogy a megnevezni vágyott irodalom valóban elkülöníthetővé váljon. Ha tehát elfogadható, hogy a *vajdasági*

¹⁹ Vö.: „Ma, amikor a politikai pesszimizmus általános jellegű, a kultúra állapota sem fényes – a helyi problémák sikeresen összenőttek a vizuális médiák globális trendjeivel, így a szerbiai átlagpolgár kulturálisan dezorientálttá vált, szűk látóköre a sekélyes nacionalizmus és a globalista giccs közé szorult be. A „magas” irodalom és kultúra is csak panaszkodni tud, amiért nem talál megfelelő választ egyrészt a népszerű médiák, másrészt a politikai establishment médiauralmának a kihívásaira.” (Vladimir Gvozden, *A szerb irodalom ma – egy nézőpont*, trans. Csernik Előd, *Híd* 3 (2006): 49.)

²⁰ Dettre János, *Úgy fáj az élet...: Szenteleky Kornél új könyve*, Bácsmegeyei Napló, május 28, 1925, 2.

jelző nem pusztán a meghatározni vágyott irodalom földrajzi helyére, hanem annak kulturális közegére utal, akkor véleményem szerint a megnevezésben az erre és az irodalom nyelvére mutató jelzőket érdemesebb lenne megcserélni, s *vajdasági magyar irodalom* helyett *magyar vajdasági irodalomról* beszélni. Ezzel persze feltételeződik, hogy létezik szerb, horvát, stb. nyelvű vajdasági irodalom is, ami korántsem elképzelhetetlen, hogyha az olyan életművekre gondolunk, mint a szerb Boško Krstić, vagy Todor Manojlović – csak hogy korábbi időkből is szerepeljen példa. Ha a vajdasági irodalom kulturális kapcsolódások által összetartott, s nem területileg meghatározott irodalmat jelöl, az olyan szerzők bekapcsolása is problémátlanabb lesz, mint pl. a Svájcban élő, Magyarországon 2012-ben debütált Melinda Nadj Abonji: az ő művének²¹ kulturális közegét egyértelműen a Vajdaság adja, noha a könyv Svájcban született, német nyelven.

A vajdasági irodalom esetében látható, mennyire tarthatatlan pusztán földrajzi, vagy államhatárok által körülhatárolt *területek*ben, s nem kulturális *közeg*ben gondolkodni. Egyértelműnek tűnik az is, hogy a nyelvi határ a legritkább esetben esik egybe a kulturális határokkal. Ez a megállapítás bár nagy valószínűséggel igaz a többi elcsatolt magyar nyelvű területre is, a megnevezésben szereplő jelzők általam javasolt megfordítása korántsem biztos, hogy általánosítható. Vagyis nem állíthatom, hogy pl. Erdély esetében is lehetne *magyar erdélyi irodalomról*, vagy a Felvidéken *magyar felvidéki irodalomról* beszélni. Bár az eddigi vizsgálódások során gyakori volt az első világháború lezárása során elcsatolt területekről általánosságban, és (egyébként szintén tagadhatatlanul magyarországi szempontot mutatva) a helyi történeti és kulturális jellemzők figyelembe vétele nélkül beszélni és az eltérő kérdésekre ugyanazt a választ keresni, időszerű lenne belátni, hogy mindegyik terület csakis az ott létrejött sajátosságokat figyelembe véve vizsgálható.

Ugyanakkor egyéb következményei is vannak a *magyar vajdasági irodalom* megnevezésnek, tudniillik ezzel az hangsúlyosabban leválasztódik a magyarországi irodalomról is, elvégre egy másik kulturális közegbe sorolódik. Egyetérték Bányai János megállapításával, miszerint az irodalom nem kultúrafüggő, hanem kultúraalakító,²² eszerint az általam javasolt megnevezéssel a magyar vajdasági irodalmat is odakapcsolom, ahol az a maga sajátos kulturális közegének kialakításához hozzájárult. Így erősen kétséggé válik az is, hogy

²¹ *Galambok röppennek föl*, Budapest: Magvető Kiadó, 2012.

²² Bányai János, *Szelekció és értékelés (1)*, in Bányai János, *A védett vesztes* (Újvidék: Forum Kiadó, 2006), 40.

van-e bármiféle tartozása vagy behozandó lemaradása a magyar vajdasági irodalomnak a magyarországgal szemben, integrálandó-e, ha egyszer eleve csak kétféle értelmezői pozícióból érthető meg, elvégre, ahogy dolgozatom elején is jeleztem: sem a magyarországi, sem a vajdasági kritika nem rendelkezik kizárólagos kompetenciával egy hitelesnek tételezett értelmezés megadásában. Vagyis a magyarországi beolvasztó, asszimiláló kritika meglátásom szerint a legkevésbé sincs összhangban azzal, ahogy a két azonos nyelvű, ám eltérő kultúrájú irodalmi közeg működik. A sajátosságok elfedése érthetetlen módon lett célja és vágya a határon túli irodalmakkal foglalkozó magyarországi kritikának. A már többször idézett Bányai Jánossal értek egyet, aki azt mondja: „a kisebbségi író, festő, színészt amennyiben »csak« magyar íróként, festőként, színészként tartják számon, [...] ezáltal nem »emelték be« az egyetemes magyar irodalomba, művészetbe, színészetbe, hanem kiemelték a kisebbségi kultúrából, amivel [...] kifosztották a kisebbségi kultúrát, megingatták értékrendjét, problematikussá tették önismeretét.”²³

A *magyar vajdasági irodalom* új megnevezéssel egy másik gyakran feltett kérdés is megfogalmazódik, mégpedig az, hogy létezik-e egységes magyar irodalom, egységes-e a magyar irodalom? Az egymásba foglaltság régi kérdése a határon túli irodalmaknak, az, hogy „egy nyelven belül elképzelhető-e egyáltalán több autonóm, saját értékrendű közösség.”²⁴ Véleményem szerint nem hogy elképzelhető ilyen közösségek létezése, hanem mindez, a magyar irodalom esetében is, adott állapot. A probléma ezzel a megnevezéssel ugyanaz, mint az eddig használatban levő *vajdasági magyar irodalommal*: mire utal a *magyar* jelző? Ha a vizsgált irodalom nyelvére, akkor a magyar irodalom egységét firtató kérdésre a válaszem: igen. Vagyis a magyar nyelvű irodalom a magyar nyelvű irodalom része. Banális megállapításnak tűnhet, mégis fontos végiggondolni akkor, ha a másik lehetséges jelentés is számba vétetik, tudniillik, amikor a *magyar* jelző kultúrára vonatkozik. Eszerint ugyanis a válaszem: nem. A magyar irodalom meglátásom szerint nyelvében egységes, kulturális értelmezhetőségében azonban nem.

Ha kultúrájában is egységes lenne a magyar nyelvű irodalom, a vajdasági szerzőknek nem alakult volna ki külön magyarországi s egy egészen más szempontok alapján felépülő vajdasági recepciója. Megfordítva: a vajdasági szerzők recepciójának kettéválása is azt mutatja, hogy a határon túli szerzők

²³ Bányai János, *Szelekció és értékelés* (2), in Bányai János, *A védett vesztes* (Újvidék: Forum Kiadó, 2006), 51.

²⁴ Tözsér Árpád, *Az irodalom határai*, *Tiszatáj* 3 (1999): 66.

a magyarországi kulturális közeg mellett egy másikba is beletartoznak. A két közeg recepciójában nem csak a különböző irodalmi értékrend alapján mutatkoznak különbségek, vagyis nem csak arról lehet szó, hogy pl. míg Szenteleky Kornélnak a magyar vajdasági irodalom történetében kétségtelenül nagy szerepe van, addig a magyarországi irodalom történetében meg sem említik, amúgy teljes joggal. A mindkét közegben egyaránt számon tartott szerzők esetében is megfigyelhető a recepciók elkülönülése. Érdekes e szempontból pl. Gion Nándor helyzete, akiről 2009-ben egy magyarországi és egy vajdasági szerző is jelentetett meg monográfiát. A két monográfus, Elek Tibor és Gerold László meglepően más értékelést nyújt a szerzőről... Gion példája korántsem egyedülálló, s dolgozatomban is inkább Lovas Ildikó példáját bontanám ki, mivel az ő műveinek recepciójában nemcsak az esztétikai értékítélet megalapozásában, de a kötetek alapvető elemzésében is élesebben különváltak azok a szempontok, melyek alapján a magyarországi, illetve a vajdasági elemzők közelítettek az adott művekhez.

Lovas Ildikó a magyarországi recepcióban elsősorban mint nőíró van számon tartva, valójában hagyománytalanul. Abban az értelemben, hogy műveit, nőirodalmi szempontból is szinte kizárólag a korábbi Lovas-regényekhez szokás hasonlítani. Ennek következtében (amellett, hogy a regények is hasonlóként vannak feltüntetve), az újabb regények recepciója lényegében el sem tér a korábbiakétól. Magyarországon markáns, speciálisan *magyar* nőirodalmi jellemzők nem nagyon állnak sem az írók, sem az elemzők rendelkezésére, így az általános, legkézenfekvőbb formai és tematikai megoldások biztosíthatják ennek az értelmezésnek a lehetőségét. Ilyen vizsgálható jellemző az író, valamint az elbeszélő neme és az ehhez való viszony, a test(iség) megjelenítésének módzatai, vagy a férfi-női kapcsolatok nőszempontú bemutatása. A sajátos magyar nőirodalmi jellemzők mellett a megfelelő kritikai fórum hiánya is nehezíti a Magyarországon nőírónak tekintett szerzők helyzetét. Lovas legutóbbi, 2010-ben megjelent *A kis kavics* című regénye kapcsán olvasható a következő, potenciális olvasókat talán bátorítani szándékozó mondat: „Lovas Ildikó ezzel a regényével is biztosítja az irodalomkedvelőket arról, hogy méltán foglal el kiemelkedő helyet a kortárs magyar női irodalomban.”²⁵ Az efféle értelmezések az indokoltnál jobban bezárhatják Lovas Ildikót egy olyan irodalmi kategóriába, ahova csak részben és semmiképpen sem kizárólagosan sorolható. A Vajdaságban ezzel szemben Lovas regényeit rendre a háborús irodalom művei között emlegetik, vagy, ha nőirodalomként definiálják, akkor is az erős

²⁵ Kovács Anikó, *Kavics a gépezetben*, Új Forrás 2 (2012): 62.

délszláv nőirodalom olyan alakjai mellett, mint Dubravka Ugrešić, Vedrana Rudan vagy Selja Šehabović, akik szintén a (nőként megélt) háborút mutatják be műveikben. Ritkán tudatosul, hogy „Lovas Ildikó az erős délszláv nőirodalom magyar ága.”²⁶ Ennek a kulturális hálónak a hiányára utaltam akkor, mikor azt mondtam, Magyarországon hagyománytalanul, kontextus nélkül tekinthető csak nőírónak Lovas Ildikó.

Talán ennyiből is látható, hogy egészen más kulturális közegben értelmeződnek Lovas regényei a Vajdaságban, mint Magyarországon. Ugyanakkor láthatóan ez nem jelenti azt, hogy csak úgy lehet vajdasági művet értelmezni, ha az adott elemző vagy kritikus ismeri az ottani irodalmi hatásokat, kulturális tényezőket, a fontos az, hogy a vajdasági irodalmi produktumok esetében ez a kétoldalú recepció kialakuljon, s ne csak egy magyarországi, vagy csak egy vajdasági értelmezés szülessen. Elvégre bizonyos szempontból Lovas Ildikó recepciója is gazdagabb azért, hogy itt Magyarországon néhány értelmezője számára ezek a művek nőirodalmiak, de ez a megállapítás egészen más megvilágításba kerül, hogyha a vajdasági recepcióból, vagy az ottani kulturális kontextus figyelembevételével kiderül, hogy a Vajdaságban ez nem egyszemélyes²⁷ kategória. Ez a recepciókettőzés nemcsak kortárs írók esetében jön létre, s nem is csak olyan szerzőknél lehet ezt megfigyelni, akik elsősorban a vajdasági kulturális kontextusból ismertek, mint az eddig említett Gion Nándor vagy Lovas Ildikó. Az utóbbi időben vált ketté pl. a nagy klasszikus, Kosztolányi Dezső recepciója is, akinek láthatóan más a jelentősége a magyarországi irodalomban, leginkább a *Nyugat* kontextusában szerepeltetve és más a vajdasági irodalomban, ahol, főként mára, a harmincas években írt művei (elsősorban az ún. „Szabadka-regényei”, a *Pacsirta* és az *Aranysárkány*) jelentenek alapvető irodalmi hagyományt. Jogosnak tűnik az a nemzetközi elgondolás (melynek alapját egyébként szintén a közép-kelet-európai kulturális viszonyok adták), mely szerint egy-egy szerző, vagy mű egyszerre több irodalmi, illetve kulturális rendszer részeként is vizsgálható. „[A]z újabb elméleti megfontolások korántsem zárt (irodalom)rendszerben gondolkodnak, hanem lehetővé teszik, hogy egy szerző több együttes tagjaként is szemlélhető legyen. [...] Talán efféle eljárás mód hozzájárulhat a nemzeti kisebbséghez tartozó, de nem kizárólag

²⁶ http://elofolyoirat.blog.hu/2006/05/11/lovas_ildiko#more1190980 (Utolsó letöltés: 2012. 03.16.)

²⁷ A fentebb említett értelmezési módok alapján nevezem egyszemélyes kategóriának azt a nőirodalmi besorolást, amelybe Lovas Ildikó kerül magyarországi értelmezésekben: műveit nem lehet magyarországi nőirodalmi kontextusba helyezve értelmezni, nem köthető más szerző(nő)khöz, művekhez.

annak rendszerében tevékenykedő és kapcsolódásaikkal, viszonyulásaikkal több rendszerben is részt vevő alkotók az eddigieknél megnyugtatóbb értékeléséhez és értelmezéséhez.”²⁸

Az, hogy látszólag elkanyarodtam dolgozatom elsődleges témájától, a vajdasági irodalom megnevezéseinek vizsgálatától, azt mutatja, hogy egy adott irodalmi közeg megnevezése milyen mértékben kihat az ottani művek és szerzők megítélésére is. Az eddig használatban lévő nevek számba vétele mindenképp időszerű, még akkor is, ha egy átfogóbb, vagy épp specifikusabb vizsgálat érdekében eltekintenének ettől a részletkérdéstől, elvégre mindenki tudja, mire gondol, aki azt mondja *határon túli*, vagy *kisebbségi* irodalom. Holott Márai Sándornak van igaza, aki *Kassai őrvjárat* című kötetében azt írja, „a fogalmakat, aprólékosan és kicsinyesen, megint egyszer tisztázni kell.”²⁹ Az olyan sokféle ideológia mentén vizsgált jelenségek esetében, mint amilyen a vajdasági irodalom, épp a fogalmak túlbeszéltsége és elhasználódása miatt kell a viszonyok újragondolását célzó munkát a lehető legelső mozzanathoz kezdeni: a névadásnál.

²⁸ Fried István, *Egy közép-európai irodalomtörténet: Lehetőségek és perspektívák*, Kalligram 6 (2004): 109.

²⁹ Márai Sándor, *Kassai őrvjárat* (Budapest: Helikon Kiadó, 2003), 122.

Bibliográfia

- Bányai János. A védett vesztes. Újvidék: Forum Kiadó, 2006.
- Bányai János. *Kijárat a regényre: Lovas Ildikó, Kijárat az Adriára, Híd 1* (2006)
- Bányai János. *Mit viszünk magunkkal?.* Újvidék: Forum Kiadó, 2000.
- Dettre János. *Úgy fáj az élet...: Szenteleky Kornél új könyve. Bács megyei Napló,* május 28, 1925: 1.
- Domokos Mátyás. *Találtam egy könyvet. Holmi 10* (1994): 1515–1516.
- Elek Tibor. *Az önmetaforák születése és alkonya. Tiszatáj 1* (1996): 15–26.
- Fekete J. József. *Teremtett világok.* Zenta: zEtna Kiadó, 2006.
- Fried István. *Egy közép-európai irodalomtörténet: Lehetőségek és perspektívák. Kalligram 6* (2004): 109–111.
- Gilles Deleuze and Félix Guattari. *Kafka, A kisebbségi irodalomért.* Translated by Karácsonyi Judit. Budapest: Qadmon Kiadó, 2009.
- Görömbei András. *Kisebbségi magyar irodalmak (1945-1990).* Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 1997.
- http://elofolyoirat.blog.hu/2006/05/11/lovas_ildiko#more1190980 (Utolsó letöltés: 2012. 03.16.)
- Jeney Éva. *Maorik és transzilvánok: 1937: Jelszó és mítoszvita.* In *A magyar irodalom története III.*, edited by Szegedy-Maszák Mihály, Budapest: Gondolat Kiadó, 2007.
- Keresztury Tibor. *Félterpeszben: Arcképek az újabb magyar irodalomból.* Budapest: JAK-Magvető, 1991.
- Kovács Anikó. *Kavics a gépezetben. Új Forrás 2* (2012): 58–62.
- Márai Sándor. *Kassai őrzárat.* Budapest: Helikon Kiadó, 2003.
- Szegedy-Maszák Mihály. „Minta a szőnyegen”: *A műértelmezés esélyei.* Budapest: Balassi Kiadó, 1995.
- Tolnai-symposion.* Edited by Thomka Beáta, Budapest: Kijárat Kiadó, 2004.
- Tőzsér Árpád. *Az irodalom határai. Tiszatáj 3* (1999): 50–68.
- Vladimir Gvozden. *A szerb irodalom ma – egy nézőpont.* Translated by Csernik Előd. *Híd 3* (2006): 49–58.

Vásárhelyi Ágnes

„UNDERGROUNDBAN MEGTARTANI A HARDCORE-T, AZ MAGA A HARDCORE.”

Underground és mainstream a magyar hardcore punkban

Tanulmányom a magát *underground* jelenségként definiáló magyar hardcore punk szubkultúra tevékenységéről ad számot, amelynek mind ethoszát, mind szerveződését a *mainstream* fogalmához társított képzetekkel való szembehelyezkedés határozza meg. Írásomban egy esettanulmányon keresztül szemléltetem, hogy a hardcore punkot átszövő underground logika hogyan határozza meg a szubkulturális töke lényegi alkotóelemeit és a hitelesség kritériumait, továbbá hogyan strukturálja a vizsgált közösség és zenei színtér gyakorlatait. Az esettanulmány – egy hardcore punk kötődésű budapesti vegán büfé jávára rendezett jótékonysági esemény – ismertetése során kiemelt figyelmet szentelek a lokális színterek szerepének, a hardcore punk közösségi életnek, a szubkulturális mikromédiának, illetve a szubkulturális javak terjesztését és fogyasztását irányító stratégiáknak. Ezen aspektusokon keresztül átfogó képet szándékozom adni arról, hogy milyen módon olvad össze *underground* és hardcore punk fogalma, és hogy a *mainstream*mel való szembehelyezkedés hogyan nyújtja a szubkultúra számára az önmeghatározás lehetőségét.

Ágnes Vásárhelyi

„KEEPING HARDCORE UNDERGROUND IS HARDCORE ITSELF”

– *Underground* and *Mainstream* in Hungarian Hardcore Punk

The following paper deals with the activity of Hungarian hardcore punk subculture, which defines itself as an *underground* phenomenon, and whose ethos and organization are both determined by their opposition to notions associated with the concept of *mainstream*. In my writing I illustrate through a case study how the underground logic pervading hardcore punk determines essential elements of the subcultural capital and the criteria of authenticity, and furthermore how it structures practices of the examined community and scene. In the course of presenting the case study – a charity event organised for the benefit of a hardcore punk-related vegan restaurant in Budapest – I pay particular attention to the role of local scenes, hardcore punk social life, subcultural micromedia and strategies commanding distribution and consumption of subcultural commodities. Through all of these topics I intend to provide a general overview of the ways in which the notions of *underground* and hardcore punk are blending and how defying *mainstream* offers this subculture a possibility of self-definiton.

Vásárhelyi Ágnes

„UNDERGROUNDBAN MEGTARTANI A HARDCORE-T, AZ MAGA A HARDCORE.”

Underground és mainstream a magyar hardcore punkban

Bevezetés

Ez a tanulmány egy olyan, magát undergroundként¹ definiáló szubkultúráról ad számot, amelynek mind ethoszát, mind szerveződését a mainstream fogalmához társított képzetekkel való szembehelyezkedés határozza meg, és amely ennek következtében arra törekszik, hogy a szélesebb közönség számára lehetőleg minél „láthatatlanabb” maradjon. Írásomban a magyar hardcore punk példáján igyekszem bemutatni, hogy az azt átszövő *underground logika*² hogyan képezhet olyan alapot, amely meghatározza a vizsgált közeg szubkulturális tökéjének lényegi alkotóelemeit, befolyásolja a szubkulturális hitelesség kritériumainak alakulását és strukturálja a hardcore punk mint imaginárius és valós közösség, illetve zenei színtér³ működését.

¹ Tófalvy Tamás az underground fogalmát a következőképpen definiálja: „szűk réteggközönséget bevonó és erre reflektáló zenei kultúra, amely különböző mértékű átfedésben lehet egy adott szubkultúrával, színtérrel, műfajjal.” (Tófalvy Tamás, „Underground és közösségi média: Hogyan termelődik újra az underground kulturális tőke a zenei színtereken a korlátlanul hozzáférhető zene korában?”, In *Zenei szubkultúrák médiareprezentációja: stílusok, színterek, identitáspolitikák*, szerk. Guld Ádám és Havasréti József [Budapest-Pécs: Gondolat, 2012], 26.) Az általa ismertetett sajátosságok közül az itt tárgyalt szubkultúra szellemiségét és gyakorlatait elsősorban egy gazdasági szempontokon alapuló opposzió határozza meg, amelynek keretei között a mainstream képezi az underground definiálásához szükséges ellenpólust.

² A logika fogalmának hasonló kontextusban történő felhasználása Will Straw nevéhez fűződik (Will Straw, „Systems of Articulation, Logics of Change: Scenes and Communities in Popular Music”, *Cultural Studies* 5(3) [1991]), és gyakorlatilag azt a vezérfonalat takarja, amely egy adott színtér következetes működési mechanizmusainak alapjául szolgál.

³ Szintén Will Straw nevéhez szokás kapcsolni a *színtér* fogalmának népszerűsítését (Will Straw,

Ennek szemléltetésére – egy rövid történeti összefoglaló után – a tanulmány első egységében egy esettanulmányt ismertetek, amelynek magját egy budapesti, a magyar hardcore punk színtérhez számos szállal kötődő vegán büfé javára rendezett jótékonysági koncertmaraton képezi. Ezt követően az esettanulmány alapján először azokat a jellegzetességeket ismertetem, amelyek absztrakt szinten jelölik ki a magyarországi hardcore punk szubkultúra kereteit (azokat a normákat, értékeket, mintákat, amelyek meghatározzák a hardcore punk identitás mibenlétét), majd azt mutatom be, hogy mindezek a jellegzetességek milyen kihatással bírnak a magyar hardcore punk mint zenei színtér működési mechanizmusaira. Ennek során különleges figyelmet szentelek a lokális színterek szerepének, a hardcore punk közösségi élet formáinak, a szubkulturális mikromédiának, illetve a szubkulturális javak terjesztését és fogyasztását irányító stratégiáknak.

Mindezen aspektusokon keresztül igyekszem átfogó képet adni arról, hogy milyen módon és hányféle szinten olvad össze az underground és a hardcore punk fogalma, és hogy a mainstreammel való szembehelyezkedés utóbbi

„Scenes and sensibilities.” *Public*, vol. 22/23 [2001]), amely a populáris zenével, illetve az ifjúsági kultúrával foglalkozó diszciplínák fogalomhasználatában az elmúlt bő két évtized során fokozatosan átvette a mára már vitatott érvényességű *szubkultúra* terminus helyét. A *szubkultúra* fogalmában rejlő rögzítettséggel szemben a *színtér* olyan (imaginárius és valós) kulturális teret tulajdonít a közösség szerveződésnek, amelynek alapját a zenei ízlés és a hozzá kapcsolódó esztétikai preferenciák adják, és amelynek keretei között egymással folyton interakcióba lépő, egymást kölcsönösen megtermékenyítő gyakorlatok változatos sora fér meg egymás mellett. Jelen írásomban nem térek ki a terminusokat övező vitákra és azok következményeire (lásd pl.: Andy Bennett, „Post-subcultural Turn: Some Reflections 10 Years on”, *Journal of Youth Studies*, Volume 14, Issue 5 [2011]; Tracy Greener és Robert Hollands, „Túl a szubkultúrán és a poszt-szubkultúrán? A virtuális psytrance esete”, *Replika*, 65. [2008]; Tófalvy Tamás, „Zenei közösségek és online közösségi média”, In *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában* (Új Média Re:Mix, 5.), szerk. Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán és Vályi Gábor [Budapest: L'Harmattan, 2011]). Éppen ezért előre kell bocsátanom, hogy nem véletlenül használok mind a *színtér*, mind pedig a *szubkultúra* fogalmát. Adatközlőim énikus fogalomhasználatát vizsgálva jutottam arra a következtetésre, hogy a hardcore punk esetében érdemes lehet ezeket párhuzamosan alkalmazni. A kutatás folyamán készített interjúk, valamint azok a beszélgetések, amelyeket résztvevő megfigyelés során kísérhettem figyelemmel, arra mutattak rá, hogy a hardcore punkok különbséget tesznek azon jelenségek között, amelyeket a *színtér*, és azok között, amelyeket a *szubkultúra* megnevezéssel illetnek. A *szubkultúra* szót leginkább akkor használták, amikor a hardcore punk *elvont* aspektusairól beszéltek – például ethosának alkotóelemeiről –, illetve a hardcore punkról mint jelenségről. A *színtér* terminust ezzel szemben leginkább akkor használták, amikor előbbieket kivételéről, megvalósulásáról, gyakorlati aspektusairól beszéltek, például arról, hogy egy adott városban hogyan szerveződik a hardcore punk közösség. Tanulmányom fogalomhasználata adatközlőim fogalomhasználatát követi, ez ugyanis lehetővé teszi azt, hogy mindkét terminus előnyeit kiaknázva teljesebb képet nyújtsak a magyar hardcore punkról.

számára hogyan nyújtja az öndefiníció és az önlegitimáció lehetőségét – ezúttal egy jótékonysági koncert formájában. Az esettanulmány egyrészt a résztvevő megfigyelésből leszűrt tanulságokon alapul, másrészt pedig azokon az interjúkon, amelyeket az esemény középpontjában álló büfé tulajdonosával, illetve néhány, a koncertmaraton megvalósításában közreműködő, illetve azon résztvevő személlyel készítettem. Írásom azon részei, amelyek a hardcore punk általános vonásaival foglalkoznak, a vonatkozó szakirodalmon felül azt az anyagot dolgozzák fel, amelyet antropológiai módszertanon alapuló terepmunkám során gyűjtöttem.

„Gyorstalpaló” a hardcore punk kialakulásáról és fejlődéséről

A hardcore punk aktuális sajátosságainak kialakulásában kiemelkedő jelentőséggel bírt néhány alapeszme, amely a kezdetekben elsősorban dalszövegekben bukkant fel, majd különböző kanonizációs folyamatok révén a hardcore punk ethosz szerves részévé, és így a szubkulturális tőke⁴ fontos alkotóelemévé vált. Annak ismertetése, hogy ezek mikor, milyen módon, milyen hatásoknak köszönhetően jelentek meg először a dalszövegekben, hogyan váltak a szubkultúra szellemiségének alapkövévé, majd pedig hogyan hagytak (és hagynak) nyomot a hardcore punk „valóságon” – azaz konkrét viselkedésmódokon és gyakorlatokon –, mindenképpen túlmutat pusztá zenetörténet-íráson.⁵

⁴ A szubkulturális tőke fogalmát jelen esetben tágabb értelemben használom, mint az azt megalkotó Sarah Thornton (Sarah Thornton, „The Social Logic of Subcultural Capital,” in *The Subcultures Reader*, szerk. Ken Gelder [London: Routledge, 2005]). Thornton az „egyéniileg birtokolt szubkulturális jártasságokat és az azokból fakadó státuszt” érti alatta (Kacsuk Zoltán, „Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma,” in *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok a szubkultúrákról* szerk. Jakab Albert Zsolt és Keszeg Vilmos [Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, 2007]), én viszont mindazon képzetek, tudás, gyakorlatok stb. összességét (egyfajta „össztőkét”), amelyek egyezményes alapon a szubkultúra esszenciáját képezik.

⁵ A dalszövegek jelentőségéről tulajdonképpen külön tanulmányt lehetne írni. A hardcore punk zene az esetek többségében ordító énekkel társul, ami lehetetlenné teszi a dalszövegek „itt és most” értelmezését, a zene jellemzői tehát az utólagos értelmezés kényszerét vonják maguk után. Természetesen minden együttes arról ír, amit fontosnak tart, a szövegek tetemes része azonban mégis konzekvensen kapcsolódik a hardcore punk ethoszhoz: a társadalomkritikus tartalom például egyfajta ki nem mondott elvárás, ezáltal ugyanis az együttes a közegben elfogadott módon közelíti a nyitott szemmel járó, tudatos hardcore punk modelljéhez. A hardcore punk esetében – ahogyan ez a továbbiakban ki is fog derülni – elmondható az, hogy a valóság konstruálja a szövegeket, a szövegek pedig a valóságot. A dalszövegekben megfogalmazott mondanivaló kihatással bírhat a valóságra, hiszen új tagokat csatornázhatsz

Mindamellet, hogy egy ehhez hasonló összegzés természetesen a zenei irányzat történetéről is sokat elárul, egyéb fontos információkkal is szolgál: segítséget nyújt abban, hogy feltérképezzük a hardcore punk identitás „összetevőit”, a szubkulturális hitelességről alkotott – és az identitás kérdéséhez szorosan kapcsolódó – képzeteket, illetve a szubkulturalisták gyakorlatait, és mindezzel szoros összefüggésben azt is, hogy miért éppen az underground fogalma áll mindezek középpontjában. Ilyen módon a hardcore punk zene – és a szövegekben megjelenő mondanivaló – történetének rövid összefoglalása írásom további fejezeteit alapozza meg.⁶

A hardcore punk a nyolcvanas évek elején alakult ki az Egyesült Államokban, amikor a „klasszikus” punk a zeneipar és a média fokozott érdeklődése miatt tartalmi szempontból módosult,⁷ ez pedig létrehozta az igényt annak tovább-

be a közösségbe, eseményeket idézhet elő, és magát a szubkultúrát is újrakonstruálhatja (mint azt később látni fogjuk, egyes elemeit újradefiniálhatja és akár annak társadalmi megítélését is befolyásolhatja). A dalszövegek által generált változások újabb dalszövegeket eredményeznek: a szövegírás a szélesebb körű véleménynyilvánítás bevett módja, és ez a gyakorlat biztosítja a hardcore punk mibenlétének folyamatos újradefiniálását is, hiszen lehetőséget ad a vélemények ütköztetésére. A dalszövegek konstruktív erejének egyébként különösen találó példája lehet a magyar hardcore punk, amely akkor kezdett szubkultúra-formát öltetni, amikor a zene kedvelői elkezdték értelmezni a szövegeket – ekkor jöttek rá arra, hogy a zenéhez tartozik egy olyasfajta szellemiség is, amellyel szívesen azonosulnának. A punk és hardcore punk közegeben a dalszövegeken keresztül egyrészt a szélesebb társadalommal, másrészt pedig a szűkebb szubkulturális közeggel szemben is lehetséges kritikával élni – ezekben az esetekben a valóság konstruálja a szöveget. A dalszövegekben kifejezésre juthatnak különféle konfliktusok, a szintér működését érintő kritikák, de lehet szintetizáló jellegük is (például egy olyan szöveg esetében, amely kimondottan a hardcore punkról mint szubkultúráról szól), valamint szolgálhat a csoporthatárok kijelölésére is (például elhatárolódásra azoktól a szélsőjobboldali csoportoktól, amelyeknek vannak a hardcore punk közeggel érintkezési pontjai – és amelyekről a többség pontosan ezért különösen fontosnak érzi az elhatárolódást).

⁶ Ez a fejezet interjúimon (adatközlőim saját történeti tudásán), illetve Ross Haenfler (Ross Haenfler, *Straight Edge: Clean-living Youth, Hardcore Punk and Social Change* [New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2006]), és Dario Milenković (Dario Milenković, „The Subcultural Group of Hardcorepunk. Sociological Research of the Group Members’ Social Origin and their Attitudes to Nation, Religion and the Consumer Society Values”, *Philosophy, Sociology and Psychology*, Vol. 6, No 1. [2007]) munkáin alapul.

⁷ A „klasszikus” punk kialakulásakor tulajdonképpen Malcolm McLaren (a Sex Pistols „ötletgazdája” és menedzsere) anarchista víziói találtak utat a brit munkásosztály fiataljaihoz egy olyan periódusban, amikor a gazdasági válság és a zavaros politikai élet okozta frusztráló kilátástalanság széleskörű igényt teremtett a status quo megkérdőjelezésére. A fiatalság egy része polgárpukkasztó megjelenésével és viselkedésével nyilvánította ki véleményét arról a szerepről, amelyet az establishment szánt neki, zenéjében pedig direkt módon is az individuum

gondolására és megreformálására:⁸

A punknak egyfajta megújulása szerintem a hardcore. Számomra megoldáskeresést jelent. Bizonyos kérdésekben, legyen az társadalmi, politikai, vallási vagy az emberi kapcsolatok terén, mindenre megoldást keres, illetve, ha nem is keresi, de felveti azt a problémát. És valamilyen szinten megpróbálja orvosolni vagy a felszínen tartani, és a saját közösségének ezt előadni [...] lehet nekem huszonöt színű tarajam, ha nincs mögötte mondanivaló. (Áron, 2011)

A *punk* terminus kombinálása a *hardcore* (azaz *keménymag*) jelzővel egyrészt a szubkultúra gyökereire utal, másrészt pedig az elhatárolódás szándékát jelzi: a hardcore punk lényegében megőrzi a punkra jellemző tudatosságot és öntudatosságot, de elveti azt az extrovertált attitűdöt, aminek eredményeképpen a punkot végül bekebelezte a mainstream.

A hardcore punk kialakulásával szinte egy időben jelent meg az a jelenség, amely közös történetük során egyfajta „katalizátorként” járult hozzá szubkulturális tökéjének formálódásához: a Straight Edge,⁹ azaz a hardcore punk absztinencia. Kialakulásának története kiválóan beleillik abba a társadalomkritikus szellemiségbe, amely a hardcore punk egyik alappilléreinek számít: Ian MacKaye, a Minor Threat nevű együttes frontembere két dalszövegben (Straight Edge [1981] és Out of Step [1983]) megfogalmazta az alkohollal, drogokkal és promiszkuitással kapcsolatos ellenérzéseit, ezzel megkérdőjelezte saját punk közege normáit, különvéleménye pedig akaratlanul is követőkre

szabadságát és az előző generáció hippis optimizmusától való elhatárolódását hirdette. Az establishment kijátszásának eszköze volt az a *do it yourself*, azaz „csináld magad” szellemiség is, amelyet a punk kommercializálódását követően végül a hardcore punk igyekezett kiteljesíteni. A „csináld magad” szellemiséghez való visszatérést és az ebből következő underground logikát tehát tekinthetjük a punk mainstreammivé válására adott reakciónak. Bővebben lásd Dario Milenković, „The Subcultural Group of Hardcorepunk. Sociological Research of the Group Members’ Social Origin and their Attitudes to Nation, Religion and the Consumer Society Values”, *Philosophy, Sociology and Psychology*, Vol. 6, No 1. (2007).

⁸ Dario Milenković, „The Subcultural Group of Hardcorepunk”, 67–69.

⁹ A nagybetűkkel írt változat (Straight Edge) magára a jelenségre vonatkozik, a kisbetűs változat (straight edge) egyénekre. A Straight Edge-ről bővebben lásd még Ross Haenfler, „Collective Identity in the Straight Edge Movement: How Diffuse Movements Foster Commitment, Encourage Individualized Participation, and Promote Cultural Change”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 45, No. 4, Autumn (2004); Ross Haenfler, „Rethinking Subcultural Resistance: Core Values of the Straight Edge Movement”, *Journal of Contemporary Ethnography* 33 (2004); Robert T. Wood, *Straightedge: Complexity and Contradictions of a Subculture*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, (2006).

talált, akik az egyik dalszöveg címét használva elkezdték magukat straight edge-nek nevezni.¹⁰ A Straight Edge – mint életmód és egyúttal identitás – alapját az a normává vált személyes hitvallás képezi, amelyet a fent említett dalszövegek öntöttek formába: képviselői tartózkodnak az alkoholfogyasztástól, a dohányzástól és a drogfogyasztástól.¹¹ Az absztinencia az esetek egy részében a hús – illetve vegánok esetében minden egyéb állati eredetű termék – fogyasztására is kiterjedhet,¹² és akadnak olyan straight edge-ek is, akik koffeint, csokoládét és egyéb stimuláló (ezért drogként kategorizált) készítményeket sem fogyasztanak.¹³

Ross Haenfler az 1986 és 1991 közötti időszakra helyezi a hardcore punk és a Straight Edge fejlődésének második számottevőbb történeti egységét,¹⁴ az ún. *youth crew* korszakot.¹⁵ A korabeli dalszövegekben már megjelenik a kollektivitás: a hardcore punk és a Straight Edge gyakran szerepel bennük *közösségként*. Ekkoriban terjed el a *crew* (csapat) kifejezés is, amelyet hardcore punk baráti társaságokra szokás használni (ez köszön vissza a korszak elnevezésében is), és ekkor válnak a hardcore punk szóhasználat részévé olyan kifejezések, mint például *brotherhood* (testvériség), illetve *unity* (egység). Ez utóbbiak a későbbiekben is szerepet játszanak a szubkultúra szellemiségének meghatározásában – eléréndő célként, megvalósult jelenként vagy éppenséggel egy

¹⁰ Szintén Ian MacKaye személyének köszönhető az, hogy a hardcore punk koncertek minden korosztály számára nyitottá váltak, azaz *all ages* besorolást kaptak. Az Egyesült Államok nagy részén ekkoriban még korhatárosak voltak a koncertek, és 21 éven aluli személyeket be sem engedtek a klubokba. Kivételt képezett ez alól Washington D.C., ahol a 21 éven aluliak is látogathatták a koncerteket azzal a feltétellel, hogy a bejáratnál jól látható X-et rajzoltak a kézfejükre, így jelezvén a klub személyzetének, hogy alkohollal nem szolgálhatják ki őket. Ian MacKaye, aki úgy gondolta, hogy a kiskorúaknak is joguk van részt venni kedvenc együttesük koncertjén, jó megoldásnak találta a megjelölést annak érdekében, hogy ne csak 21. életévüket betöltött fiatalok járhasanak a koncertekre, ezért igyekezett azt minél szélesebb körben terjeszteni. Az X hamarosan a Straight Edge szimbólumává vált. Részletesebben lásd Robert T. Wood, *Straightedge: Complexity and Contradictions*, 113–129.

¹¹ Ross Haenfler, *Straight Edge: Clean-living Youth*, 35–40.

¹² A vegetáriánus és vegán straight edge-ek és hardcore punkok tömeges megjelenését szintén néhány nagyformátumú együttes dalszövegeihez szokás társítani (Ross Haenfler, *Straight Edge: Clean-living Youth*, 12–13.)

¹³ Ugyanennek a normarendszernek többféle interpretációja létezik, amelyek közül kutatásom során az ún. positive line-nal, az NS (azaz nemzetiszocialista) Straight Edge-dzsel és a krishnacore-ral foglalkoztam részletesebben.

¹⁴ Ross Haenfler, *Straight Edge: Clean-living Youth*, 12–14.

¹⁵ A korszak megnevezése a Youth of Today nevű együttes *Youth Crew* (1985) című dalára vezethető vissza.

idealizált szubkulturális múlt vezényszavaként. Szintén ebben az időszakban vált az ethosz szerves részévé az állati jogok iránti érdeklődés, illetve ehhez kapcsolódóan a vegetáriánus és a vegán életmód.¹⁶

A kilencvenes évek második felében a hardcore punk sok tekintetben megújult, és népszerűsége is ugrásszerűen megnövekedett. A korszak egyik legnagyobb hatású együttese az Earth Crisis volt, amelynek ellentmondásos tevékenysége nagyban módosította a hardcore punk belső szerkezetét, a Straight Edge jelentését és a két jelenség társadalmi megítélését is. Az Earth Crisis, illetve az absztinenciát hozzá hasonlóan imperatívusznak tekintő együttesek hatására még nagyobb hangsúlyt kapott a hardcore punk érdeklődési körében az alkohol és a drogok elleni harc, az állatjogok védelme, a környezettudatosság, a fogyasztás- és globalizációkritika, illetve mindaz, amit ezek ügyében az ember tehet: vagyis a tudatos cselekvés elve. Harcias dalszövegeik, valamint szimpatizánsaik gyakran erőszakos akciói mind az amerikai társadalomban, mind pedig a hardcore punk közegben erőteljes visszatetszést keltettek. Az események sokakban teremtettek igényt a hardcore punk és a Straight Edge újbóli definiálására, illetve a militáns irányzattól való elhatárolódásra: közhasználatba kerültek a *hardline*, illetve *softline* kifejezések, amelyek egyfajta állásfoglalást jeleznek azt illetően, hogy mi a célja a hardcore-nak és a Straight Edge-nek, és milyen eszközökkel lehet vagy kell azt megvalósítani. Az elhatárolódás következtében a fentiek felül még egy kulcsterminussal bővült a két jelenség definiálására szolgáló szókészlet. A *pozitív* (*positive*) jelzőt viselő irányzat elítéli az absztinencia normájának erőszakos és figyelemkeltő terjesztését, és inkább olyan előremutató gondolatokat kíván közvetíteni, amivel példát nyújt, nem pedig szabályokat: „Közvetíts üzenetet a saját példáddal. Nem azzal, hogy megmondod, mit csináljanak, hanem hogy bemutatsz, hogy mit csinálsz.” (András, 2012)

A militáns irányzat megjelenése az addig is inkább férfiak alkotta hardcore punkot még férfiasabb jegyekkel ruházta fel: a kemény, maszkulin viselkedés és a fizikai erő felértékelődésével a női részvétel kérdése még összetettebb problémává vált.¹⁷ Ez már csak azért is érdekes – és jól mutatja a hardcore punk komplexitását – mert ugyanebben az időszakban hódított teret a zenéjében és dalszövegeiben érzelmesebb hangvételű *emo*,¹⁸ illetve az a „politikailag korrekt”

¹⁶ A *Youth of Today No More* (1988) című dala például sokakat győzött meg a húsmentes táplálkozás morális indokoltságáról.

¹⁷ Bővebben lásd Ross Haenfler, *Straight Edge: Clean-living Youth*, 102–149.

¹⁸ A szó az angol *emotional*, vagyis érzelmi/érzelmes szóból ered, és azokra az együttesekre használják, amelyek érzelmközpontúbb szövegeket írnak, és dallamvilágukban is némileg

(*politically correct*) irányzat, amely olyan társadalmi problémákkal is foglalkozik, mint például a szexizmus, a rasszizmus, a társadalmi egyenlőtlenségek¹⁹ vagy a homoszexualitás megítélése.²⁰

A kilencvenes évek során a szó szoros értelmében vett spiritualitás is begyűrűzött a hardcore punkba: a Shelter nevű együttes²¹ ekkor fektette le a *krishnacore*-nak²² nevezett irányzat, azaz a Krisna-tudattal összefonódott hardcore punk alapjait.

A kétezres évekre a hardcore punk népszerűsége valamelyest csökkent, és bár a szó hagyományos értelmében sosem volt látványos jelenség, manapság még inkább megmarad saját köreibben. Néhány népszerűbb együttes ugyan nagy létszámú közönséget mozgat meg, de a hardcore punk alapvetően nem kelt különösebb köz- és médiafigyelmet, és beszélgetőtársaim szerint jelen pillanatban a Straight Edge sem örvend akkora népszerűségnek, mint a kilencvenes években. Mindazonáltal szívósan tartja magát – többek között hazánkban is.

Beszélgetőtársaim emlékei alapján Magyarországra a nyolcvanas évek végén jutott el a hardcore punk, a szintér és a „szubkulturális infrastruktúra” azonban csak a kilencvenes évek közepén alakult ki, amikor az információforrások körének fokozatos bővülésével²³ a magyar hardcore punkok már a zenéhez tartozó mondanivalóról és gyakorlatokról is egyre több és pontosabb

lágyabbak, mint akár az *old school*, akár a *youth crew* stílus képviselői. A kifejezés tehát nem fedi azt a jelenséget, amely szintén *emo* néven vált ismertté az elmúlt években, és amelytől beszélgetőtársaim következetesen elhatárolódtak.

¹⁹ Ross Haenfler, *Straight Edge: Clean-living Youth*, 14–16.

²⁰ A hardcore-t nagyrészt – de nem teljes mértékben – a homofóbia *elitélése* jellemzi, olyannyira, hogy már a nyolcvanas évek végén elkezdett kialakulni az az irányzat, amelyet *queercore*-nak neveznek, és amely kimondottan a homoszexuálisok jogaival és társadalmi megítélésével foglalkozik. A *queer* kifejezés a társadalmi nemek tanulmányozásában bevett fogalom, és eredeti szótári jelentését (furcsa, különös) kibővítve mindazon egyénekre használatos, akiknek szexuális orientációja nem kizárólag heteroszexuális.

²¹ Érdekes adalék mindehhez, hogy a Shelter frontembere ugyanaz a Ray Cappo volt, aki már a Youth of Today élén is számos új aspektussal gazdagította a hardcore punk szubkulturális tőkét.

²² Bővebben lásd pl. Robert T. Wood, *Straightedge: Complexity and Contradictions*, 54–58.

²³ Adatközlőim szerint a kezdetekben kimondottan nehéz volt hardcore punkról szóló ismereteket gyűjteni. A zene terjesztése kazettamásolás útján történt, más jellegű információhoz pedig csak jobban értesült – angolul tudó – személyektől, dalszövegekből, külföldi zenei szaksajtóból vagy fanzine-ekből lehetett hozzájutni. Később nagy áttörést jelentett ezen a téren az internethez való hozzáférés növekvő aránya, az angol nyelvoktatás fellendülése, illetve a magyar nyelvű zenei szaksajtó egyre élénkebb érdeklődése.

ismerettel rendelkeztek. A különböző források révén olyan sémák birtokába kerültek, amelyeknek követésével – és egyúttal a helyi kontextushoz való hozzáigazításával – a kilencvenes évek végére országszerte egyre élénkebb szubkulturális élet bontakozhatott ki. A hardcore punk közösségi élet kezdetben inkább Budapestre és környékére korlátozódott, a kilencvenes évek második felétől kezdve azonban olyan vidéki színterek²⁴ is megerősödtek, amelyek már képesek voltak arra, hogy a budapesti színtértől függetlenül, saját zenekarokkal, szórakozóhelyekkel és közönséggel működjenek. A nemzetközi tendenciákkal összhangban az a fajta pezsgés, amely a kilencvenes évek végét és a kétezres évek elejét jellemezte, napjainkra ugyan némileg csillapodott, de – ahogyan azt a Gorilla esete is alátámasztja – ez korántsem vezetett a színtér megszűnéséhez.

A Gorilla-eset

2012. április 13-án a budapesti Dürer Kertben rendezték meg a *Save the Gorilla* névre keresztelt jótékonyági koncertmaratont. Az esemény célja a szintén budapesti illetőségű Gorilla vegán büfé megmentése volt, amelyet a bezáratás veszélye fenyegetett, és amelynek tulajdonosa a hardcore punk színtér egyik kiemelkedő „szubkulturális vállalkozója” volt, aki pályafutása során turnészervezőként, illetve turnésfőrként vívott ki közismertséget és -megbecsülést.

A Gorilla – amellett, hogy referenciaponttá vált a helyi színtér mentális térképén – több szempontból is szimbolikus jelentőséggel bírt a magyar hardcore punkok számára.²⁵ A büfé valójában olyan vállalkozásként jött létre, amelynek céljai között egyáltalán nem szerepelt az, hogy a hardcore punk színtér keretein belül működjön. Ennek megfelelően meglehetősen heterogén klientúra látogatta, a vendégek és a törzsközönség jó részét azonban mégis a színtér résztvevői tették ki. Ennek oka egyrészt a tulajdonos személye volt, aki több szállal is kötődik a színtérhez, másrészt pedig az, hogy (legalábbis beszélgetőtársaim szerint) az utóbbi években ugrásszerűen megnőtt a vegetáriánus és vegán hardcore punkok száma, akik közül sokan váltak a büfé visszatérő vendégeivé. A vendégsereg egy másik, szintén meghatározó szeletét külföldiek képezték – „civilek” és zenészek egyaránt. Enyhe túlzással a Gorillában mindenki megfordult,

²⁴ A legstabilabb és legaktívabb színtereket – a budapestin felül – a mai napig is az egri és a szombathelyi hardcore punkok tudhatják magukénak.

²⁵ Különös jelentőségét támasztja alá például az a tény is, hogy vidéki adatközlőim közül is sokan ismerték a helyet – annak dacára, hogy sosem jártak ott

aki számít: az étterem Facebook-adatlapján²⁶ külön fotóalbum foglalkozott a büfébe látogató metál, hardcore punk és punk hírességekkel.²⁷

A Gorilla alapvetően a hardcore punk ethosz példászerű kivetülésének mondható. Egyrészt működésének alapját az a „csináld magad” jelleg képezte, amely a kezdetektől fogva a hardcore punk egyik legfontosabb sajátosságának számít – és amely napjainkban is a színtér szerveződésének és belső kommunikációjának egyik alapelve –, hiszen a nagyüzemi jellegű étkeztetéssel, a multikkal szemben egy olyan kisvállalkozás volt, amelyet hangsúlyozottan nem csak a profitszerzés kedvéért, hanem elhivatottságból, „szerelemből” és – ami a legfontosabb – önjelétől működtetett a tulaj.²⁸ Másrészt a Gorilla profilja a mainstreammel való tudatos szembehelyezkedés alapelvével is összhangban állt, hiszen a fősodortól való eltérést példázta azzal, hogy a többségi táplálkozásformával szemben egy alternatív táplálkozásforma gyakorlására adott lehetőséget.

Mindezeket figyelembe véve nem meglepő, hogy a Gorilla szorult helyzete megmozgatta a magyar színteret. Bár a jótékonyági koncert műfaja cseppet sem idegen a hardcore punktól,²⁹ hazánkban egyelőre csak kevés alkalommal

²⁶ Az étterem megszűnésével a profil is megszűnt, így sajnos azt már nem lehet megtekinteni.

²⁷ Felmerülhet a kérdés, hogy Budapest számos vegetáriánus és vegán étterme közül miért emelkedhetett ki a Gorilla. Egyik beszélgetőtársam szerint (aki rendszeres látogatója volt a büfének) olyan profán okokon kívül, mint hogy a hely könnyen megközelíthető volt, hatékonyan reklámozták, a kínálat pedig folyamatosan bővült, elsősorban az étterem speciális jellege segítette elő annak népszerűségét. A Gorilla ugyanis kimondottan gyorsbüféként üzemelt, így ügyesen célozta meg azt az igényt, hogy a vegetáriánus és vegán étkezésű vendégek is ehessenek fast foodot. Ennek megfelelően a kínálat ugyan hasonlított a gyorséttermek felhozatalához, de hűmentességével olyan csavart vitt a gyorsétkezés koncepciójába, amely ezt a nagyon is mainstream fogyasztási formát az underground logikához és a punk attitűdhöz közelítette (természetesen nem ez volt az alapítás célja, de a hardcore punk színtér szimpátiáját minden bizonnyal ezek a mögöttes tartalmak is segítettek kivívni). Az étterem „ars poeticája” a következőképpen szólt: „A világ legtöbb országában régóta működő vegán gyorsbüfék remek ötletét a Gorilla Vega Büfé hozta el Magyarországra. A lényeg: a vegán is csak ember, aki sokszor gyorsan akar valami egyszerűt és laktatót enni. A felhozatal ennek megfelelően a klasszikus gyorséttermi kaják vegán változatából áll: hamburger, hot-dog, sült krumpli, turmixok és muffinok képezik a kínálat gerincét. És tudják, miért Gorilla? Mert a Gorilla is vegán!” (Az idézet a büfé néhai Facebook-profiljáról származik.)

²⁸ Ebből a szempontból érdekes megfigyelni azokat a retorikai fordulatokat, amelyek a koncerthez tartozó felhívásban jelennek meg – a szöveget rövidesen idézni és elemezni fogom.

²⁹ Csak egyetlen sokatmondó példa: a What We Feel Hardcore nevű moszkvai együttes jótékonyági Európa-turnét szervezett az idei évre, amelynek bevételéből egy elhunyt társuk családját támogatták. A turnéről a következő linken található felhívás nyújt részletesebb felvilágosítást: <https://www.facebook.com/notes/what-we-feel-hardcore/our-plans-for-2013-benefit-to-ivan-khutorskoi-family-rudeen-please-repost-it/328220867296116>

történt hasonló esemény. Beszélgetőtársaim szerint ezt megelőzően mindössze egyetlen alkalommal valósult meg hasonlóan széleskörű összefogás: 2008-ban a budapesti színtér egyik tagjának gyűjtöttek pénzt betegsége gyógykezelésére. Ezen kívül indultak és indulnak kisebb kezdeményezések is egy-egy konkrét cél megvalósítása érdekében: vidéki városokban például szerveztek már koncerteket állatmenhelyek, illetve Veszprém megyében a vörösiszap-károsultak megsegítésére is. Alapvetően minden jel arra mutat, hogy a magyar hardcore punk színtéren az utóbbi években új – igaz, Nyugatról már jóval korábbról ismert – utak nyíltak meg a szociális érdeklődés és a közösségi cselekvés előtt. Mindez elvezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy a szervezők milyen módon mozgósították a színteret.

A koncertmaratont a következő felhívással hirdették meg:

Akinek valaha is volt vagy van köze az itthoni hardcore-hoz, bizonyosan találkozott már J. nevével, aki a Dreamlongdead Bookinggal számtalan európai körutat bonyolított le sofőrként és szervezőként, ezzel is eljuttatva hozzánk olyan zenekarokat, mint az Anchor, a No Omega, a Grave Maker, a Kingdom, a Wait In Vain, vagy az Unrestrained, hogy tényleg csak pár példát említsünk.

J. egészségügyi és emberi okok miatt szállt ki a turnézás körforgásából, de így is benne maradt a színtér jelenében saját vega(n) büféjével, a Gorillával, ami nemcsak a főváros, hanem az ország egyik legértékesebb, legmotiváltabb kezdeményezése, hiszen a magyar ember gasztronómiai érdeklődését és látókörét igyekszik kitágítani a vegetáriánus és a vegan étrenddel, bizonyítva annak változatosságát, ízletességét és tartalmasságát.

Az ösztönesség és a valami mellett való kiállás azonban nem feltétlenül jövedelmező manapság: az üzletet előbb feljelentették, majd a bolt az illetékes hatóság játékszerévé vált a kinyitási lehetőségek tekintetében, így ma már jobbára a Facebook-oldalról és a büfé blogjáról tudhatjuk meg, hogy aznap épp nyitva lesz-e a Deák Ferenc tér melletti étterem, vagy sem. Mindennek okát egy elszívó beépítése adta, amire először hatvan napot kapott az üzlet, majd ezt lecsökkentették mindenféle indok nélkül tizenötre, ezzel is ellehetetlenítve az amúgy sem gondtalan fenntartást.

Ezért szerveződött az alábbi rendezvény, amely a Gorilla Büfé működését szeretné biztosítani, ehhez pedig olyan zenekarok adják a segítségüket, mint az Another Way, a Crippled Fox, a Fuseism, a Hellfreaks, a Holy Man's Glory, a Kegeylemkettes, a Motivation, a New Dead Project, a New Seed 55, a Semmi Komoly, a Slice and Dice, a Soultate, a Think Again, a Wasted Struggle, a Wolf Shaped Clouds, valamint az utóbbi időben ismét aktív Nesze, ám emellett mindenképp külön kell megemlítenünk a kezdeményezés miatt összeálló HoldxTrue-t.³⁰

³⁰ Az idézet forrása a koncert hirdetésére létrehozott egykori Facebook-esemény.

A felhívás érvrendszerében a szervezők elsősorban a hely legitimitásának igazolására fektették a hangsúlyt. Ennek egyik eszköze a Gorilla egyedülállóságának hangsúlyozása volt, amit a felhívás szövege „a látókör tágításaként” határoz meg. Jelentős érv a tulaj személye és tevékenysége is: a szövegben a hála és a viszonzás szándéka jelenik meg, amikor megfogalmazódik az, hogy ezúttal olyasvalakinek van szüksége segítségre, aki a múltban sokat tett a színtérért. A szöveg implicit vezérmotívuma „a rendszer kijátszása”, méghozzá egy alulról szerveződő szolidaritási háló révén. Mindehhez szorosan kapcsolódik a Gorilla helyzetének egyfajta moralizáló magyarázata is: esetünkben a munkáját elhivatottan végző kisember áll szemben a mindenkori hatalommal. A szöveg már a kezdőmondatnál tájékoztat arról, hogy miféle keretben kellene olvasni és értelmezni a felhívást, és egyúttal mintegy ki is sajátítja az eseményt: a vegán büfé megmentését egyértelműen összekapcsolja a hardcore punkkal.

A felhívás elérte a célját, az esemény ugyanis megtöltötte a szórakozóhely nagyobbik termét, ami körülbelül 3-400 ember részvételét jelenti. A nézők eleget tettek a felhívásban szereplő felszólításnak, így a nézőtéren voltak olyan személyek, akik megjelenésükben nem képviselték ugyan teljes egyértelműséggel a hardcore punkot, de minden bizonnyal volt hozzá közük,³¹ és olyanok is, akik a hardcore punk jellegzetes stílusjegyeit viselték magukon.³² Számos vidéki színtér is képviseltette magát: sokan jelentek meg a meglehetősen aktív szombathelyi, illetve egri színtérre utaló ruházatban, egyik beszélgetőtársam pedig arról tájékoztatott, hogy még Veszprémből is (amelyet nem szokás a nagyobb színterek közé sorolni) tíz-tizenöt fő utazott Budapestre kimondottan az esemény kedvéért.

A tér kihasználása és ideiglenes tartozékai a nagykönyvben megírt hardcore-koncerteket idézték. A terem oldalsó részén úgynevezett *disztrót*³³ helyeztek el, ahol a fellépő együttesek különböző áruit (pólókat, matricákat, hanganyagot) lehetett megvásárolni, illetve a Nyitott szemmel című *fanzine*³⁴ néhány régebbi

³¹ Ahogyan az a későbbiekben kiderül, az információterjesztés csatornáit általában kevés lehetőséget adnak arra, hogy olyan személyek is értesüljenek hardcore punk eseményekről, akik nem kötődnek valamilyen módon ehhez a közeghez.

³² Többen viseltek például a new yorki stílusra jellemző ún. *bandanat*, azaz fejkendőt, valamint együttesek és lokális színterek emblémáival ellátott pólókat

³³ A kifejezés az angol *distribution*, azaz 'elosztás, szétosztás' szóból származik, és a hardcore koncertek alkalmával felállított árusító standot jelöli.

³⁴ Az angol *fan* és *magazine* szavak összemosásából származó kifejezés olyan belső használatra készült, kis körben terjesztett, önköltségen gyártott és nonprofit szubkulturális sajtóterméket jelöl, amely az adott szubkulturát érintő témákkal foglalkozik. A *fanzine* műfajának kapcsán izgalmas magyar esettanulmány például Bátorfy Attila írása (Bátorfy Attila, „Freee: egy

példányát is kihelyezték. A koncertmaraton során szinte minden olyan sztereotip mozgásforma és térhasználati gyakorlat megjelent, ami egy hardcore punk koncerten előfordulhat, és ami – a folytonos fizikai közelség miatt, illetve azáltal, hogy nem teremt megközelíthetetlen színpadi ikonokat – azt a testvéries, családias érzetet erősíti, amely a hardcore punk szellemiség szerves részét képezi, és amely a szóban forgó eseményt is ihlette. Míg hátul a nézőközönség passzívabb tagjai álltak, addig elől, a nézőtér imaginárius határokkal leválasztott részén, az ún. *mosh pit*ben³⁵ olyan bevett elemek követték egymást, mint például a *singalong* (az énekes a közönségbe tartja a mikrofont), a *stage dive* (levetődés a színpadról), a *circle pit* (folyamatos és tömeges körbefutás, amelynek „pályája” gyakran a színpadot is magában foglalja), és a „kicsi a rakás” (amelynek elszenvedője általában a frontember, aki rendszerint az emberkupa alján végzi).³⁶

Az est csúcspontját a kultikus státuszt élvező HoldxTrue³⁷ fellépése jelentette. Ez az együttes volt az első, amely *expressis verbis* emlékeztette a közönséget

szubkulturális sajtótermék és a magyarországi elektronikus zenei kultúra párhuzamos története”, In *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában* (Új Média Re:Mix, 5.), szerk. Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán és Vályi Gábor [Budapest: L’Harmattan, 2011]).

³⁵ *Mosh*-nak nevezik azon mozgásformák összességét, amelyeknek helyszíne a *mosh pit*, vagyis a „zúzda”. A *mosh* intenzitása gyakran szolgál a koncert színvonalának és hangulatának fokmérőjeként. A *mosh*-ról bővebben lásd Leigh Stuckey, „’Each For All and All For Each’: The Mosh Pit as Ritual,” *Deliberations* (2006).

³⁶ Kiváló összefoglalása a tipikus hardcore punk mozgásformáknak a Sick of it All Step Down (1994) című dalához készült klip (elérhető a következő linken: http://www.youtube.com/watch?v=9fvu951up_0; hozzáférés: 2011. 01. 12.). Egy-egy videóklip elemzése kimondottan tanulságos lehet, azok ugyanis – akár csak a fanzine-ek – vizuális formában, kézzelfogható módon közvetítenek egyfajta hardcore punk értékrendet (illetve annak egy adott interpretációját). Jól példázza a klipelemzésben rejlő potenciált az Agnostic Front For my Family (2007) című dalához készült klip, amely egész arzenálját vonultatja fel a new yorki hardcore színtérhez társított sajátosságoknak és képzeteknek (a klip a következő linken tekinthető meg: <http://www.youtube.com/watch?v=ebBjGp7QOGc>; hozzáférés: 2010. 11. 03.). Az ilyesféle elemzésnek ugyanakkor korlátai is vannak, a hardcore punk szintén ugyanis cseppet sem mondható gyakorinak a videóklip-készítés. Egyrészt ezt csak a nemzetközi hírű, elsődlegesen a zenélésből élő együttesek engedhetik meg maguknak, másrészt pedig a hardcore punkok általában többre becsülik a „csinálj magad” jellegű terjesztést, hiszen ez igazodik leginkább az underground logikához. Mindezen felül nagy jelentőséget tulajdonítanak a személyes részvételnek és a hardcore punk élményszerű megélésének is: a televízió vagy a számítógép monitorja előtt ülve senki sem válhat hiteles hardcore punkká.

³⁷ 2000 és 2009 között (az együttes alapítása és feloszlása közötti időszakban) a HoldxTrue volt hazánk egyik legnépszerűbb és talán külföldön is legismertebb zenekara (még a hardcore punk „öshazájában”, az Egyesült Államokban is jelent meg lemeze). Terepmunkám során számos adatközlőm említette olyan együttesként, amelynek zenéje és szövegei nagy hatást gyakoroltak a magyar hardcore punk alakulására.

a koncert céljára, vagyis arra, hogy éppen a színtér egyik tagjának igyekeznek segíteni. Szempontunkból azonban ennél sokkal lényegesebb az, hogy a színpadon állók azt is kiemelték, hogy örülnek, amiért a színtér demonstrálni tudja összetartozását és az összefogásra való hajlandóságát. A koncert elsődleges hozadékának azt a szolidaritási hálót tekintették, amelyet a Gorilla szorult helyzete aktivált, és amelyről emellett egyértelműen elmondható az is, hogy voltaképpen egy hardcore punk szolidaritási háló – vagyis ők ismét „kisajátították” az eseményt.

A hardcore punk szellemiségének számos jellegzetes vonását egyesítő Gorilla büfé, illetve a megmentésére szervezett koncertmaraton – amely ennek a szellemiségnek a leglényegesebb gyakorlati megnyilvánulásait is magában foglalta – kiváló példát szolgáltat ahhoz, hogy a következőkben szélesebb keretek között mutathassam be azt az underground logikát, amely a hardcore punk szubkultúra ethoszát és a színtér szerveződésének fundamentumát alkotja. Ennek megfelelően írásom további fejezeteiben az esettanulmányra alapozva először arról adok számot, hogy elvont formában hogyan jelenik meg az *underground* fogalma a magyar hardcore punkban, majd pedig arról, hogy a gyakorlatban a színtér milyen módon igyekszik igazodni ahhoz a működési logikához, amelyet ez a fogalom határoz meg.

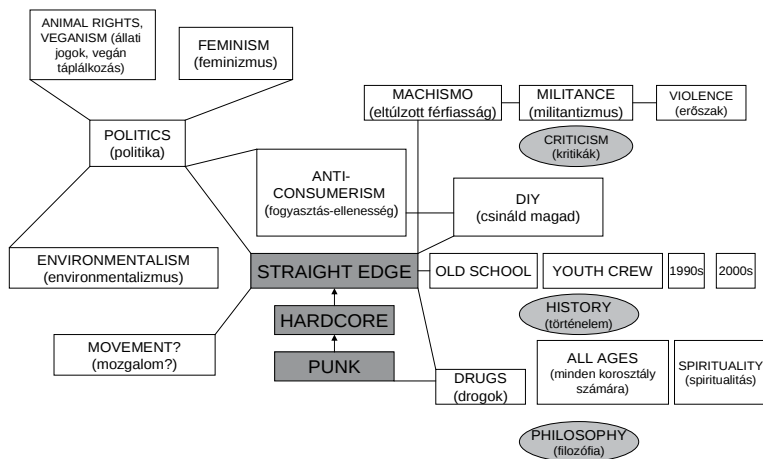
Underground logika

Marc Pierschel és Michael Kirchner *EDGE the Movie – Perspectives on a Drug Free Culture* című 2009-es dokumentumfilmjében³⁸ szerepel egy ágrajz, amely – bár eredeti minőségében nem ezzel a szándékkal készült – a globális hardcore punk szubkulturális tőke elemeinek felvázolására is alkalmas.³⁹ Az ágrajz

³⁸ Az alábbi linken bővebb információ található a film készítőiről, témájáról, szereplőiről: <http://www.theedgeprojectmovie.com/> (hozzáférés: 2011. 11. 20.).

³⁹ Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a fenti ágrajz – az Egyesült Államokban megszokott módon – elkülöníti egymástól a hardcore punkot és a Straight Edge-et: mintha előbbi csak a gyökérszert volna, utóbbi ellenben a törzs, amelyből olyan eszmei csomópontok hajtottak ki, amelyek csakis a Straight Edge-et jellemzik. Ez azonban nem fedti teljes mértékben a valóságot. A Straight Edge egyfajta katalizátor-szerepet töltött be a hardcore punk szubkulturális tőkéjének alakulásában, de ezt azzal szoros összefüggésben tette, és a Straight Edge révén megjelenő újabb aspektusok szükségszerűen visszahatottak a kibocsátó közegre, azaz a hardcore punkra is, így túlzás volna azt állítani, hogy a szubkulturális tőke fentebb felvázolt összetevőit csakis és kizárólag a Straight Edge határozza meg. Nem mellékes az sem, hogy – megfigyeléseim szerint – hazánkban például elválaszthatatlanul összeforrt a hardcore punk és a Straight Edge: beszélgetőtársaim többsége kizárólag hardcore punkokat fogad el straight edge-ként. Esetünkben tehát a Straight Edge voltaképpen olyan opcionális identitás, amely a hardcore punk identitás mellé – és csakis amellé – választható.

nagy vonalakban tartalmazza mindazokat az összetevőket, amelyek – ahogyan az fentebb kiderült – alapjaiban határozzák meg a hardcore punkot:

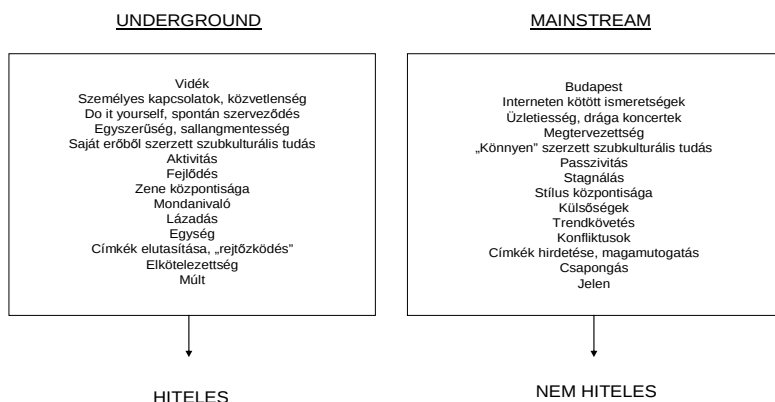


Az ágrajzból és a történeti összefoglalóból is világosan kirajzolódik, hogy egy olyan szubkultúráról van szó, amely kifelé tekintő gondolkodásmódot vár el a tagjaitól. Ennek a gyakran kritikus, alapvetően érdeklődő és alternatívákat kereső mentalitásnak nem feltétlenül kellene underground létezésre ítélnie a hardcore punkot, a lokális színterek azonban világszerte – így hazánkban is – megegyeznek abban, hogy a hardcore punk mára már globalizálódott és többé-kevésbé egységes ethoszát és működési sémáját követve tudatosan törekednek a szélesebb körű figyelem elkerülésére. Úgy tartják ugyanis, hogy a közfigyelem eredményeként pontosan az veszne el, ami a nyolcvanas években a szubkultúra önállóodásához vezetett,⁴⁰ és ami a mai napig is az exkluzivitás auráját kölcsönzi annak: a mainstreammel és a popularizálódott punkkal szembehelyezkedő *hiteles* hardcore punk modellje.

⁴⁰ A látványosság kapcsán hasonló problémával foglalkozik Keith Kahn-Harris egyik tanulmánya (Keith Kahn-Harris, „Nem látványos szubkultúra? Határátlépés és hétköznapiság a globális extrém metal színtéren”, *Replika* 64-65 [2008]). Kahn-Harris az extrém metál színterek kapcsán állapítja meg, hogy azok működésének elsődleges logikája – annak ellenére, hogy nagyon is látványos gyakorlatokkal bírnak – pontosan a szó szoros értelmében vett látványosság minimumra szorítása, a színtér transzgresszív jellegű gyakorlatai ugyanis – amennyiben szélesebb körű figyelmet kapnának – valószínűleg morális pánikot eredményeznének, ez pedig veszélyeztetné a színtér megmaradását.

A hiteles hardcore punk modelljét olyan képzetek alkotják, amelyeket az underground fogalmához rendelnek hozzá, a hitelesség legfontosabb mércéje pedig ilyen módon az, hogy az adott egyén viselkedése és gyakorlatai, illetve a szintér aktuális állapota mennyire igazodnak ezekhez az elgondolásokhoz, vagyis mennyire mondhatók undergroundnak. Minél mélyebb tudást birtokol az adott személy a jelenségről, annak történetéről, minél több és fontosabb részletet ismer a szubkulturális tőkét kitevő információhalmazból, annál nagyobb presztízsnak örvend. Ennek révén tulajdonképpen beavatottságának mértékéről ad számot. A beavatottság ugyanakkor önmagában nem feltétlenül elegendő: hitelességgel kell társulnia, vagyis *mások* szemében is beavatottnak kell látszani. A *megfelelő* információkat, kapcsolati tőkét szükséges birtokolni, illetve azzal jól kell sáfárkodni. Az egymást feltételező hitelesség és a beavatottság olyan fokmérők alapján ítéltetnek meg, mint például az egyénileg birtokolt szubkulturális tőke, az ahhoz való hozzájárulás módja, a személyközi kapcsolatok, a szubkultúra tagjaként eltöltött időmennyiség, és a szintér életének szervezésében mutatott aktivitás.

Mindebből fakadóan fontos kérdés az, hogy mit értenek a hitelességet, illetve annak hiányát definiáló *underground*, illetve *mainstream* fogalmon, és miféle képzeteket kapcsolnak azokhoz. A következő táblázat azokat a képzet-társításokat önti formába, amelyek a terepmunka során készült interjúk alapján rajzolódtak ki, és lecsupaszított formában mutatja be, hogy mit kötnek a szubkultúra tagjai az underground és a mainstream fogalmához:



Az *underground* gyűjtőfogalma kapcsán beszélgetőtársaim egy olyan hardcore punk körvonalait rajzolták meg, amely elsősorban a vidéki szinterek

keretei között működik (ezeket szerintük még nem „rontotta meg” a nagyvárosi üzletiesség), amelyet a személyes kapcsolatok közvetlensége jellemez és a ’csinálj magad’ szellemiség és gyakorlatok uralnak, amelynek szerveződése spontán, természete pedig inkább – a szó pozitív értelmében – egyszerűnek mondható. Ideális esetben egy olyan közegnek kellene létrejönnie, ahol a saját erőből szerzett szubkulturális tudást nagy becsben tartják, amely aktív és fejlődőképes, középpontjában a zene és annak mondanivalója áll, és tagjai egységet alkotva, a rájuk aggatott címkéket elutasítva, tudatos – de nem polgárpukkasztó és feltűnést kereső – lázadással, elkötelezetten vesznek részt az adott színtér életében.

A nem hiteles hardcore punkot mindezzel szemben a *mainstream* fogalmához társított ideák segítségével írják körül. A hitelesség fontosságának csökkenését és a súlypontok elmozdulását a nagyvárosi közeghez kapcsolják (házánkban – gyakran még a budapestiek is – főleg a fővárost hozzák negatív példának). Ezt a hardcore punkot az üzletiesség és a megtervezettség irányítja, felszínes és ideiglenes ismeretségeken alapul, passzív és stagnáló jellegű. A stílus és a külsőségek központi szerepe, a gyorsan változó trendek naprakész nyomkövetése uralja, képviselői pedig könnyen (főként interneten keresztül) szerzett tudásukkal kérkedve és saját érdekeiket az *egység* elé helyezve gyakran kerülnek egymással konfliktusba. Ezeket a kritériumként funkcionáló képzet-társításokat akkor használják, amikor egy adott egyén vagy egy adott színtér működésének hitelessége kerül mérlegelésre.⁴¹

Beszélgetőtársaim többsége egyetértett abban, hogy a hitelesség megőrzésének zálogaként a magyar hardcore punknak – mind egyénekre, mind pedig a színtérre vonatkoztatva – ragaszkodnia kell az underground léthez. Emellett azonban azt is érzékelték, hogy ez a törekvés bonyolult egyveleget alkot annak társadalomkritikus céljaival:

⁴¹ Természetesen nem arról van szó, hogy a hardcore punkok minden társukat egyértelműen egyik vagy másik kategóriába helyeznék, hiszen tisztában vannak azzal, hogy a két véglet különböző elemei egyaránt jellemezhetik egy adott egyén viselkedését. A hitelesség mérlegelésekor sokkal inkább azt állapítják meg, hogy a modellekben egyesülő kritériumok alapján a hiteles underground és a nem hiteles mainstream között húzódó skálán hol helyezkedik el az illető (megítélése pedig cseppet sem statikus, mindenkori viselkedésének függvényében el is mozdulhat ezen a skálán egyik vagy másik végpont felé). A kritériumokat a magyar színtér történetére is ki szokták vetíteni: amennyiben távlatokban beszélnek hiteles, underground szerveződésről és működésről, akkor azt a múltbéli magyar színtérhez kapcsolják, míg a jelenhez – a már említett depressziós időszemlélet jegyében – a mainstream, tehát nem hiteles sajátosságok térnyerését kötik.

Undergroundban megtartani a hardcore-t... az maga a hardcore. Ebben is van egy kettősség. Hogyha a hardcore kifejezetten a társadalom ellen akar küzdeni, akkor nem kéne undergroundnak maradnia. A másik oldalon meg azt mondják, hogy azért maradjon underground a hardcore, mert ugyanakkor van egy elve, hogy *don't sell out*. Ami meg azt jelenti, hogy hogyha te nem magad miatt csinálod, hanem egy lemezcéget, akik megmondják, hogy miről íráj szöveget, akkor ott elveszett az egésznek a spiritusza. És akkor ott már nincsen lázadás. Plusz hány olyan szöveg született már a nyolcvanas években, hogy a hardcore maradjon meg az utcán, ahova való. Nem kell az üzleti vonalba belekerülni. [...] Én a magam részéről mindig is azt mondtam, hogy a hardcore maradjon underground, az maradjon tudatos lázadás. [...] Ne kiabáljunk a színpadról 15 és 25 közötti srácoknak a hardcore elvekről, amikor ezer eurókat teszel zsebre a koncerted után. (András, 2012)

Az, hogy az undergroundság kitételeinek teljesítése ennyire fontosnak bizonyul, két dolgot eredményez. Az egyik az, hogy a hardcore punk igyekezete nem hiábavaló, és megmarad saját köreibben, ami azzal a hátránnyal jár, hogy „utánpótlás” híján hajlamos a stagnálásra, ez pedig legalább olyan veszélyes a megmaradásra nézve, mint az, ha túl nagy figyelem irányul rá. Másrészt a kitételek számos konfliktusra adnak okot, hiszen ezek mentén a hardcore punkok folyton mérlegelik, bírálják egymás viselkedését. Ez ugyan szűrőként működik, hiszen az ítélkezésből születő konfliktusok újra meg újra leképezik és igazolják a hitelesség kritériumait, de frusztráló közeggé is teheti a színteret, ami sokakat késztet a szubkultúrából való kivonulásra. Mindez egy érdekes kettős dinamikát kölcsönöz a hardcore punknak: folytonos fluktuációt okoz a „személyi állományban”, ugyanakkor biztosítja egy olyan sztenderd létezését, amely mégis összefogó erőként működik:

A lényeg az, hogy pont múltkor beszélgettük, hogy lehet, hogy kicsit ilyen belterjes egy társaság. Hogy nem igazán engedik be az új embereket. És ez egy kicsit gond. Lehet, hogy nyitni kéne jobban az új arcok felé, akiket érdekel ez, mert sokan úgy állnak hozzá, hogy oké, te már tudod, te érted, hogy hogy működik ez a DIY, ez a punk hardcore színtér, és akkor más jön, és akkor lehet, hogy hülye kérdéseket tesz fel, de erről ő nem tehet, meg ő nem lát bele ebbe a dologba. Valakinek bele kell vinni, meg meg kell mutatni neki, hogy mi hogyan működik, és talán ezért nem annyira növekszik ez az egész dolog. Bár mondjuk underground szinten meg pont ez a jó. (Álmos, 2011)

A magyar hardcore punkot – csakúgy, mint a mintájául szolgáló amerikai hardcore punkot – tehát áthatja az a törekvés, hogy eszmei és – ahogyan az a tanulmány következő fejezetéből kiderül – gyakorlati síkon is a lehető legjobban igazodjon az underground logikához. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy minden egyes hardcore punk viselkedése, gondolkodásmódja és egyéni gyakorlatai teljes mértékben megfelelnek az elmondottaknak, hiszen – ahogyan az általában lenni szokott – a normák és a gyakorlat ez esetben sem fedik egymást teljes mértékben. Mindazonáltal az underground logikából származó normák a hardcore punk esetében különösen nagy hatással vannak a szintér gyakorlataira.

Underground gyakorlatok

A gyakorlatban sajátos szerveződés és stratégiák biztosítják azt, hogy a hardcore punk underground szubkultúra és szintér maradjon. Ezeknek jó része a *Save the Gorilla* alkalmával is megmutatkozott, ilyen módon pedig a tanulmány első részében röviden már ismertetésre került.

A hardcore punk közösségi élet keretét – csakúgy, mint külföldön – elsősorban a lokális szinterek biztosítják. Gyűjtőfogalomként „a magyar szintér” megnevezést használják rájuk: ez a fogalom mindent és mindenkit magában foglal, aminek vagy akinek Magyarországon köze van a hardcore punkhoz. A lokalitás meghatározó szereppel bír a szubkultúrában: együttesek, kiadók, fanzine-ek és egyének is mutatnak egyfajta lojalitást saját színterükkel szemben, és hardcore punk identitásuknak meghatározó részét képezheti (az adott szintér hatóerejétől függően), hogy melyik város közösségének sorait erősítik. Bizonyos szinterek saját megnevezéssel is bírnak, amely sok esetben szinte „márkajelzőként” működik, és prekonceptiókat is előhívhat.⁴² A szombathelyi és az egri szintér abban is követi a globális hardcore punk közösségszervezési modellt, hogy ruházattal is azonosíthatóvá teszi résztvevőit: nagyobb koncerteken mindig több olyan személyt lehet felfedezni a közönség soraiban, aki valamilyen ruhadarabon vagy tetoválás formájában viseli színterének logóját.

A hardcore punk fennmaradását a lokális szinterek között húzódó sokrétű kapcsolatrendszer biztosítja, ez azonban nem jelenti azt, hogy a kölcsönös együttműködés mellett ne léteznének ellentétek is. A budapesti és a vidéki szinterek között érzékelhető kisebb-nagyobb feszültségek például a hazánkban általános Budapest–vidék szembenállást tükrözik. A szintérközi kapcsolatok

⁴² Ilyenfajta megnevezés például a szombathelyiek esetében a *Savaria Colonia Hardcore* vagy a veszprémiéket a *Queens' City Hardcore*.

kilencvenes évekbeli megerősödése (és a hardcore punk közösségi életre gyakorolt pozitív hatásuk) ellenére Budapest a legtöbb beszélgetőtársam szerint sokáig megőrizte különállását és központi jellegét. A fővárosi színtér manapság már nem játszik tudatos szervezői szerepet, ami azt mutatja, hogy a hardcore hazai formálódását az „erőviszonyok” változása is követi:

A magyar színtér szintén klikkesedett. A vidéki és budapesti csoportok nem nyitottak egymás felé. Régen, 2000 körül vízfejű volt a magyar színtér, abszolút budapesti központú. Lehet, hogy ez így nem jó, de mindenki ismert mindenkit. Lementél egy bulira a Trafóba [...] és ott volt az egri csapat. Mindenkinél köszöntél, mindenkit ismertél. Ott volt a győri csapat. A szombathelyi csapat és a sárváriak. Ott volt a kápolnai társaság, a szentesiek, és mindenkit névről ismertünk, mindenkiről tudtuk, hogy honnan jött. Budapesten zajlott az egész. Néha volt valami Győrben, Szombathelyen... elmentünk oda. Most viszont mindenhol van valami. Tudjuk, hogy van egy közösség Debrecenben, saját hardcore koncertjeik vannak, meg vannak saját hardcore zenekarai, de nincs meg a kapcsolat. (Bálint, 2011)

A színtereknek mindig van néhány olyan aktívabb (kiadót működtető, fanzine-szerkesztő, koncert- és/vagy turnészervező, és mindemellett gyakran zenészi szerepkörben is ismert) szereplője, akiknek tevékenysége gyakorlatilag nélkülözhetetlen a fennmaradáshoz. Gyakran olyan, az idősebb korosztályba tartozó hardcore punkokról van szó, akik ott voltak a kezdetekkor, és akiket elkötelezettségük – melynek egyértelmű bizonyítéka a színtéren eltöltött idő – és az évek során felhalmozott ismereteik presztízzsel ruháznak fel. Más esetekben éppen fiatalabbak képezik a szervezőerőt; őket gyakran az motiválja, hogy aktivitásában, esetleg szellemiségében is a múltbéli hardcore punk közegehez hasonlóvá formálják színterüket.

Ahogy azt már megemlítettem, nem véletlen, hogy a *Save the Gorilla* alkalmával a gyűjtés keretétől egy jótékonysági koncert szolgált, megfogható formában ugyanis szinte kizárólagosan a koncertek alkalmával nyilvánul meg a hardcore punk szubkultúra közösségi jellege (ebből kifolyólag ismertebb alakjai is elsősorban a zenészek és a koncertszervezők közül kerülnek ki). A koncertszervezés meghívásos alapon zajlik, és a kölcsönösség elvén alapul: meghívásért cserébe meghívás jár. Budapesten léteznek bevett koncerthelyszínek (például a *Save the Gorillának* helyet adó Dürer Kert), amelyek nagyobb közönség befogadására is alkalmasak, és hivatalos „beugró” összeget kérnek a koncertlátogatóktól. Vidéken a lehetőségek szűkösebbek, de igen kreatív megoldások születnek, rendeznek koncerteket például próbatermekben és

raktárépületekben is. Ezek általában kisebb összeg⁴³ kifizetése ellenében láthatók, de az is gyakran előfordul, hogy a szervezők csupán becsületkasszával fedezik a költségeket. Ezeket a rendezvényeket viszonylag kevesen látogatják (a szintér nagyságától függően 20-100 fő), a szervezők célja pedig az, hogy nagyobb veszteség nélkül hozzanak létre egy olyan eseményt, amelyen mindenki jól érzi magát. Gyakran saját forrásból rendeznek koncerteket, anyagi nyereségük pedig nem származik ebből: a bevételt általában a fellépők között osztják szét. Sokak szerint ezek a koncertek őrzik leginkább az underground jellegét, és – valószínűleg szintén emiatt – ezeket tartják a legélvezetesebbeknek is. Az ilyen koncertekhez a szubkultúra résztvevői a hardcore punk ethosban központi szerepet betöltő őszinteséget, hitelességet társítják:

A vidéki színterek sokkal őszintébbek és sokkal barátságosabbak, mint a budapesti szintér. Budapesten mindenki távolságtartó, mindenki karba tett kézzel, a legszebb ruhájában jön koncertre, szúrják egymást, méregetik egymást, meg fikázzák egymást. Ott erről szól. Biztos, hogy sokan kibeszélik egymást. (Álmos, 2011)

Léteznek alkalomhoz kötött koncertek is, például a *One and the Same* névre keresztelt budapesti fesztivál vagy a szintén budapesti helyszínű *Free Fest* hardcore és punk fesztivál,⁴⁴ valamint – visszautalva az előző fejezetekre – a különböző lokális színterek időnként rendeznek jótékonyági koncerteket is. Az országhatárokon belüli koncertezés mellett sok együttes indul nemzetközi turnéra is. Ezek a koncertkörutak az előzőekben leírtakhoz hasonlóan szerveződnek: a zenekarok többsége benzinpénzért koncertezik, és általában a helyi szintér szervezőbrigádja szállásolja el őket (Nyugat-Európában például gyakran foglaltházakban).

A koncertek promóciójához a szervezők általában saját készítésű plakátokat használnak, illetve élnek a közösségi média adta lehetőségekkel is, vagyis fórumokon, közösségi oldalakon hirdetik az eseményeket. Az információterjesztés azonban még az internet nyilvános természete ellenére is olyan alternatív csatornákon zajlik, amelyek gyakorlatilag csak az érintettekhez juttatják el az információkat. Egy hardcore punk koncertről az átlagosnál jóval nehezebb „mintegy mellékesen” értesülni, mert viszonylag kis mértékben és szűk körben promóált eseményekről van szó, amelyekről gyakran szinte csak az adott szintér

⁴³ A legmagasabb, amivel találkoztam, ezer forintba rúgott.

⁴⁴ A fesztivál hitvallása (amely a következő linken található meg: <http://www.freefest.hu/magyar/bio.html> – hozzáférés: 2011. 06. 13.) jelen tanulmány témáját tekintve különösen tanulságos olvasmány lehet, ugyanis kiválóan összefoglalja a „csináld magad” szellemiség lényegét.

tagjai értesülnek (például meghívások alapon működő Facebook-események, színterek, együttesek és kiadók Facebook-profiljai, fórumok, blogok és természetesen személyes ismeretségek révén). Mivel a *Save the Gorillát* nagyobb horderejű eseménynek szánták, több platformon is reklámozták, de mivel ezek sem nyúltak túl a szintér bevett hírterjesztési csatornáinak határain, erről is tulajdonképpen csak a hardcore punk közeg értesült. Az információterjesztés kapcsán fontos ismételten megemlíteni azt is, hogy a hardcore punkhoz a fanzine műfaja is nagyban kötődik. Saját gyártású sajtótermékként a fanzine egyfajta kommunikációs csatornaként szolgálhat, és tájékoztatói lehetőséget nyújt – ám szintén csak egy szűkebb olvasóközönség részére.⁴⁵

A koncertek alkalmával a közönségnek általában lehetősége nyílik különféle áruk vásárlására: a nézőtér közelében felállított disztróban a fellépőkhöz köthető pólokat, matricákat, saját gyártású hanganyagot, időnként vinyl-lemezeket és fanzine-eket árulnak, vagyis csupa olyan terméket, amelyet gyakorlatilag csak itt és ilyenkor lehetséges személyesen megvásárolni – a személyesség pedig előkelő helyet foglal el a hardcore punk ethoszban. A disztrók működtetői időnként árut cserélnék egymással, így egymás holmiját is terjesztik, az ebből befolyó összeget pedig visszajuttatják a zenekarhoz, a szervezőhöz vagy a kiadóhoz.

Mivel egy zenei műfajhoz erősen kötődő szubkultúráról van szó, az áruk közül a legfontosabb a hardcore punk zene. A disztrókban forgalmazott hanganyag olyan nem hivatalos zenei kiadók gondozásában jelenik meg, amelyek kimondottan hardcore punk zenekarok munkáit forgalmazzák. Ez többféle módon is történhet, attól függően, hogy a kiadó és a zenekar miben állapodik meg:

Nem olyan nehéz dologról beszélünk. Neked tetszik egy zenekar, felveszed velük a kapcsolatot, megkérdezed, hogy mit szólnál hozzá, ha én kiadnám az anyagotokat. Az annyi áll, hogy ők felveszik a stúdióban a cuccot – én most underground szinten beszélek! –, elküldik nekem, és én meg a saját pénzemet beleölöm abba, hogy legyártom a cd-t, vagy a lemezt, vagy a kazettát, éppen amit, és ebben mi százalékosan részesedünk. Vagy én árusítom az egészet, és leadok nekik százalékot a pénzből, vagy azt mondom nekik, hogy egy adott mennyiségben, mondjuk 40–60 %-ban elosztjuk a terméket, ti azt árusíjátok, én abból nem kérek pénzt, viszont értelemszerűen nálam marad a több, mint kiadónál, és én meg eladom. És akkor az már az én pénzem. Ennyi. (András, 2012)

⁴⁵ A nyomtatott fanzine-ek tartalmát a szerkesztők ugyan gyakran teszik letölthetővé, és léteznek már kimondottan online felületre szánt ún. *webzine*-ek is, de felkutatásukhoz célirányos kérés szükséges, és specifikus tartalmuk miatt ezek is elsősorban hardcore punk olvasókat vonzanak.

Minden esetben olyan szóbeli (vagy interneten kötetett kapcsolat esetében írásbeli) megállapodásról van szó, amely nélkülöz mindenfajta hivatalosságot: a felek nem kötnek szerződést. Általában az együttes intézi a hanganyag stúdiófelvételét, a kiadó pedig vállalja a hanghordozó legyártását, amiben időnként benne foglaltatik a borítótervezés és a szövegkönyv elkészítése is. Mindez kis példányszámban, a lehető leginkább „csináld magad” módon történik:

Mi a srácokkal összedobjuk a lóvét, azt mi beleadjuk az egész előállításba, a borítóba, CD-tokok megvásárlásába, és akkor ő elintézte nekünk a CD-nyomást. Azt ő nyomta otthon, mert vett egy nyomtatót. (Álmos, 2011)

A kiadó a hanganyag promotálásában szintén részt vesz: hardcore punk portálokon és fórumokon, kiadói blogokon, különböző Facebook-felületeken reklámozza, elküldi disztrókba, és más kiadókkal is cserélget, ezért cserébe pedig részesedést kap. A kiadókat általában egy-két ember működteti, és személyes preferenciáikon múlik, hogy milyen zenét adnak ki. A hanganyag formátuma lehet CD vagy újabban kazetta, ami ismét jó példa arra, hogy a hardcore punk hogyan igyekszik visszanyúlni a gyökökhez. A legnagyobb presztízse azonban a vinyl-lemezen kiadott zenének van. Erre a hanghordozóra egész gyűjtői hálózat épül: sokan nem kevés pénzt fordítanak arra, hogy kiadóktól, boltoktól vagy internetes fórumokról – akár külföldről is – megrendeljék maguknak kedvenc zenekaraik lemezeit vagy egy-egy ritkább, különlegesebb darabot.⁴⁶

Megfigyeléseim alapján a hardcore punk színtérre Magyarországon is megszemenően igaz az, hogy gyakorlatai – legyen az koncertszervezés, kiadóiüzemeltetés vagy fanzine-szerkesztés – az underground logikának megfelelően helyi szinten, a nem kívánatos figyelem kerülésével, a „csináld magad” szellemiség jegyében strukturálják a szubkultúrához tartozó „közéletet”. Az egyes lokális színterek között személyes kapcsolatok, koncertek és a szubkulturális termékek cseréje révén ugyan kisebb-nagyobb intenzitású folyamatos interakció zajlik, ennek legfőbb jellemzője azonban az, hogy tudatosan igyekszik kerülni mindenfajta olyan gyakorlatot, amely a hardcore punkok egyezményes elképzelései szerint inkább a hivatalossághoz és a mainstreamhez kapcsolódik.

⁴⁶ A bakelitgyűjtéshez lásd: Vályi Gábor, „Lemeztúrás és szubkulturális tőke. Egy lemezgyűjtő közösség változó „játékszabályai””, In *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok a szubkultúrákról*. (Kriza Könyvek 29.), szerk. Jakab Albert Zsolt és Keszeg Vilmos, (Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, 2007) és Vályi Gábor, „Kötődések hálózata. Társas tanulás a lemeztúró színtéren”, In *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában*. (Új Média Re:Mix, 5.), szerk. Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán és Vályi Gábor (Budapest: L'Harmattan, 2011).

Összefoglalás

Tófalvy Tamás tanulmánya,⁴⁷ amelyről az underground fogalma kapcsán már említést tettem, olyan problémával foglalkozik, amely sok tekintetben szorosan összefügg tanulmányom tárgyával: azt a kérdést feszegeti, hogy létezik-e, létezhet-e underground kultúra napjainkban, amikor a kulturális javak áramlásának tempója egyre fokozódik, és olyan tényezők is befolyással bírnak a zenével szoros kapcsolatot ápoló jelenségek alakulására, mint például a korlátlan hozzáférés. Ahogyan az Tófalvy Tamás írásából kiderül, sokan amellett foglalnak állást, hogy az információkhoz való hozzáférés korlátainak megszűnése felszámolja az underground fogalmát: semmi sem maradhat rejtve, így nincs többé értelme annak, hogy számottevő különbséget feltételezzünk underground és mainstream között. Tófalvy Tamás ezzel szemben amellett érvel, hogy a korlátlan hozzáférés elmélete túlegyszerűsíti az underground fogalmát, így pedig az a folyamat is megkérdőjelezhető, amelyet az elmélet nyilvánvaló realitásként kezel. Megfigyelései alapján ugyanis a hozzáférés lehetőségeinek bővülése valójában nem felszámolta, hanem átformálta az undergroundot, ennek oka pedig abban keresendő, hogy az underground kultúrákra való igény a körülmények változása ellenére sem szűnt meg létezni.

Tanulmányom arra igyekezett rámutatni, hogy ez az az igény a hardcore punk esetében fokozottan és több szinten is megnyilvánul. Ahogyan azt láthattuk, az underground fogalma *eszmei szinten* a hardcore punk ethosz és szubkulturális tőke alakulását meghatározó logikaként működik. *Normatív szinten* meghatározza az ethosznak megfelelő, hiteles hardcore punk ideálképét, a mainstream fogalmához társított képzetek pedig a nem hiteles hardcore punkét. Mindez *gyakorlati szinten* kihatással bír a közösségszervezés módjaira, illetve megjelenik a szubkulturális javak terjesztésének és fogyasztásának stratégiáiban is. Ebből kifolyólag egy olyan szubkultúráról van szó, amely saját közegében a szó minden lehetséges értelmében nagyon is hangos, a mainstream számára azonban „néma” marad, hiszen mind szellemiségében, mind gyakorlataiban arra törekszik, hogy underground maradjon.

Utólagos interjúzás során tudtam meg, hogy a gyűjtés a résztvevők magas számának és nagylelkű adományainak köszönhetően alapvetően sikeres volt, de a célon időközben változtatni kellett. Eredetileg a Gorilla megmentéséről volt szó, végül azonban egy új Gorilla létrehozása lett a cél: a tulajdonos hosszútávú tervei szerint a végleg ellehetetlenült régi helyet egy új étterem

⁴⁷ Tófalvy Tamás, „Underground és közösségi média.”

fogja felváltani, egy másik helyen – ennek időpontja azonban a távoli jövőre esik, egyelőre ugyanis a segélyakció ellenére sem sikerült kialakítani az újra-kezdés kereteit.

A materiális hasznon kívül az eseménynek volt egy másik, hasonlóan fontos hozadéka is. A maratoni koncertsorozat következetes megvalósítása hatásosan bizonyította azt, hogy bár „rejtőzködő” szinterről van szó, mégis létezik és ha kell, nagyon is aktív a magyar hardcore punk. Ezzel az esemény egyúttal igazolta azt a prekoncepciót is, amelynek szellemében a felhívás íródott: hogy létezik egy csoport, közösség, „hardcore család” – nevezzük akárhogy –, amely gondoskodik tagjairól és képes az összefogásra: a Gorilla megmentéséért szervezett jótékonyági koncertmaraton az önlegitimáció lehetőségét nyújtotta a magyar hardcore punk szintérnek.

Felhasznált irodalom

- Bátorfy Attila. „Free: egy szubkulturális sajtótermék és a magyarországi elektronikus zenei kultúra párhuzamos története.” In *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában* (Új Média Re:Mix, 5.), szerk. Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán és Vályi Gábor, 227–244. Budapest: L’Harmattan, 2011.
- Bennett, Andy. „Post-subcultural Turn: Some Reflections 10 Years on.” *Journal of Youth Studies*, Volume 14, Issue 5 (2011): 493–506.
- Greener, Tracy - Hollands, Robert. „Beyond Subculture and Post-subculture? The Case of Virtual Psytrance.” *Journal of Youth Studies*, Volume 9, Issue 4 (2006): 393–418.
- Haenfler, Ross. „Collective Identity in the Straight Edge Movement: How Diffuse Movements Foster Commitment, Encourage Individualized Participation, and Promote Cultural Change.” *The Sociological Quarterly*, Vol. 45, No. 4, Autumn (2004) : 785–805.
- Haenfler, Ross. „Rethinking Subcultural Resistance: Core Values of the Straight Edge Movement.” *Journal of Contemporary Ethnography* 33 (2004): 406–436.
- Haenfler, Ross. *Straight Edge: Clean-living Youth, Hardcore Punk and Social Change*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2006.

- Kacsuk Zoltán. „Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma.” In *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok a szubkultúrákról* (Kriza Könyvek 29.), szerk. Jakab Albert Zsolt és Keszeg Vilmos, 19–50. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, 2007.
- Kahn-Harris, Keith. „Nem látványos szubkultúra? Határátlépés és hétköznapi-ság a globális extrém metal szintéren.” *Replika* 64-65 (2008): 165–175.
- Milenković, Dario. „The Subcultural Group of Hardcorepunk. Sociological Research of the Group Members’ Social Origin and their Attitudes to Nation, Religion and the Consumer Society Values.” *Philosophy, Sociology and Psychology*, Vol. 6, No 1. (2007): 67–80.
- Straw, Will. „Systems of Articulation, Logics of Change: Scenes and Communities in Popular Music.” *Cultural Studies* 5(3) (1991): 361–375.
- Straw, Will. „Scenes and sensibilities.” *Public*, vol. 22/23 (2001): 245–257.
- Stuckey, Leigh. „’Each For All and All For Each’: The Mosh Pit as Ritual.” *Deliberations* (2006): 29–35.
- Thornton, Sarah. „The Social Logic of Subcultural Capital.” In *The Subcultures Reader*, szerk. Ken Gelder, 184–192. London: Routledge, 2005.
- Tófalvy Tamás. „Zenei közösségek és online közösségi média.” In *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zenei ipar korában* (Új Média Re:Mix, 5.), szerk. Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán és Vályi Gábor, 11–39. Budapest: L’Harmattan, 2011.
- Tófalvy Tamás. „Underground és közösségi média: Hogyan termelődik újra az underground kulturális tőke a zenei színtereken a korlátlanul hozzáférhető zene korában?” In *Zenei szubkultúrák médiareprezentációja: stílusok, színterek, identitáspolitikák*, szerk. Guld Ádám és Havasréti József, 24–39. Budapest-Pécs: Gondolat, 2012.
- Vályi Gábor. „Lemeztűrés és szubkulturális tőke. Egy lemezgyűjtő közösség változó „játékszabályai”” In *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok a szubkultúrákról*. (Kriza Könyvek 29.), szerk. Jakab Albert Zsolt és Keszeg Vilmos, 51–74. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, 2007.

- Vályi Gábor. „Kötődések hálózata. Társas tanulás a lemeztúró szintéren.”
In *Zenei hálózatok. Zene, műfajok és közösségek az online hálózatok és az átalakuló zeneipar korában.* (Új Média Re:Mix, 5.), szerk. Tófalvy Tamás, Kacsuk Zoltán és Vályi Gábor, 40–70. Budapest: L'Harmattan, 2011.
- Wood, Robert T. *Straightedge: Complexity and Contradictions of a Subculture.* Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2006.

NYELV ÉS IGAZSÁG

Laki János

KULTURÁLIS RELATIVIZMUS ÉS TUDOMÁNY

A 20. sz. második felének tudomány- és nyelvfilozófiai felismerései (jelentés-holizmus, az empirikus – teoretikus dichotómia elmosódása, empirikus aluldetermináltság, inkommenzurabilitás) azt a látszatot keltik, hogy bajban van a nyugati tudomány: kitüntetett episztemikus státusza nem bizonyítható, racionális volta kétséges, elméletei nem igazolhatók, sőt nem is cáfolhatók egyértelműen, a teoretikus entitásokra referáló terminusok nem definiálhatók megfigyelési nyelven, az összeegyeztethetetlen elméletek közötti választásnak nincs racionális algoritmusa. A tudás előállításának szociológiai-antropológiai vizsgálatai azt mutatják, hogy a tények, értelmezések és igazolási standardok kialakítása a tudományban sem kizárólag a természetes tapasztalat és az univerzális ész által meghatározott. A laboratórium-antropológiai, etnometodológiai vagy diskurzus-elemző megközelítések egyre részletgazdagabb képeket adnak a jelentésképző folyamatokról, egyúttal azonban konszenzuális kisközösségekre korlátozzák a létrehozott elméletek érvényességét.

Előadásomban amellet érvelek, hogy valójában nem a tudomány, hanem annak filozófiai, szemantikai és szociológiai értelmezése van bajban, mivel mindmáig képtelen átfogó magyarázattal szolgálni, hogyan lehet egy összemérhetetlen diskurzusokra szakadozó kognitív vállalkozás ily sikeres. Olyan makroszociológiai magyarázattal próbálkozom, mely elismeri, hogy a tudomány nem független a társadalmi kontextustól, de mégsem relativisztikus.

Laki János*

KULTURÁLIS RELATIVIZMUS ÉS TUDOMÁNY

A hagyományos tudományfilozófia válsága

Egy-két évtizeddel ezelőttig a tudományfilozófusok számára magától értetődő volt, hogy a tudományos tudás egy fontos vonatkozásban minden más típusú vélekedéstől alapvetően különbözik: nem kötődik földrajzi helyhez, társadalmi kontextushoz vagy kulturális hagyományhoz. A tudományba bebocsátást nyert vélekedések a hitek olyan speciális részhalmozát jelentik, melyet kizárólag az empirikus adatokat és logikai relációkat szem előtt tartó kanonizált igazolási eljárások hoznak létre. E tudás egyetlen forrása, a hipotézisek igazolásának vagy cáfolásának legfontosabb eszköze a megfigyelések és kísérletek által összegyűjtött, módszeresen ellenőrzött tapasztalat, melynek objektivitása abból a tényből fakad, hogy a perceptuális apparátus el van szigetelve a hitektől és elvárásoktól, az általa közvetített empirikus információ elégséges episztemikus erővel bír ahhoz, hogy meghatározza a racionálisan elfogadható elméleteket. A tapasztalat naturálisan meghatározott, így mindig, mindenhol és minden ember számára érvényes tudást közvetít, míg az e tudást megfogalmazó megfigyelési és teoretikus állítások közötti deduktív relációkat feltáró logika az időtlen, univerzális észet jeleníti meg. Az elméleteket részlegesen interpretált axiomatikus-deduktív rendszereknek tekintették, olyan absztrakt képződményeknek, melyek általános érvénye szempontjából érdektelenek a konkrét tudósok eredeti vélekedéseit kialakító pszichológiai folyamatok, történelmi, társadalmi, kulturális körülmények.

A 20. sz. közepétől kezdve e feltevésekkel kapcsolatban egyre sűrűsödtek a kételyek. Duhem felismerése, hogy a hipotézisek nem izolálhatók, nem szembeszíthetők egyenként a tapasztalattal, a 20. század első évtizede óta ismert volt, de csak az után kezdtek neki igazán jelentőséget tulajdonítani, hogy Quine az 50-es években radikalizálta. Duhem azt vette észre, hogy nem lehet

* MTA BTK Filozófiai Intézet

hipotéziseket egyenként megítélni, az empirikus ellenőrzésekben mindig számos, egymással összefonódott hipotézis és elmélet szerepel. Van egy elfogadott háttértudás, a megfigyelésekhez, a kísérletekhez vagy a mérésekhez használt műszerek működési elvei, a mérési eredmények megbízhatóságával kapcsolatos feltevés, a peremfeltételekre, a rendszer kiinduló állapotára vonatkozó információk, s nem egyértelmű, hogy az empirikus ellenőrzés során nyert adat ezek melyikével van közvetlen episztemikus kapcsolatban. Quine odáig ment, hogy az elmélet és a tapasztalat összeegyeztetése érdekében a használt terminusok jelentését, sőt, akár a logikai törvényeket is módosítani lehet. Vélekedéseink összessége szembeesül a tapasztalattal, s az nem igazolja vagy cáfolja specifikusan e vélekedések egyikét. Végeredményben a tudományos közösség *konszenzusa* dönt, mely hipotéziseket tekintjük adott esetben stabilnak, s melyiket tekintjük a tapasztalatok által megcáfoltnak.

Hasonlóképp nem elégségesek pusztán az empirikus adatok az elméletek megalapozásához. Ugyanazzal az adatkészlettel több, egymással akár inkompatibilis elmélet, magyarázat vagy törvény egyeztethető össze, azaz empirikus adatok nem határoznak meg egyetlen lehetséges interpretációt. S mivel mindig több, egyaránt jó értelmezés közül kell választani, az empirikus aluldetermináltság következtében a választást valami más, nem tapasztalati tényezőnek: az értelmező fejében lévő modellnek, elkötelezettségeknek, elvárásoknak kell motiválnia. Ehhez járul még az az észleléssz pszichológia kísérleti eredményeivel alátámasztott filozófiai érv, hogy a tapasztalatokat nem lehet tökéletesen elkülöníteni a fogalmaktól és hitektől. Az észlelő személy nem passzívan regisztrálja a benyomásokat, hanem – öntudatlanul bár, de – aktívan közreműködik a relevánsnak tekintett adatok kiválasztásában és interpretálásában. A tapasztalati állításokat befolyásolják a teoretikus vélekedések, ezért az elméletekkel átitatott empirikus adatok nem objektív eszközei az igazolásnak vagy cáfolásnak.

A módszertani előírások sem bizonyultak egyértelműbbnek az empirikus adatoknál. Ezek a normatív szabályok elvben jól meghatározzák, hogyan lehet igazolt vélekedéseket előállítani, de amikor az efféle normákat szem előtt tartó, elvont racionális rekonstrukciók helyett, elkezdték konkrétan vizsgálni, hogyan is járnak el kutatómunkájuk során a valóságos tudósok, az derült ki, hogy valójában nem tartják magukat semmiféle ideális metodológiához: metafizikai elkötelezettségek, másoktól átvett, reflektálatlan gondolkodási minták, elfogultságok és érdekek mozgatják őket. Kedvenc elméleteiket akkor sem adják fel egykönnyen, ha azokat cáfoló tapasztalatokba ütköznek; a használt fogalmak és

elméletek választásában jelentős szerepe van a tudományos közösség kialakult preferenciáinak, a szokásoknak és kognitív hagyományoknak.

A tapasztalat és módszertan e kontingens, evilági jellege azt mutatja, hogy a tudomány tényleges művelője nem lehet az az idealizált, személyiség, társadalmi helyzet, nem, vallás és kultúra nélküli, absztrakt megismerő individuum, melyet a hagyományos tudományfelfogás feltételezett. Két alapvető vonatkozást kellett újragondolni:

a) a tapasztalás nem passzív, hanem a tapasztaló aktív közreműködését feltételező folyamat;

b) az igazolás nem explicit szabályok által vezérelt, legalábbis nem algoritmikus folyamat.

E felismerések fényében bizonytalanná vált, tekinthető-e a tudomány empirikusan megalapozott és racionálisan igazolt univerzális tudásrendszernek. Felmerült a kérdés, mit kell azon értenünk, hogy a tudomány racionális, továbbá, hogy mi a tudományos elméletek episztemikus státusza.

A tudás mikroszociológiája

E kérdésekre markáns válaszokat adott a 70-es években a 20. század eleji kezdeményeket az ún. „erős programmal” megújító, s illetékességét immár a természettudományokra is kiterjesztő, brit tudásszociológia (Barnes, Bloor, Collins, Pinch, Shapin és mások). E válaszok gyökerei alapvetően filozófiaiak, de a bennük megfogalmazott megoldások explicit módon szociológiaiak, amennyiben kapcsolatot mutatnak ki a tudás és annak társadalmi kontextusa között. „A kérdés az – írta Barry Barnes – *miért fogadják el e tudást tudásként* az adott kontextusban. A válasznak fel kell tárnia minden, az elfogadásra hatást gyakorló, szociológiailag érdekes tényezőt.”¹ Mint e megfogalmazásból világosan látszik, ezek a tudásszociológusok tudatosan és radikálisan szakítottak azzal a dogmával, hogy a tudományos tudás a történelem és társadalom fölött lebegő, helyhez és korhoz nem kötődő éteri jelenség. A szakítás előidézésében döntő szerepet játszott Thomas Kuhn, aki a 60-as évek elején tudománytörténeti esettanulmányokkal dokumentálta, hogy a társadalom lényegi szerepet játszik a tudás addig speciálisnak tekintett formája, a tudományos tudás esetében is: „Ahogy a politikai forradalmaknál, úgy a paradigmák közötti választásnál *sincs magasabbrendű standard, mint a releváns közösség jóváhagyása*”² – írta.

¹ Barry Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science* (New York: Columbia University Press, 1982), x. (kiem. L.J.)

² Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago

A „releváns közösség jóváhagyása” nyilvánvalóan azért lép elő végső episztemikus autoritássá, mert – a fent vázolt okokból – a tudományos tudás *igazolásához* nem állnak rendelkezésre objektív ismeretelméleti *indokok* [reason]. El kell fogadni, hogy a tudományos megismerés ágense nem valami elvont megismerőképeség, hanem a társadalmi viszonyai és kulturális környezete által is formált ember, ezért a tudomány éppolyan módon vizsgálendő társadalmi jelenség, mint a kultúra bármely más formája. A tudásszociológusnak e területen is azokat a *társadalmi okokat* [cause] kell felmutatnia, melyek a meglévő episztemikus indokokkal együttműködve bizonyos vélekedéseket hihetővé tesznek. A tudás definíciójában az *igazoltság* helyét átveszi a *kollektív elfogadottság* vagy *hihetőség*: „[...] a szociológus számára tudás az, amit az emberek tudásnak tekintenek.”³

Önmagában véve az, hogy a tudást az elfogadás társadalmi okaira vezettük vissza, még nem eredményezne szükségképp erős relativizmust, de a tudásszociológia nem állt meg ezen a ponton. Barnes 1969-ben megjelentetett egy tanulmányt a *Man* című antropológiai folyóiratban, melyben azt írta, kezdjük „[...] oly komplexnek látni a tudományt, hogy *megértésének modelljeként* a primitív hitrendszerek antropológiai interpretációja fog szolgálni.”⁴ Ezzel az interpretációs modellel Barnes a tudásszociológia természettudományokra való kiterjesztésének kezdetén összekapcsolta a tudományt a kulturális antropológia akkor már zajló racionalitás-vitájával, vagyis azzal a problémával, hogy a racionalitásnak nincsenek univerzális, a partikuláris kultúráktól és társadalmaktól független kritériumai. Ezáltal a tudomány kettős szorításba került. Egyfelől ott voltak a Kuhn által szállított *tudománytörténeti* adatok, melyek azt demonstrálták, hogy a különböző korokban a tudományosság normái és kritériumai különbözők, azaz, hogy mit tekintünk tudománynak, az történetileg változik. Másfelől, a barnesi antropológiai analógia ezt a történeti perspektívát hirtelen jelen idejűvé transzformálta: felmerült az a gondolat, hogy az azonos korban létező tudományos paradigmák ugyanúgy különböznek egymástól, mint az *idegen kultúrák*.

A Barnes által bevezetett antropológiai párhuzam jól illeszkedett a Bloor tudásszociológiájának háttérét képező wittgensteiniánus elmefelfogáshoz, mely a kulturális-társadalmi konvenciók, az organikus módon kialakuló és

Press, 1970), 94. (kiem. L.J.)

³ David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, (London, Henley and Boston: Routledge and Keagen Paul, 1976), 3.

⁴ Barry Barnes, „Paradigms – Scientific and Social” *Man* 4 (1969), 94. (kiem. L.J.)

meggyökerező cselekvésmódok kognitív szerepét állította előtérbe. A magyarázatok, igazolások és értelmezések valahol véget érnek – ismerte fel Wittgenstein,⁵ s a végpont a teoretikus szférán kívül: a cselekvés, társas érintkezés, szokások világában van. Az adott közösségben elvi megfontolások és explicit indok nélkül kikristályosodó, és a mentális életet egy bizonyos módon alakító életformában, kultúrában, cselekvés- és értelmezésmódban. A wittgensteiniánus felfogás szerint, az egymással közvetlen együttműködésben és kommunikatív kapcsolatban álló emberek együttélése során megszilárdulnak bizonyos rutinnok, szokások, ismétlődő reakciók és elvárások, s ezek összességéből létrejön egy speciális életforma, s annak részeként a nyelv használata, a jelentések és értelmezések, a gondolkodás speciális módja. „Amit el kell fogadnunk, ami adott – ezek, így mondhatnánk, *életformák*.”⁶

Az életformát kitevő konvenciók, hagyományok és gyakorlatok szocializációval, az adott kultúra kompetensnek tekintett tagjainak utánzásával adódnak át: így járunk el ilyen helyzetekben, ezt tesszük, s közben azt mondjuk. A szocializációval kialakított hitek nem szükségképp tudatosak, s nem vezethetők vissza önevidens belátásokra. Ebben az értelemben hiteink nincsenek racionálisan megalapozva.⁷ Az értelmezések az együttes cselekvésbe szövdnek bele, a jelentések közös kommunikációs szituációkban képződnek, a konszenzusok kialakítása, szocializáció általi továbbadása és az azoknak megfelelő nyelvi és nem nyelvi viselkedés kontrollálása *személyes kapcsolatokban megjelenő társadalmi képződmények*. A nyelvtanulás és -használat ugyanúgy mintakövetésre épül, mint az, hogy a szabályokat konkrét helyzetekben alkalmazni tudjuk, és a nyelv használata ugyanúgy igényli a megnyilvánulások mások általi korrigálását vagy megerősítését, mint az emlékezet vagy az értelmezés. Minden abba az irányba mutat, hogy a társadalomba ágyazott mentális élet közvetlen interakciókon és személyes visszajelzéseken alapuló, azaz *lokális közösséget* feltételez.

Az erős program e mozzanatát hajtotta szélsőségekig a 80-as évektől a laboratóriumi teamek tudástermelő tevékenységére fókuszáló mikroszociológia, melynek képviselői úgy látták, a brit tudásszociológusok csak általánosságban beszélnek. Nem képesek részletekbe menően feltárni a komplex társadalmi kontextus és a konkrét elméletek közötti oksági összefüggéseket, s ezért „[...] nem könnyű szabadulni attól az érzéstől, hogy a makroszociológiai

⁵ vö. Ludwig Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin (Budapest: Atlantisz, 1992), I. 1-11§.

⁶ Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*, II. xi. 325.

⁷ vö. Ludwig Wittgenstein, *A bizonyosságról*, ford. Neumer Katalin (Budapest: Helikon, 1989), 166.

megközelítések inkább fokozták semmint csökkentették a tudomány titokzatoságát.”⁸ Ezek a kutatók a tudományos tudást előállító kutatócsoportok mint jól meghatározott társadalmi egységek és az általuk létrehozott tudás közötti finom összefüggésrendszer feltárását tekintették céljuknak. A kész, írásos formában prezentált *elméletek* helyett, a konszenzushoz vezető *kutatási gyakorlat* s az ennek részét képező *diskusszió* elemzésében látták a társadalom és a tudás közötti kapcsolat megvilágításának lehetőségét. „[...] *mikroszintű megközelítést kell alkalmazni* – írta az irányzat egyik legfontosabb képviselője – [...] *a tudósok tényleges gyakorlatához lényegesen közelebb menve*”⁹ kell vizsgálni a tudás és a társadalom közötti kapcsolatot.

Persze, az erős program elveivel való konfliktus kissé eltúlzott, hisz láttuk, Barnes és Bloor ugyancsak a lokális kontextusok szociológiai folyamatainak feltárásában keresi a megoldást. A két iskola közelségét világosan mutatja, hogy a lokális tudományos közösségek és az antropológusok által tanulmányozott kultúrák kognitív tekintetben fennálló analógiája, s az ennek megfelelő módszertan mindkettőben előtérben áll. A mikroszociológiai irányzat egyik legnagyobb hatású könyvét író szerzőpáros meglepőnek találta, hogy miközben hatalmas erőfeszítések történnek „[...] az úgynevezett primitív társadalmak hagyatékának összegyűjtésére”, sokkal kevesebb figyelmet szentelünk „a *tudóstörzseknek* és tudományteremtő tevékenységüknek.”¹⁰ Ahhoz, hogy a társadalmi közeg és a tudomány közötti kapcsolatokat feltárjuk – szól a mikroszociológiai program – *résztvevő megfigyelőként* jelen kell lenni a laboratóriumban, s a kutatók által fontosnak nem tartott, a későbbi tanulmányokban vagy kutatási beszámolóikban meg nem jelenő részletekre is figyelve kell leírni, hogyan formálják tényekké az empirikus adatokat.

A „résztvevő megfigyelés” módszerének felbukkanása jelzi, hogy a kész elméletek mint szövegek logikai rekonstrukciójával foglalatosskodó tudományfilozófus helyett teljesen új szereplő lépett színre. A tudásszociológus a 70-es évek végétől gyakran jelent meg „etnográfusként”, aki módszertani előnyt nyer szándékoltan naiv és laikus kívülállásából, s abból a tényből, hogy számára nem magától értetődő, hanem éppenséggel minden mozzanatában értelmezésre

⁸ Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts* (London, Beverly Hills: Sage Publications Inc., 1979), 17.

⁹ Karin D. Knorr-Cetina, „The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science,” in Karin D. Knorr-Cetina, and Michael Mulkay: *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science* (London, Beverly Hills, New Delhi: Sage Publications Ltd., 1983), 116. (kiem. L.J.)

¹⁰ Latour and Woolgar, *Laboratory Life*, 17. (kiem. L.J.)

szoruló diszkusszió és gyakorlat zajlik a laboratóriumban. Az antropológus nem osztozik a tudósok önértelmezésében, s eltekint a tudomány hivatalos ideológiájától. Színrelépésével a társadalmi összefüggésrendszer és gondolkodásmód közötti kapcsolat teoretikus *magyarázatának* helyét átveszik a standard antropológiai módszerek bevetésével készült *leírások*: interjú, résztvevő megfigyelés, diskurzus-elemzés, a tudás előállítására alkalmazott, de az alkalmazók számára sem tudatos technikák azonosítása, a nem az elméletek hivatalos reprezentálására szánt feljegyzések, laboratóriumi jegyzőkönyvek elemzése stb.

A mikroszociológiai irányzat részletes antropológiai leírásokat produkált arról, hogy egy-egy kutatócsoport milyen lokális kritériumok, kompromisszumok, a kutatási folyamatban kialakult helyi rutinok, autoritások és érdekek által vezetettve alakít ki tudást. Knorr-Cetina úgy írja le a tudományt mint „szituacionálisan kontingens”, körülményekhez kötődő vagy „indexikus logika”¹¹ által meghatározott tevékenységet. „[A] tudományos kutatás produktumait – írta – *partikuláris helyen és időpontban, partikuláris ágensek* fabrikálják és diszkutálják; e produktumokat ezen ágensek *partikuláris érdekei*, s inkább *lokális* semmint univerzális érvényű interpretációi hozzák létre [...]”¹²

A tudomány e hangsúlyozottan partikuláris jellege a kognitív és társadalmi tényezők egymáshoz viszonyított összefüggéséről kialakított wittgensteiniánus elképzelésből származik. Csakúgy, mint Wittgenstein, a mikroszociológusok sem az ismeretalkotás folyamatához képest külső közegben, hanem a kutatást végző laboratóriumi közösség interakcióiban találják meg a mentális életet meghatározó társadalmi okokat. „Furán önkorlátozó az az elképzelés, hogy a 'kontextus', 'társadalom' vagy 'kultúra' a tudomány / megismerés peremén jelennek meg, s a kérdés legfőbb az, hogyan 'befolyásolják' e szférák a tudományos racionalitás szerinti eljárást” – írja Knorr-Cetina. „Figyelman kívül hagyja ugyanis, hogy a 'kontextus' *része a tudománynak*. Nem úgy, mint valami tiszta tudományos módszer vagy tiszta gondolkodás külső befolyásolója, hanem mint a tudás-megalapozó és tudásfejlesztő procedúrák belső szerveződésének és működésének része.”¹³ A wittgensteini megkülönböztetés értelmében, a kutatás *szabályszerű*, de nem *szabályok által előírt* tevékenység: „episztemikus kultúra”, melyben a megismerést racionálisan megalapozott,

¹¹ Knorr-Cetina, „The Ethnographic”, 124 skk. o.

¹² Karin D. Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1981), 33.

¹³ Karin D. Knorr-Cetina, „Epistemic Cultures: Forms of Reason in Science,” *History of Political Economy* 23 (1991), 107. (kiem. L.J.)

előzetes módszertani kánonok helyett, a kutatás folyamatában végrehajtott apró döntések, választások, értékelések, értelmezések, kompromisszumok és megegyezések sorozata határozza meg.

Ennek megfelelően, a tudás mikroszociológiája végképp túllép a megismerést meghatározó *külső* (társadalmi) és *belső* (racionális) tényezők korábbi megkülönböztetésén, s magát az észet és tapasztalást tekinti kulturálisan formáltnak. Mivel a tudományos tudás interakciók, diszkusszió és konszenzus, s nem a fiziológiailag meghatározott tapasztalatok összegyűjtése és időtlen logikai szabályok alkalmazása révén alakul ki, nincs értelme a kognitív és társadalmi tényezők elkülönítéséről beszélni. Ezzel végképp semmivé foszlik a tudományos tudás minden más tudáshoz képest kitüntetett voltáról alkotott elképzelés, s fölöslegessé válik a demarkációs kritérium – amúgy is sikertelen – keresése. „[...] ha a tudományt a normál szociológiai modellel szeretnénk leírni – összegezte a felismerést Barnes, Bloor és Henry – *ugyanúgy* kell kezelnünk, mint a *más társadalmi kontextusokban* alkalmazott értelmes tevékenységeket. Ebből következik, hogy amit a kozmológia *törzsi társadalmakban* betöltött szerepéről tudunk, a tudomány megértésének lehetséges forrása lehet.”¹⁴

Mint látható, a laboratórium-antropológia nem tisztán *módszertani újítás*, hanem a tudomány lényegéről alkotott *szubsztantív elképzelés* megváltozásának manifesztációja is. Azt jelzi, fel kell adni a hagyományos tudományfilozófia azon tételét, hogy léteznek univerzális, minden társadalmi kontextustól független módszertani normák, hogy filozófiailag levezetett episztemikus elvek segítségével egyértelmű demarkációs vonal húzható a tudomány és a kultúra más részei közé, vagy hogy a tudománynak egyáltalán lenne valami sajátos esszenciája. Azzal, hogy a tudományos tudás szociológiáját a kulturális antropológia és a wittgensteini elmefelfogás mintájára alakítja, a tudásszociológia a tudományos tudást is lokális kulturális jelenségként értelmezi. Ennek megfelelően, amellet érvelnek, hogy a tudomány nem fogható fel – a korábban domináns Merton-iskola szellemében – egységes intézményként.¹⁵ Szerintük a tudásszociológia relativista álláspontot képvisel, melynek alapvető elve az, hogy minden vélekedést „[...] hihetőségének konkrét, *helyi okai* által kell

¹⁴ Barry Barnes, David Bloor és John Henry, *A tudományos megismerés szociológiai elemzése*, ford. Faragó Péter és Tanács János (Budapest: Osiris, 2002), 155. (kiem. L.J.)

¹⁵ Merton egységes társadalmi intézménynak tekintette a tudományt, melynek „intézményi célja [...] az igazolt tudás mennyiségének növelése.” (Robert K. Merton, „The Normative Structure of Science,” in Norman W. Storer (ed.), R. K. Merton: *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973), 270.

megmagyarázni.”¹⁶ Úgy vélem, ez az a mozzanat, mely a tudásszociológiát relativistává teszi.

Összességében azt állapíthatjuk meg, hogy a tudományos megismerés filozófiai rekonstrukciójának a 20. század ötvenes éveitől bontakozó válsága oda vezetett, hogy a tudományt végül nem csupán külsődlegesen (vagyis az etnográfiai módszerek alkalmazhatóságában), hanem szubsztantíve, a kognitív folyamatok természetét tekintve is a kulturális antropológia tárgyköréhez tartozóként fogták föl. A tudomány ezekben a szociológiai írásokban úgy jelenik meg, mint a *kulturális relativizmus* tágabb fogalmának nem is speciális esete. Úgy gondolom, ez az analógia minden alapot nélkülöz, s elfogadása a tudomány relativista értelmezésének kiindulópontjául szolgál. Ezzel alakul ki az a meggyőződés, hogy az egyidejű tudományos iskolák között sem közvetíthet az ész és tapasztalat, az egyikben értelmesnek számító állítás a másikban értelmetlen, az igazolás normái és az empirikus adatok szelekciójának és interpretációjának elvei alapvetően különbözőek. A következőkben amellett szeretnék érvelni, hogy ez a megközelítésmód téves; noha nem absztrakt episztemológiai és módszertani elvek alapján, de a tudomány mégiscsak jól megkülönböztethető más kulturális formáktól.

Kulturális relativizmus és a tudomány centrum–periféria modellje

A kulturális relativizmus mint elmélet a nyugati kultúra etnocentrizmusával (és rasszizmusával) szemben jött létre, s hagyományosan F. Boastól eredeztetett alapvető tézise az, hogy minden kultúra autonóm, s minden más kultúrával azonos értékű képződmény. A maga kontextusában mindegyik racionális, tökéletesen értelmes és működőképes, ezzel ellentétes benyomás csak akkor keletkezik, ha valamely elemét más kultúra kontextusába illesztve értékeljük.

A tudomány besorolása a kulturális relativizmus fogalma alá közvetlenül a különleges episztemikus státusz elvesztéséből következik. Mivel a megismerést ezen a területen sem az univerzális ész normái irányítják, vagyis „maguk a *tudományos standardok* is a kultúra egy speciális formájának részei”¹⁷ a relativizmus elkerülhetetlen. A nem nagyon szofisztikált érv a következő:

- 1) a tudomány kulturális képződmény
 - 2) a világban sokféle társadalom, életforma, kultúra létezik
- Konklúzió: Sokféle tudomány létezik.

¹⁶ Barry Barnes és David Bloor, „Relativizmus, racionalizmus és tudásszociológia,” ford. Forrai Gábor, in Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia* (Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1998), 190. (kiem. L.J.)

¹⁷ Barnes, T. S. *Kuhn and Social Science*, 10. (kiem. L.J.)

A tudomány relativista felfogása elleni érvelés szokásos útja az első premissza cáfolása. Az ezen az úton járó szerzők kísérletet tesznek annak megmutatására, hogy a tudományos megismerésnek van valami episztemikus kitüntetettsége: a racionalitásnak van valamilyen univerzális minimuma, a logika legalapvetőbb törvényszerűségei evolúciós fejlemények, s mellőzésük kihaláshoz vezet, a tapasztalatnak legalább egy része az észlelőapparátus fiziológiája által meghatározott stb. Az én érvem kiindulópontja azonos a relativistáéval. Elfogadom, hogy a tudomány kontingens társadalmi-kulturális képződmény, de azt állítom, hogy ebből még nem következik fragmentálódás. Úgy látom, a tudomány alapvetően különbözik a kulturális relativizmus alá sorolható intellektuális formák társadalmi-kulturális karakterétől, de a különbözésének nem elvi, hanem kontingens, történeti okokra visszavezethető magyarázata van.

Az a kulturális képződmény, melyet jelenleg tudománynak szokás tekinteni, a 16-17. században, a világ egy meghökkentően kis régiójában, Nyugat-Európában keletkezett, s innen terjedt szét a világ más tájaira. Ez azt jelenti, hogy a vallásoktól, művészetektől, politikai ideológiáktól stb. eltérően, tudomány nem alakult ki autochtón fejleményként a világ más részein, hanem mindenütt a nyugati kultúra expanziójának eredményeként jelent meg. Ezért történeti szerkezetét tekintve a tudomány nem értelmezhető a horizontálisan egymás mellé rendelt, más kultúráktól függetlenül kialakult és azokra való tekintet nélkül változó, egyenrangú formákat leíró kulturális relativizmus fogalmaival. A tudomány történetileg *centrum-periféria* leszármazási rendet mutat: néhány évszázad leforgása alatt ugyanazt a szubkultúrát honosították meg sokféle, történetileg és kulturálisan különböző társadalmi környezetben.

Természetesen nem arra gondolok, hogy a mindentudó fehér ember elvitte az egyedül általa megszerzett tudás fényét más, nála primitívebb emberekhez, csupán arra, hogy valamilyen, pontosan nem ismert okból, a világ egy adott részén kialakult a tudás előállításának egy egészen különleges módja, mely aztán sajátos történelmi, politikai folyamatok eredményeként átkerült más kultúrákba. A modern értelemben vett tudomány 17. századi kialakulásának okával kapcsolatban viták vannak, az elterjedés mikéntjét azonban viszonylag jól ismerjük. E történeti folyamatot még vázlatosan sem ismertetem, csupán két fő fázisát jelzem:¹⁸

¹⁸ A részletesebb leírást ld. pl. George Basalla, „The Spread of Western Science,” *Science. New Series*, Vol. 156. No. 3775 (May 5. 1967), 611–622.; Robert Wuthnow, „The Emergence of Modern Science and World System Theory,” *Theory and Society*, Vol. 8. No. 2. (Sep. 1979), 215–243.; Thomas Schott, „World Science: Globalization of Institutions and Participation,” *Science, Technology, and Human Values*, Vol. 18. No. 2 (Spring, 1993), 196–208.

I. A nagy földrajzi felfedezéseket követő kolonializáció a nyugat-európai nemzetállamok kulturális expanzióját is magával hozta. A kulturális behatolás három lépcsőben történt: kezdetben (alapvetően az európai természetrajzi ismeretek bővítésének célzatával) a nyugatról érkező tudósok folytattak kutatásokat (zoológia, botanika, mezőgazdaság, állattenyésztés, trópusi betegségek) a gyarmatokon. Később a helyben létrehozott intézetek munkájába bevonták a kialakuló európai műveltségű helyi elit tagjait. Végül, a gyarmatosítás korszakának lezárulása után hátrahagyták a nyugati minták szerint felépülő és nyugati egyetemeken kiképzett személyzettel ellátott kutatóintézeteket.

II. A nyugati tudományos stílus exportálásának második szakasza sokkal szisztematikusabb és kiterjedtebb volt, mint az első. Ebben, a második világháború után kibontakozott folyamatban szupranacionális intézmények (ENSZ, UNESCO, Világbank, Rockefeller Alapítvány stb.) vitték a főszerepet, s ezáltal a kulturális export már nem korlátozódott a tudományos intézményekre. A nyugati mintájú köz- és felsőoktatás megszervezése mellett ebben az időszakban megtörtént a közigazgatási modell (tudományügyi minisztériumok, tudománypolitikai ajánlások és tanácsadók) honosítása, valamint a nyugati típusú egyetemi kutatóhelyek, kutatóintézetek, laboratóriumok megalapítása.

A jelzett folyamat eredményeként, a tudomány szempontjából perifériálisnak számító területeken transzkulturális standardok honosodtak meg, azaz a tudomány nem helyi kulturális fejleményként, hanem eleve világkultúráként jelent meg. Az ún. fejlődő országok mindegyikében létrehozták a nyugati intézményrendszer másolatait (azt, hogy mennyire másolatokról van szó, jól mutatja, hogy szokás ezzel kapcsolatban „mimetikus izomorfia” emlegetni¹⁹), s ettől kezdve, mindenhol adva voltak a nyugati kognitív stílushoz illeszkedő tudományos karrier keretei.

A tudomány intézményrendszerének egysége

Ez az intézményrendszer jelentős színvonalkülönbségeket mutat, de alapvetően ugyanazokat a standardokat, normákat, értékeket és kritériumokat érvényesíti mindenhol. Nem valami külső kényszerről van itt szó. Állami szinten arról, hogy a nyugati tudomány és a technika közötti szoros kapcsolat következtében, nincs is igény a saját, nem-nyugati kultúra bázisára támaszkodó tudomány létrehozására; a cél a nyugati tudományos kultúrába történő integrálódás. Individuális szinten pedig arról, hogy a helyi, de a nyugati kurrikulumot követő,

¹⁹ Paul J. DiMaggio and Walter W. Powell, „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields,” *American Sociological Review*, 48 (1983), 151.

vagy eleve nyugati egyetemeken kiképzett helyi elit intellektuális alternatívák hiányában, egyáltalán nem érzi *lehetségesnek* (karrier-szempontok alapján pedig nem találja kívánatosnak) valami, a helyi kulturális hagyományokból kinövő, alternatív tudományosság kialakításába időt és energiát fektetni.

A standardok, kritériumok, alapvető fogalmi struktúrák, metafizikai és episztemológiai előfeltevések egységét folyamatosan fenntartják az intézmények. A centrumban keletkező gondolatok, kiválasztódó problémák, elfogadott módszerek és mintának tekintett megoldások változatlanul dominálják a perifériákon folyó kutatásokat, korlátozzák a lokális diverzitás kialakulását. Az intellektuális egység fenntartásának megvannak a szokásos kulturális eszközei.

Ennek legfontosabb eleme a *tudásátadás közös rendszere*: a szórtan kompetenciákat, a gondolkodás fogalmi bázisát, a plauzibilis következménykapcsolatok felismerésére való képességet, a nyilvánvaló, lehetséges és lehetetlen alapvető jelenségcsoportjainak felismerését kialakító iskolarendszer. Ez elemi szinten is uniformizált, de minél közelebb kerülnek a benne részt vevők a tudományra való kiképzéshez, annál egységesebb. Az egységes kognitív stílus megteremtését szolgálja a tananyag azonossága, magasabb szinteken (sőt, már a középfokú oktatástól kezdődően) a nemzeti oktatási struktúrából való kiemelés, a mobilitás-programok, melyek a legtehetségesebb fiatalokat közvetlenül a centrum oktatási intézményeibe, az USA-ba és Nyugat-Európába katapultálja.

Az ennek nyomán kialakuló folyamat a sokat emlegetett brain-drain jelenség árnyékban maradó másik fele. Az „agyelszívás” a nyugati centrumokba vonzza a perifériák legtehetségesebb, legmotiváltabb fiataljait, de az ott egyetemet végzett, doktori címet szerzett fiatalok túlnyomó része visszaáramlik a kibocsátó országokba, s ott egyetemi, kutatói vagy tudományirányítói pozíciókba kerül. Természetesen, ezek a fiatalok viszik magukkal, s otthon meghonosítják a nyugati kognitív stílus legfontosabb elemeit. Ők azok, akik – jól ismervén a nemzetközi szervezetek által meghirdetett pályázatok elbírálóinak elvárásait, megfelelő információkkal, nyelvtudással és kapcsolatokkal rendelkezve – képesek projektekre pénzt nyerni, illetve külföldön futó projektekre az általuk vezetett intézményt bekapcsolni. Ez a folyamat nyilvánvalóan nem a nyugatitól alapvetően különböző, helyi minták és standardok szerint művelt tudományt erősíti. Ahhoz, hogy fogalmat alkothassunk arról, milyen mértékben igazítja ez a folyamat a perifériák tudományát a centrumhoz, elég felidézni azt az adatot, hogy csak Kínából évente mintegy egy-, másfél millió diák tanul valamilyen

nyugati egyetemen. S akkor még nem is beszéltünk a Délkelet-Ázsiában, az arab világban és másutt szaporodó nyugati (főleg amerikai) egyetemekről, melyek nemzetközi tanári karai természetesen a nyugati tudományos gondolkodás normáit képviselik.

A tudomány antirelativista intézményeinek másik típusát testesíti meg a *közös kommunikációs tér*, melyet a nagy tudományos folyóiratok, könyvkiadók és a konferenciaüzem feszít ki. Noha a folyóiratok 17. századi létrejöttétől bő háromszáz esztendő telt el, a jelentős tudományos folyóiratok és könyvkiadók mindmáig szinte kivétel nélkül nyugatiak. A világ bármely táján élő kutatók csak azáltal szerezhetik meg a tudomány professzionális műveléséhez szükséges állásokat, ha ezekben a folyóiratokban publikálnak, továbbá, ha a nemzetközi boardok által szervezett konferenciákon adnak elő. A publikációs listák, idézettségi statisztikák és impakt faktor-mutatók jól kiépített ellenőrzőrendszere pályája egész időszaka alatt kontroll alatt tartja minden tudománnyal foglalkozó ember gondolkodását. A csak kicsit is jelentős (akár harmad-, negyedvonalbeli) tudományos folyóiratok szerkesztőiségei és anonim referensei a világ bármely részén ugyanazokat a nyugati tudományos kritériumokat kérik számon a náluk publikálni kívánó szerzőkön, s így jóformán kizárják a standardtól eltérő normákat érvényesítő, magukat alternatív értelemben „tudományosnak” minősítő munkák megjelenését. Aki részt akar venni a tudományos kommunikációban, annak igazodnia kell a szerkesztőiségek által alkalmazott normákhoz. Az adott időszakban bevettnek számító tudományos standardokat figyelmen kívül hagyó kutatóknak semmi esélyük nincs arra, hogy a standard normák szerint igazolt elméletek riválisai legyenek, mivel eredményeik fel sem bukkannak a közös kommunikációs térben.

De nemcsak a *formális kommunikáció* tereit tartja ellenőrzés alatt a globális tudomány, hanem az *informális eszmecsere* jelentős részét is: a végső formába öntést, az ötletek teljes kidolgozását segítik a preprint-archívumok, levelezőlisták virtuális térben létező fórumai. Az itt zajló diszkusszió alapvetően nemzetközi, így komolyan fel sem merülhet, hogy a gondolatok kiformálásának folyamatát egy lokális közösség és annak szituációhoz kötött logikája uralja. Ha van értelme a lokális konszenzus jelentőségéről beszélni, az a (mára elavultnak számító reichenbach-i dichotómia értelmében) a felfedezés kontextusához tartozik. Abban a pillanatban, amint a lokális közösség által elfogadott eredményt tudományos tényként, elméletként akkreditáltatni akarják, ki kell lépni a lokális kontextusból, explicitálni kell az alkalmazott kritériumokat, s igazodni kell a globális normákhoz.

Végezetül, a tudomány globális kultúrájának harmadik jellemzőjeként a tudomány művelésének *kollaboratív jellegét* említeném. A nagy berendezések (részecskegyorsítók, csillagászati teleszkópok) finanszírozása és működtetése a lokális kutatócsoport léptékén messze túlmutató együttműködést igényel. Az ilyen műszereket használó kutatóhelyek földrajzilag lokalizáltak, de kultúrájukat tekintve egyértelműen globálisak. Működtetésük finanszírozása és az elvégzendő kutatások jellege olyan, hogy csak sok ország összefogásával, s egyidejűleg több ezer, a világ különböző részeiről érkezett fizikus, mérnök és technikus együttműködésével valósítható meg. Az előre jól meghatározott, nemzetközi bizottságok szűrőjén átment kutatási terv megvalósítására kutatók érkeznek a világ különböző részeiről, s folytatnak közös normák által irányított közös kutatásokat. Ez a közös helyen, személyes együttműködés által megvalósított közös kutatás persze csak szélső esete annak az általános együttműködésnek, mely a tudomány specializált jellegéből következik. A kutatások nem függetlenek egymástól, hanem egymásra épülnek: a rákkutatás például onkológusok mellett biokémikusok, farmakológusok, sugárfizikusok és más szakemberek együttműködését igényli. A megoldandó problémák túlságosan komplexek ahhoz, hogy különböző speciális szakértelmekkel rendelkező teamek közötti kognitív munkamegosztás nélkül bármiféle esélye lenne a sikernek.

Az együttműködés külön típusát képviseli az, melyet a kutatások adatintenzív jellege kényszerít ki. A Hubble űrteleszkópban vagy a részecskegyorsítóknak tízmilliószám keletkeznek felvételek, melyeknek kiértékelése nem mindig oldható meg számítógép-programokkal. Az így keletkező adattömeget úgy dolgozzák fel, hogy megosztják a világ más-más részein lévő intézetek között. Az adatbányászat mára fontos kutatási ággá vált, mely lehetővé teszi olyan országok bekapcsolását is a nagy tudományos projektekbe, melyek egyenként nem finanszírozhatnának pl. űrkutatást vagy nagyenergiás fizikai kutatásokat. Ez azt eredményezi, hogy különböző lokális kultúrákhoz tartozó intézetek, laboratóriumok ugyanannak az empirikus adatbázisnak a részeit dolgozzák fel, s e feldolgozáshoz ugyanolyan műszerekre hagyatkoznak, ugyanazon kritériumokat és interpretációs sémákat használják.

A tudomány speciális kulturális pozíciója abban áll, hogy sikeresen kialakított egy olyan, az egész világra kiterjedő intézményrendszert, mely biztosítja a felsorolt feladatok egységes kezelését, kizárja az alapvetően különböző, lokális tudományos kultúrák kialakulását, a földrajzilag izolált és spontán módon kifejlődő tradíciók meggyökerezését. A tudományt olyan *mesterséges kultúraként*

azonosíthatjuk, mely *nem illeszkedik bele a kulturális relativizmus létrejöttének általános feltételrendszerébe.*

Relativizmus és tudomány

A tudomány relativista felfogásával szembeni érvem lényege, hogy *episztemológiai-módszertani elvek* helyett, történetileg létrejött és gyakorlatban bevált közös *intézményekre* hivatkozik. Ebből következően, a tudomány kognitív egysége nem közvetlenül *doktrinális*, hanem az *institucionális* egység által folyamatosan újrateremtett *kognitív stílusbeli* egység. A közös intézményrendszer egységes kognitív mintákat, normákat, standardokat és a jelenségek értelmezésére használatos fogalmakat legitimál, így az intézmények uniformizálása a tudomány fogalmi-módszertani egységesítésének lehetőségét, s ezen keresztül tartalmi univerzalizálódását teszi lehetővé.²⁰ A tudomány azért alkotja a kultúra egészen különleges régióját, mert az egész világra kiterjedő, történetileg kialakult, s aztán folyamatosan fenntartott tudás-előállító rendszert működtet. A rendszer két összetevőből áll:

a) egy formális, fizikai és társadalmi realitásként egyaránt létező *intézményrendszerből* és

b) egy informális de társadalmi kötelezőerővel bíró *kognitív stílusból*.

Az intézményrendszer és a kognitív stílus szorosan összefügg egymással: előbbi explicit szabályrendszerek és utánzandó minták formájában adja át utóbbit és kikényszeríti az annak megfelelő eljárást. Kialakulását, elterjedését és fennmaradását viszont az általa támogatott kognitív stílus instrumentális sikeressége indokolja. Annak, hogy a tudomány a kultúra speciális, a relativizmustól mentes változata legyen, természetesen nem elégséges feltétele az intézményesültség, szükséges az is, hogy a formális és informális intézmények kiterjedjenek az egész világra, alapvonalaikban mindenütt azonosak legyenek, s fel legyenek ruházva azzal az erővel, mely a segítségükkel kialakított kognitív konszenzust normatív érvényűvé teszi. A vallások jóval korábban intézményszerűsültek, mint a természet megismerésére irányuló erőfeszítések, de egyiknek sem sikerült elérnie intézményeinek globális elfogadását, így nem is szabadultak meg a relativizmustól. Az, hogy a tudomány intézményrendszere globálisá vált, alapvetően a 17. századi Nyugat-Európában kialakult kognitív stílus instrumentális sikerességének és univerzalista önértelmezésének tudható be. Ennek az önértelmező ideológiának legfontosabb eleme az a tétel, hogy szoros

²⁰ vö. Gili S. Drori, John W. Meyer and Hokyung Hwang (eds.), *Globalization and Organization. World Society and Organizational Change* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 217.

összefüggés van a tudomány kultúrájának meggyökereztetése és a tudományt befogadó ország gazdasági felemelkedése, civilizálódása, társadalmi fejlődése, általános életszínvonala, politikai stabilitása között.

Maga a kognitív stílus sokkal *gyengébb és általánosabb normákat ad*, mint a tudomány hagyományos módszertani szabályai, csupán a megismerés legáltalánosabb jellemzőit körvonalazza. Az ezeknek megfelelő kognitív eljárások értékelését, kiválasztását, azt, hogy az általános mentalitást miként alkalmazzák a partikuláris problémák megoldására, valamint a döntést a keletkezett eredmények elfogadásáról az intézményrendszer keretei között zajló konverzáció útján kialakítandó konszenzusra hagyja. A kognitív stílus alapvető jellemzői mertonianus jellegűnek mutatkoznak, de *a mertonitól lényeges vonatkozásokban eltérnek*. E normák *nem morális imperatívuszok*, s érvényesülésük nem is automatikus.²¹ Egy globális intézményrendszer működése építi be ezeket a tudósok személyiségébe, s érvényesülésükről is ez az intézményrendszer gondoskodik. Fontos továbbá, hogy a tudományoz tartozó kognitív stílus normáinak követése a tudomány *tartalmára* gyakorol hatást. Lássuk – a teljesség igénye nélkül – milyen általános jellemzőkről van szó:

a) *Univerzalitás*: tartózkodás egy bizonyos kultúra, egy ország történelmi múltja, tradíciók, nemzetiség vagy konkrét személyek (alapító atyák, próféták) a hitek igazolásában játszott bármiféle jelentőségének elismerésétől. Sőt, ezeket mint partikuláris elfogultságokat és a szempontrendszer beszűkülését eredményező tényezőket e kognitív stílus hangsúlyozottan elutasítja. Helyükbe az ész és tapasztalat intézményesített alkalmazási módját állítja.

b) *Nyilvánosság*: a tudás nem ezoterikus, nem beavatottak szűk csoportjának ügye, a tudásigények mellett felhozható indokok, az ezekről való döntések nyilvánosan vitatandók, az elfogadás vagy elutasítás konszenzuális. A tudomány kommercializálódása újraértelmezi ezt a pontot, amennyiben fontossá válik az üzleti érdekeket védelmező titkolózás, de ez nem eredményez radikálisan új helyzetet. Az instrumentális hatékonyság szempontja ugyanúgy érvényes a titkos gyógyszermolekula, mint az ismeretlen anatómiai és fiziológiai folyamatokat kihasználó akupunktúra esetében. Az elfogadásról standard tudományos

²¹ Merton „a tudomány ethoszáról” beszélt. „[...] a szabályok, előírások, elvárások, hitek, értékek és előfeltevések érzelmekkel átitatott komplexumáról”, melyet a tudósra nézvést kötelezőnek gondolunk. „Ezt az ethoszt (mint általában a társadalmi szabályokat) azoknak az érzelmei tartják fenn, akikre vonatkoznak. A szabályok megszegésétől interiorizált gátlások és az ethosz fenntartóinak nyomatékos rosszálló reakciói tartanak vissza.” Merton, „The Normative Structure of Science,” 258. 15. lábj.

módszerek segítségével döntenek (véletlenszerű mintakiválasztás, kettősvak kísérletek, hosszú távú statisztikák stb.).

c) Az igazoláshoz felhasználható adatok forrása szigorúan meghatározott: a megfigyelés, kísérlet és az ész a priori érvei tudásforrásnak számítanak, a szent könyvek, álmok, autoritás, politikai támogatás nem (persze, előfordulnak ilyen esetek, de legfeljebb rövid távon hatnak a tudományra, hosszabb távon az intézmény kiszűri az ilyen beavatkozásokat);

d) Az igazolás vagy cáfolat *explicit érvekre alapozott*: világossá kell tenni az állítások közötti logikai–episztemikus kapcsolatokat, intuíciók, kinyilatkoztatás nem játszhat benne szerepet, a hagyomány és tekintély szerepe korlátozott.

e) Tiszteletben tartandók a nyugaton kialakult formális *logika* olyan *minimális követelményei*, mint a nem ellentmondás elve vagy az alapvető következmény-relációk (modus ponens és modus tollens).

E lista nem kíván se új, se kimerítő lenni, csak az a célja, hogy jelezze ennek a kognitív stílusnak a körvonalait. A felsorolt elveknek nem a tudásigények *bizonyítás általi eldöntése* a célja, hanem mindössze az, hogy biztosítsák a lokális közösségek közötti folyamatos *racióális diszkusszió* fenntartását. A minimális logikai és racionalitási standardoknak a kulturalizáció szokásos eszközeivel előállított azonossága a problémák azonosításának és megvitatásának, egy hosszabb távon kialakítandó konszenzus lehetőségének feltételei. Nem formális szabályrendszerről, sokkal inkább egy intézményesen előállított és fönntartott, a konszenzus kialakításának és a körülmények változásához igazodó átalakításának lehetőségét biztosító *közös kultúráról* van itt szó. Ha van a tudománynak *demarkációs kritériumként* használható speciális jellemzője, akkor az nem episztemikus vagy metodológiai, hanem szociológiai természetű. Mesterségesen létrehozott kultúra, melyet a priori kritériumok híján az e kultúrához tartozók konkrét esetekre vonatkoztatott konszenzusai különítenek el minden más hitrendszertől. Nem szükséges eleve feltételezni, hogy a tudományos megismerés *fajtájában* különbözik a nem tudományostól: vannak instrumentálisan sikeres és kevésbé sikeres kognitív stílusok és elméletek. A tudomány ezek közül csupán a *történetileg kiválasztódott legsikeresebb*, mely nem annak ellenére, hanem éppen *azért* foglal el speciális pozíciót a relativizmus vonatkozásában, mert kontingens társadalmi-kulturális intézmény.

Bibliográfia

- Barnes, Barry: „Paradigms – Scientific and Social,” *Man* 4 (1969).
- Barnes, Barry: *T. S. Kuhn and Social Science*, New York: Columbia University Press, 1982.
- Barnes, Barry és David Bloor: „Relativizmus, racionalizmus és tudásszociológia,” ford. Forrai Gábor, in Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*, Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1998.
- Barnes, Barry, David Bloor és John Henry: *A tudományos megismerés szociológiai elemzése*, ford. Faragó Péter és Tanács János Budapest: Osiris, 2002.
- Basalla, George: „The Spread of Western Science,” *Science. New Series*, Vol. 156. No. 3775 (May 5. 1967).
- Bloor, David: *Knowledge and Social Imagery*, London, Henley and Boston: Routledge and Keagen Paul, 1976.
- DiMaggio, Paul J. and Walter W. Powell: „The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields,” *American Sociological Review*, 48 (1983).
- Drori, Gili S., John W. Meyer and Hokyu Hwang (eds.): *Globalization and Organization. World Society and Organizational Change*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Knorr-Cetina, Karin D.: „Epistemic Cultures: Forms of Reason in Science,” *History of Political Economy* 23 (1991).
- Knorr-Cetina, Karin D.: „The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science,” in Karin D. Knorr-Cetina, and Michael Mulkay: *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science*, London, Beverly Hills, New Delhi: Sage Publications Ltd., 1983.
- Knorr-Cetina, Karin D.: *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1981.
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Latour, Bruno and Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, London, Beverly Hills: Sage Publications Inc., 1979.

-
- Merton, Robert K.: „The Normative Structure of Science,” in Norman W. Storer (ed.), *R. K. Merton: The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973.
- Schott, Thomas: „World Science: Globalization of Institutions and Participation,” *Science, Technology, and Human Values*, Vol. 18. No. 2 (Spring, 1993).
- Wittgenstein, Ludwig: *A bizonyosságról*, ford. Neumer Katalin, Budapest: Helikon, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. Neumer Katalin, Budapest: Atlantisz, 1992.
- Wuthnow, Robert: „The Emergence of Modern Science and World System Theory,” *Theory and Society*, Vol. 8. No. 2. (Sep. 1979).

Kapelner Zsolt

LEFORDÍTHATATLAN NYELVEK, MEGÉRTHETETLEN KULTÚRÁK

Az úgynevezett „nyugati gondolkodást” gyakran éri az a vád, hogy más kultúrákhoz közelítve rendszerint figyelmen kívül hagyja azok sajátosságait, minden áron saját fogalmi keretrendszerét igyekszik rájuk erőltetni; holott bizonyos kultúrák oly igen távol is eshetnek a miénktől, hogy fogalomrendszerünk teljes mértékben alkalmazhatatlan rájuk: megérthetetlenek a számunkra. Közelíthetünk ugyan szövegeikhez, szokásaikhoz, igyekezhetünk átfogó képet kapni világlátásukról, végül azonban be kell látnunk, hogy konceptuális sémájuk összemérhetetlen a sajátunkkal, nyelvük részben vagy egészében megfejthetetlen. Az alábbiakban nem keresek választ a kérdésre: vannak-e lefordíthatatlan nyelvek, megérthetetlen kultúrák. Mindössze arra vállalkozom, hogy megmutassam, miféle filozófiai problémákat vet fel elfogadásuk, mi mellett kell elköteleznie magát e szélsőséges kulturális relativizmus képviselőjének. Ennek során elsősorban Donald Davidson ismert relativizmuskritikájára, illetve annak egy kiterjesztésére támaszkodom, melynek segítségével, úgy vélem, megmutatható, hogy a relativista álláspont jóval szélsőségesebb következményekkel jár, mint gondolják.

Zsolt Kapelner

UNTRANSLATABLE LANGUAGES, UN-UNDERSTANDABLE CULTURES

“Western thought”, as it were, is often accused of ignoring the individual characteristics of foreign cultures in investigating them; we stubbornly try to enforce our own conceptual scheme onto them, while some of them can be so alien to our culture that our system of concepts is completely inapplicable in their case: they are unintelligible for us. We can attempt to comprehend their texts and customs; we can aspire to apprehend their world view. Nonetheless, eventually we have to admit that their conceptual scheme is incommensurable with ours, their language is, partly or wholly, untranslatable. In this paper I do not seek to answer the question: are there untranslatable languages and unintelligible cultures? Instead, my aim is to show the philosophical problems their acceptance raise, what philosophical commitments extreme cultural relativism entails. In doing so, I mainly rely on the well-known critique of relativism by Donald Davidson. In my view, an extension of it can show that the relativist standpoint involves much more extreme consequences than most people think.

Kapelner Zsolt

LEFORDÍTHATATLAN NYELVEK, MEGÉRTHETETLEN KULTÚRÁK

Az úgynevezett „nyugati embert” gyakran éri manapság a vád, hogy mikor valamely távoli kultúra felé közelít, rendszerint figyelmen kívül hagyja annak alapvető másságát. Bármilyen távol essen is tőle egy ilyen kultúra, a *Nyugat* mindenáron saját világlátását, saját fogalmait igyekszik ráerőltetni.¹ Ehelyett azonban sokkal inkább el kellene ismernünk e kultúrák sajátosságát, azt, hogy voltaképpen *nem érthetőek meg* a mi fogalmaink segítségével.

A következőkben amellet érvelek, hogy az elképzelés, miszerint léteznek efféle megérthetetlen kultúrák, lefordíthatatlan nyelvek, egyszerűen az úgynevezett *szélsőséges kulturális relativizmus* tézise, hamis. Állításom szerint minden emberi kultúra elviekben megérthető kell hogy legyen. Jóllehet, sokak szerint a relativizmus elismerése gyógyír a nyugati szellem beszűkültségére, és mint ilyen, üdvözlendő, ahogy látni fogjuk, a tézis olyan nemkívánatos következményeket von maga után, melyek fényében aligha gondolhatjuk fenntartónak. Érvelésem során nagymértékben támaszkodom Donald Davidson antirelativista érveire, melyeket 1974-es *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* című cikkében fejtett ki.²

¹ Példaként említhetjük azt a vitát, mely a kilencvenes évek végén az amerikai őslakos közösség és a történetükkel foglalkozó régészek között tört ki. Az őslakos közösség saját világszemléletére alapozva tagadta, hogy őseik Ázsiából vándoroltak volna át Észak-Amerikába, ahogy azt a régészeti leletek sugallják. A vita eredményeként bizonyos régészek elismerték, hogy az általuk alkalmazott tudományos módszer mindössze egy a világ megismerésének lehetséges módjai közül, amely nem feltétlenül előbbrevaló az őslakosok saját megközelítésénél. Ld.: Paul A. Boghossian, *Fear of Knowledge* (New York: Clarendon Press, 2006), 1 skk.

² Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” in *Inquiries into Truth and Interpretation* (New York: Clarendon Press, 1984), 183–199.

1. Mi a kulturális relativizmus?

Miben is áll pontosan a lefordíthatatlan nyelvek, megérthetetlen kultúrák tézise, vagy ahogy a továbbiakban nevezni fogom, a *szélsőséges kulturális relativizmus*?³ Ez az elképzelés értelemszerűen a relativista elméletek kategóriájába tartozik. Ezen belül leginkább az úgynevezett *konceptuális relativizmus* aleseteként érthetjük meg. A kérdés, hogy vajon a kulturális relativizmus meghatározható-e másképpen is, és hogy érvem e meghatározások mellett is konkluzív-e, meghaladja a jelen vizsgálódások kereteit.

A relativista elméletek általános jellemzője, hogy bizonyos fogalmakat – mint az igazság, megismerés, létezés stb. – csak valamihez mérten, *relatív*e tart értelmezhetőnek. Ahogy értelmetlen azt mondani, hogy valami – minden további megszorítás nélkül – „magasabb” vagy „távolabb van”, úgy értelmetlen azt mondani, hogy valami *igaz*, *ismert* vagy *létezik* egy viszonyítási pont megadása nélkül. E viszonyítási pont lehet a nyelv, a fennálló tudományos paradigma, társadalmi berendezkedés stb.

A konceptuális relativizmus tézise szerint az igazság, a megismerés vagy a létezés az úgynevezett *konceptuális sémához* mérten relatív. Egy konceptuális séma fogalmak olyan struktúrája, mellyel a nyers tapasztalatot rendszerbe szervezzük.⁴ Eszerint a világ, ahogy megtapasztaljuk, nincs eleve felosztva, különböző kategóriákba rendezve, „bebútorozva”. E kategóriák elménk aktív – jóllehet tudattalan – közreműködése során állnak elő, nem jellemzik a tapasztalatot *per se*.

A kulturális relativizmus ehhez képest azt a további állítást foglalja magában, hogy az egyes konceptuális sémák az adott kultúra által meghatározottak. Az, hogy milyen fogalmak segítségével osztjuk fel és rendszerezük a rendelkezésünkre álló nyers tapasztalatot, attól függ, hogy mely kultúrába születünk bele és mely kultúra nevel fel minket. Azok a fogalmak, amelyekkel egy zsidó-keresztény kultúrkörbeli európai rendszerezi és érti meg az őt körülvevő valóságot – állítja a kulturális relativista – egész mások lehetnek, mint azok,

³ Az egyszerűség kedvéért a tézisre olykor „kulturális relativizmusként” vagy egyszerűen „relativizmusként” hivatkozom, ám ezen minden esetben az alábbiakban definiált elképzelés értendő.

⁴ Az elgondolás maga kanti eredetű. Ehhez lásd: Kenneth A. Taylor, „Conceptual Relativism,” in *A Companion to Relativism*, ed. Steven D. Hales (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 161 skk. A konceptuális séma fogalmának későbbi történetéhez: Forrai Gábor, *Reference, Truth and Conceptual Schemes: A Defense of Internal Realism* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), ch. 1.

melyekkel egy indiai hindu vagy egy afrikai muszlim. Ami az egyikük számára jó vagy igaz, az a másik számára rossz vagy hamis.

Végül az itt vizsgált *szélsőséges kulturális relativizmus* szerint a különböző kultúrák által meghatározott konceptuális sémák oly igen különbözőek lehetnek egymástól, hogy egyenesen *összemérhetetlenek, inkommenzurábilisak*. Két konceptuális sémát akkor nevezünk összemérhetetlennek, ha az egyik tartalmaz olyan fogalmakat, melyek nem tekinthetők azonosnak – vagy kel- lő mértékig ekvivalensek – a másik valamely fogalmával, vagy fogalmainak összességével.

Egy analógia segítségével könnyen megvilágítható az elképzelés: tekintsük a különböző konceptuális sémákat különböző nyelveknek. Az összemérhetőség fogalma ekkor a fordíthatóság fogalmával lesz ekvivalens. A szélsőséges kulturális relativista szerint léteznek olyan konceptuális sémák, melyek ilyen értelemben *nem fordíthatóak le* egymásra. Míg elviekben minden magyar mondatot le tudok fordítani angol, francia vagy német mondatokra – vagy azok valamely összességére –, addig az analógiát követve a relativista szerint vannak olyan nyelvek, melyek mondatait – vagy mondatainak egy részét – semmilyen módon nem tudom megfeleltetni magyar mondatoknak.

A nyelvek és a fordítás nem csak a szemléletesség szempontjából fontosak. A konceptuális sémák összemérhetetlenségének tézise ugyanis szorosan összefonódik a különböző nyelvek lefordíthatatlanságának tézisével. A konceptuális sémák összemérésének módja ugyanis a különböző fogalmakból felépülő hitek, gondolatok és egyéb mentális állapotok összemérése – magukat a fogalmakat elkülönítetten aligha vizsgálhatjuk. A hitek megfeleltetésének egy természetes módja a nyelvek lefordítása, mivel a komplex hitek jellemzően nyelvi formában tudnak csak kifejeződni. Így jutunk el a konceptuális sémák fordításától a nyelv lefordításáig.⁵

2. Davidson a relativizmusról

Davidson *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* című cikkében a konceptuális relativizmus tézise ellen érvel, annak szélsőséges, inkommenzurabilista formájában. Minthogy a kulturális relativizmus a konceptuális relativizmus

⁵ Vö.: Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," 185. Megjegyzendő, hogy Davidson némiképp szorosabbnak tartja a mentális állapotok és a nyelv kapcsolatát, amennyiben ezt a kettőt lényegileg összefonódottnak tartja. Véleménye szerint nyelv nélkül nem lehetséges mentális élet. Ld.: Donald Davidson, "Thought and Talk," in *Inquiries into Truth and Interpretation I* (Clarendon Press, 1984), 155–171.

egy alesete, Davidson érvei fontos tanulságokkal szolgálnak a jelen vizsgálódás számára is. Ebben a szakaszban ezeket az érveket tekintem át.

Davidson két elméletet vesz számba. Az egyik szerint létezhetnek *teljes mértekben* összemérhetetlen, azaz megérthetetlen konceptuális sémák, melyek között részleges megfeleltetés sem tehető. A másik ezzel szemben csak a *parciális* megérthetetlenség mellett kötelezi el magát.⁶ Davidson a két elmélet ellen külön érveket hoz fel. Az első esetet Wittgenstein egy példáját felhasználva a következőképpen illusztrálhatjuk:

Gondoljuk el, hogy [egy idegen] országban az emberek megszokott emberi tevékenységeket végeznek, miközben – legalábbis ez a látszat –, valamilyen artikulált nyelvet használnak. [...] Ám ha megkíséreljük nyelvüket megtanulni, akkor kitűnik, hogy ez lehetetlen. Az ő esetükben ugyanis annak, amit mondanak, a hangoknak nincs szabályszerű összefüggése a cselekedetekkel; ám ezek a hangok mégsem feleslegesek; mert ha például valakinek közülük felpofoznánk a száját, akkor ennek ugyanaz volna a következménye, mint nálunk: e hangok nélkül cselekvéseik összezavarodnának – hogy így fejezzem ki magam.⁷

Ebben az esetben talán joggal gondolnánk, hogy ezek az emberek igenis egy nyelvet beszélnek, amelyet azonban sajnos nem érthetünk meg, talán azért, mert be vagyunk zárva saját konceptuális sémánk börtönébe. Ám, úgy vélem, hasonlóan jogosan tehetnénk fel a kérdést, amit Wittgenstein is megfogalmaz: „Vajon azt kell-e mondanunk, hogy ezeknek az embereknek van nyelvük; vannak parancsaik, közleményeik stb.?”⁸

Davidson szerint értelmetlen feltennünk, hogy a szóban forgó törzs tagjai csakugyan nyelvet beszélnek. Hiszen annak, hogy valami nyelv legyen, éppen az a kritériuma, hogy lefordítható legyen a saját nyelvünkre. Ha ugyanis úgy találnánk, hogy az illető nyelv beszélői kijelentéseket tesznek, parancsokat adnak stb., tehát az általuk használt jelrendszer nyelvként működik, akkor a mondatok használatáról több-kevesebb bizonyossággal le tudnánk olvasni a kijelentések igazságfeltételeit, vagy hogy a parancsokat mikor tekintik teljesítettnek stb. Ez pedig már elegendő útmutató ahhoz, hogy a nyelv mondatainak jelentését rekonstruáljuk.⁹ Ha azonban nem vagyunk képesek a beszélők

⁶ Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme,” 185.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások* (Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1998), § 207.

⁸ u.o.

⁹ Vö.: Donald Davidson, „Radical Interpretation,” in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Clarendon Press, 1984), 125–141. Illetve: Donald Davidson, „Truth and Meaning,” in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Clarendon Press, 1984), 17–37.

megnyilvánulásait kijelentésként, kérdésként, parancsként stb. értelmezni, egyáltalán semmi okunk azt gondolni, hogy valamilyen nyelvet beszélnek.

A kulturális relativista, úgy vélem, könnyen megvédheti magát ezzel az érveléssel szemben. Állíthatja ugyanis, hogy pusztán az, hogy *mi* nem vagyunk képesek felfedezni olyan rendszerességet a beszélők viselkedésében, amely a fordítás alapjául szolgálhatna, nem jelenti azt, hogy nincs is ilyen rendszeresség. Elvégre – állíthatja a relativista – mi magunk is be vagyunk zárva saját konceptuális sémánk börtönébe, így ami egy kultúra képviselői számára rendszerként és szabályosságként adódik, a mi számunkra talán rendszertelenséggé válik. Az, hogy valamit csak akkor vagyunk hajlandóak nyelvként elismerni, ha az illeszkedik saját konceptuális sémánk nyelvfogalmába, egyszerű szűklátókörűség: a másik konceptuális séma perspektívájából talán a mi nyelvünk tűnik zagyvaságnak.

Minthogy Davidson ezen érve számos nehézséggel küzd, és nagymértékben függ egyéb nyelvfilozófiai téziseitől, úgy vélem, nem érdemes tovább firtatnunk. Forduljunk inkább a másik Davidson által vizsgált eset felé. Ekkor egy olyan helyzettel találjuk szemben magunkat, melyben az idegen nyelv, illetve konceptuális séma *részlegesen* megérthetetlen. Egy ilyen helyzetet a következőképpen képzelhetünk el: ellátogatunk egy távoli országba, amelynek meg is tanuljuk a nyelvét. Az esetek többségében, úgy tűnik, jól elboldogulunk az idegen környezetben, képesek vagyunk beszélgetni, vásárolni, ismerkedni stb. Bizonyos körülmények között azonban – például amikor elvont, filozófiai témákra terelődik a szó –, úgy tűnik, nem vagyunk képesek megérteni, amit az idegen kultúra tagjai mondani akarnak, annak ellenére, hogy a hétköznapi helyzetekben jól elboldogultunk.

Davidson ez ellen az álláspont ellen egy – véleményem szerint igen erős – *hermeneutikai érvet* hoz fel. Eszerint ha lehetséges részleges megértés, akkor a teljes megértésnek is lehetségesnek kell lennie. Ennek oka, hogy a megértés lehetőségfeltétele, hogy a megértés tárgyáról feltegyük, hogy koherens egészet alkot, melyet tehát teljes egészében megérthetünk. Ha ezzel a feltételezéssel nem élhetünk – például azért, mert a rendszer nem a mi fogalmaink szerint koherens –, voltaképpen nem beszélhetünk megértésről sem. Az az álláspont tehát, hogy az idegen konceptuális séma *részben* megérthető, de teljes mértékig nem, nem plauzibilis.

Ez a hermeneutikai elv a legtöbb modern hermeneutikai elméletben jelen van. Megjelenik a davidsoni *Jótekonyság Elvében* (Principle of Charity), mely egy olyan módszertani imperatívusz, mely „általánosságban arra int, hogy

részesítsük előnyben azon interpretációs elméleteket, melyek minimalizálják a nézetkülönbségeket [disagreement]”,¹⁰ mégpedig oly módon, hogy az értelmezés, megértés alanyait racionális ágensként kezeljük, azaz nem tulajdonítunk nekik nyilvánvalóan hamis, ellentmondásos hiteket. De az elgondolás tetten érhető Hans-Georg Gadamer hermeneutikájában is. Az *Igazság és módszer* egy helyén például úgy fogalmaz, hogy a „tökéletesség előlegezése” (Vorgriff der Vollkommenheit), azaz annak feltételezése, hogy amit megértünk, értelmes egészet alkot, minden megértés formális előfeltétele.¹¹

Ezekről függetlenül egy további érvet is megfogalmazhatunk az állítás mellett. Ez az érv a következőképpen fest: (1) bármely *S* személyre, ha részlegesen értem *S*-t, vannak olyan hitek, vélekedések, melyekről racionális feltennem, hogy helyesen tulajdonítom őket *S*-nek. (2) Ha *S* hiteiről nem tehetem fel, hogy – az én szemszögemből – koherensek, egy hittulajdonításomról sem tehetem fel racionálisan, hogy helyes. (3) Ha tehát néhány hittulajdonításról feltehetem racionálisan, hogy helyes, akkor *S*-ről feltehetem, hogy koherens hitei vannak – ez (2)-ből következik. Tehát – (1)-ből és (3)-ból –, ha részlegesen értem *S*-t, akkor *S*-ről feltehetem, hogy koherens hitei vannak.

Az érv második premisszája további alátámasztásra szorul: hitek egy adott halmaza elsősorban akkor inkohereus, ha elemeit nem kötik össze kellően erős következtetési kapcsolatok (inferential connections).¹² Ha például valakinek csak két hite volna, mondjuk „kék az ég” és „a második világháború 1939-ben tört ki”, úgy az ő hitei inkohereus lennének, mivel nem kötik össze őket kellően erős következtetési kapcsolatok.

Ahhoz azonban, hogy valakinek valamely bizonyítékok alapján racionálisan tulajdoníthassak egy hitet, szükséges, hogy az adott hit efféle kapcsolatban álljon más hitekkel. Vegyük a következő esetet: látom, hogy valaki, mielőtt elhagyná a lakását, esernyőt vesz magához, ez alapján pedig arra következtetek, hogy úgy véli, esik az eső. Ám ez a következtetés csak akkor helyes, ha egyúttal további hiteket és vágyakat is tulajdonítok neki: például felteszem, hogy nem szeretne elázni, és hogy úgy véli, az esernyő megvédi az elázástól stb. Inkohereus hithalmazok esetében efféle következtetések nem lehetségesek, tehát csakugyan helytálló a második premissza, mely szerint, ha valakinek

¹⁰ Donald Davidson, „Introduction,” in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Clarendon Press, 1984), xvii. A fordítás tőlem – K. Zs.

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke, Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. – 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 299.

¹² vö.: Laurence Bonjour, *The Structure of Scientific Knowledge* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), 93–101.

a hiteiről nem tehetem fel, hogy koherensek, egy hittulajdonításomról sem tehetem fel racionálisan, hogy helyes.

Mindezek alapján úgy vélem, beláthatjuk, hogy Davidson második, hermeneutikai érve jóval sikeresebb, mint az első. Ám a kulturális relativistának még mindig marad módja a védekezésre. Elismerheti, hogy az érv konklúzív és tagadhatja, hogy az, ami részleges megértésnek tűnt, valódi megértés volt. Állíthatja, hogy annak ellenére, hogy a hétköznapiakban jól elboldogultunk az adott nyelv segítségével, valójában nem értettük az idegen kultúra tagjait – ez a megértés illuzórikus.

3. Cselekvés és megértés

Az eddigiekben áttekintettük, miben áll a kulturális relativizmus tézise, illetve, hogy Davidsont követve milyen érveket fogalmazhatunk meg vele szemben. Azt találtuk, hogy a relativista mindkét bemutatott érvtípusra kielégítő választ képes adni. Ebben a szakaszban azt mutatom be, miként alakíthatjuk át a második, hermeneutikai érvet olyan módon, hogy azt a relativista ne utasíthassa el olyan könnyen – sőt, lehetőség szerint egyáltalán ne utasíthassa el egyáltalán ne utasíthassa el.

A hermeneutikai érvre adott relativista válasz szerint a részleges megértés esetei illuzórikusak. Hiába gondoljuk, hogy egy távoli kultúra nyelvét és szokásait megismerve képesek leszünk – legalább részben – megérteni őket, ez a helyzet valójában sohasem áll fenn. Például állíthatja a relativista, hogy bármennyit is tanulmányozzuk a taoista vagy a buddhista eszmerendszert, soha nem leszünk képesek ténylegesen felfogni, hogy mit is jelent a *tao* vagy a *nirvána*. Az ezekről alkotott fogalmaink mindig torzak lesznek, amennyiben nem vagyunk képesek feltörni saját kultúránk szolgáltatta fogalmi sémánk dióhéját.

Az alábbiakban amellet érvelek, hogy bizonyos esetben csak rendkívül erőltetett módon tehetem fel, hogy a megértés esetei illuzórikusak. Hogy ezt belássuk, térjünk vissza röviden Wittgenstein példájához. A példa szerint az általunk megfigyelt idegen nép tagjai „megszokott emberi tevékenységeket” végeznek. Például halásznak, vadásznak, házat építenek. De honnan tudjuk, hogy ezek a tevékenységek csakugyan azok a tevékenységek, amelyeket mi mint „megszokott emberi tevékenységeket” ismerünk?

Úgy vélem, nem nehéz belátni, hogy az erről való ismeretek megszerzése egy *megértési* folyamat része. És, akárcsak a beszéd megértése, ez is feltételezi, hogy képesek vagyunk beazonosítani a cselekvők hiteit, vágyait, szándékait.

Nem tehetjük fel, hogy valaki épp *házat épít*, ha nem tulajdonítjuk neki a házépítés szándékát, ezen keresztül pedig nem tesszük fel, hogy rendelkezik a *ház*, a *kunyhó* vagy a *lakhely* fogalmával.

Ennek az egyszerű cselekvésfilozófiai megfontolásnak a szakirodalomban számos különböző formában hangot adtak. Ismét Davidsont idézve: „ha egy ágens végrehajtja A-t azzal a szándékkal, hogy B-t tegyen, akkor van A-nak olyan leírása, amely megmutatja, hogy a cselekvés ésszerű az ágens azon hitének fényében, amelyekkel a végrehajtáskor rendelkezett.”¹³ Annak tehát, hogy valaki szándékoljon cselekedjen, előfeltétele, hogy bizonyos hitekkel és vágyakkal rendelkezzen, ahhoz pedig, hogy egy cselekvést mint ezt vagy azt a partikuláris cselekvést értsük meg, szükséges az adott hitek, vágyak azonosítása.¹⁴

Ahogy Alfred Mele egy helyen megjegyzi, ez a felfogás napjainkban uralkodónak számít a cselekvés és a szándékok filozófiai elméleteiben: „Általánosan elfogadott, hogy a szándékok szorosan kapcsolódnak a vágyakhoz – különösen a cselekvésre irányuló vágyakhoz, vágyakhoz arra, hogy tegyünk valamit – és a hitekhez. [...] Széles körben elterjedt nézet továbbá, hogy a szándékozás megköveteli bizonyos hitfeltételek kielégítését is.”¹⁵

Azt találjuk tehát, hogy a cselekvések megértése, azonosítása ugyanúgy a konceptuális sémák összemérésének eszköze, mint a beszéd megértése. Vajon alkalmazható-e erre is a relativista ellenérve? Állíthatja-e a relativista, hogy az idegen kultúrák tagjai által végzett cselekvéseket ugyanúgy nem értjük meg, mint beszédüket, még ha azt hisszük is, hogy igen? Ehhez a relativistának amellet kellene elköteleznie magát, hogy lehetséges, hogy bár *számunkra úgy tűnik*, az idegen nép tagjai házát építenek, halásznak, vadásznak, *valójában* valami mást csinálnak. Nem világos azonban, hogy mi is az értelme egy ilyen állításnak.

Ha megfigyeljük, hogy a távoli kultúra tagjai különböző nyersanyagokat hordanak össze, munkálnak meg, majd ezekből olyan építményeket hoznak létre, amelyekben laknak, akkor nem világos, hogy amit csinálnak, milyen értelemben nem *házépítés*. Hasonlóképpen: ha látjuk, hogy hálók segítségével halféléket merítenek ki a vízből, majd ezeket elfogyasztják, úgy hogyan

¹³ Donald Davidson, “Intending,” in *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 85. – a fordítás tőlem, K. Zs.

¹⁴ Vö.: Donald Davidson, “A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action,” in *Problems of Rationality* (Clarendon Press, 2004), 151–167.

¹⁵ Alfred R. Mele, “Intention,” in *A Companion to the Philosophy of Action*, ed. Timothy O’Connor and Constantine Sandis (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 108–114. – Fordítás tőlem, K. Zs.

tehetnénk fel, hogy csak *látszólag* halásznak, valójában azonban valami mást tesznek? Vagy egy még egyszerűbb példát véve: ha azt látom, hogy egy idegen kultúra tagja megfog egy pohár vizet, és iszik belőle, feltehetném értelmesen, hogy amit tett, nem *ivás* volt, hanem egy általam megérthetetlen típusba tartozó cselekvés?

Természetesen egymástól fizikailag megkülönböztethetetlen mozdulatsorok rendelkezhetnek különböző jelentéssel az egyes kultúrákon belül: bizonyos kultúrákban a fejcsóválás a helyeslés, és a bólogatás az elutasítás jele. Ez azonban nem jelenti, hogy ne léteznének olyan tiszta, megérthető esetek – mint az ivás vagy a halászat –, amelyek biztosítják számunkra a részleges megértést.

A különbséget igen világossá tehetjük a John Searle által bevezetett intézményi tény és nyers tény fogalompár segítségével. Searle szerint bizonyos tényeket a társadalom – vagy egy szűkebb közösség – hoz létre azért, hogy elfogad bizonyos szabályokat, melyek meghatározzák és egyúttal konstituálják a szóban forgó tényállást – ahogy például a sakk szabályai meghatározzák és konstituálják magát a játékot.¹⁶ Ezen intézményi tények nagy része – mint az, hogy bizonyos papírdarabok fizetőeszköznek, bizonyos személyek vezérigazgatóknak számítanak a mi kultúránkban – valószínűleg kultúrához kötött. Léteznek azonban a cselekvésekkel kapcsolatos olyan *nyers* tények is, melyek létrehozásában a közösségi szabályelfogadás nem játszik ilyen módon szerepet, például az ivás, a lélegzés stb. A Searle-féle terminológián belül állíthatjuk, hogy a kultúrák részleges megértésének alapját a nyers tények adják, annál is inkább, mivel Searle szerint az intézményi tények visszavezethetőek a nyers tényekre.¹⁷

Ha ezek a feltételezések csakugyan értelmetlenek, úgy találtunk egy több-kevésbé biztos módszert, amelynek segítségével a távoli kultúrák tagjainak néhány hitét azonosíthatjuk. Ha ugyanis valakinek valamely tettét mint ivást, halászást, házépítést ismerem fel, akkor egyúttal számos hitét és szándékát is azonosítottam, azokat tudniillik, amelyekkel rendelkeznie kellett, hogy az adott cselekvést végrehajtsa. Ha mármost a távoli kultúra tagjainak néhány hitét és vágyát azonosítottam, úgy ez azt jelenti, hogy részlegesen megértettem az illető konceptuális sémáját. A hermeneutikai érv alapján pedig, ha lehetséges részleges megértés, akkor a teljes megértésnek is lehetségesnek kell lennie.

¹⁶ John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 30 skk., 50 skk.; John Searle, *The Construction of Social Reality* (London: Penguin, 1995).

¹⁷ E szempont felvetéséért köszönettel tartozom Márton Miklósnak.

4. Konklúzió

A fentiekben mellett érveltem, hogy a kulturális relativizmus tézise, vagyis az az elképzelés, hogy léteznek lefordíthatatlan nyelvek és megérthetetlen kultúrák, téves. Az első szakaszban bemutattam a kulturális relativizmus tézisé, a másodikban Donald Davidson híres antirelativista érveit tekintettem át. Arra jutottam, hogy Davidsonnak a kultúrák részleges megérthetlensége elleni hermeneutikai érve, bár nem konkluzív, alkalmas kiindulópont egy megfelelő érv számára. Az utolsó szakaszban ennek a hermeneutikai érvnek egy erősebb változatát mutattam be.

Ez az érv a következőképpen épül fel: Davidson hermeneutikai érve értelmében, ha egy kultúra – hitrendszer, konceptuális séma – részlegesen megérthető, akkor teljes egészében is megérthető kell hogy legyen. Az erre adott relativista ellenvetés szerint nincsenek részlegesen értett kultúrák, amikor részleges megértést feltételezünk, valójában illúzió áldozatai vagyunk. Van azonban a kultúrák megértésének egy olyan esete, amelynél ezt az illuzórikus jelleget nem tehetjük fel értelmesen. Ez a cselekvések megértése. Ennek során ugyanúgy történik és hit- és vágytulajdonítás, mint a beszéd megértésekor, így a cselekvések megértése is hozzátartozik a kultúrák, konceptuális sémák megértéséhez. Míg azonban lehetséges, hogy valakinek a beszédét módszeresen félreértsük, aligha lehetséges, hogy valakinek a cselekvéseit értsük félre ilyen módon. Nem világos, hogy, ha valakinek a cselekvéseit mint evést, ivást stb. azonosítjuk, milyen értelemben érthetnénk félre az illetőt.

Összegezve tehát az itt bemutatott antirelativista érvet:

- (1) A hermeneutikai érv értelmében, ha egy kultúra részlegesen megérthető, akkor teljesen is megérthető.
- (2) A cselekvések megértése révén minden emberi kultúra részlegesen megérthető.
- ∴ (3) Tehát minden emberi kultúra teljesen is megérthető.

Ezt kellett megmutatnunk.

Irodalomjegyzék

- Boghossian, Paul A. *Fear of Knowledge*. New York: Clarendon Press, 2006.
- BonJour, Laurence. *The Structure of Scientific Knowledge*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- Davidson, Donald. "A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action." In *Problems of Rationality*, 151–167. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Davidson, Donald. "Intending." In *Essays on Actions and Events*, 83–103. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Davidson, Donald. "Introduction." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, xiii–xx. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Davidson, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, 183–199. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Davidson, Donald. "Radical Interpretation." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, 125–141. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Davidson, Donald. "Thought and Talk." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, 155–171. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Davidson, Donald. "Truth and Meaning." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, 17–37. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Forrai, Gábor. *Reference, Truth and Conceptual Schemes: A Defense of Internal Realism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke, Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. - 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Mele, Alfred R. "Intention." In *A Companion to the Philosophy of Action*, edited by Timothy O'Connor and Constantine Sandis, 108–114. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Searle, John. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Serle, John. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin, 1995.
- Taylor, Kenneth A. "Conceptual Relativism." In *A Companion to Relativism*, edited by Steven D. Hales, 159–179. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1998.

Péter Mónika

A MEGÉRTÉS NYELVISÉGE

A filozófiai hermeneutika nyelvszemlélete

A hermeneutikai koncepcióban a nyelv nem a dolog megnevezésének eszköze, hanem úgy jelenik meg, mint a megértés univerzális közege. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy miként tételeződik a nyelv és a megértés közötti elvi összefüggés, hogyan válik a *logosz* az igazság hordozójává, ugyanakkor kitérek arra is, hogy Hans-Georg Gadamer miben látja a fordítás problematikáját.

Gadamer koncepciójában a nyelv nem egy szilárd adottság leképezése, nem értelmezendő objektum, hanem sokkal inkább „szóhoz jutás”, a megértésnek és megértetésnek olyan közege, amelyben a beszélgető partnerek kölcsönös szót értése és a dologról való egyetértése végbemegy. A beszélgetés nyelve magában hordja saját igazságát, azaz feltár, előhoz valamit, ami csakis ettől fogva létezik. A nyelv *logosza* ugyanis a dolgot a maga sokrétűségében képes felmutatni.

A fordítás kérdése hermeneutikai nézőpontból megközelítve nem a helyes nyelvhasználatban áll, hanem a dologról való helyes szótértésnek a problémája, amely a nyelv közegében történik. Így a fordítás nem az eredeti alkotási folyamat megismétlése, hanem interpretációs tevékenység.

Kulcsszavak: hermeneutikai nyelvszemlélet, nyelv, megértés, beszélgetés, igazság, logosz, fordítás, tolmács.

Mónika Péter

THE LANGUAGE OF UNDERSTANDING

The Philosophical Hermeneutics' Concept of Language

In the hermeneutic concept language is not an instrument of denomination of things, rather a universal medium in which understanding occurs. In this study I am going to analyze correlations between language and understanding, and the way how Logos becomes the carrier of truth; at the same time I try to present Hans-Georg Gadamer's concept about the problem of translation.

According to Gadamer's concept of language, it is not a mere tool we use, something we construct in order to communicate, rather "reaching understanding": language is the medium in which understanding and agreement take place between two people. The language of understanding carries its own truth; it allows something to "emerge" which henceforth exists. Namely the Logos is able to show the subject matter in its own complexity.

From hermeneutic perspective the question of translation is not the correct mastery of language, but coming to a proper understanding about the subject matter, which takes place in the medium of language. Thus the translation is not the repetition of the original creative process, but of the interpretive activities.

Keyword: hermeneutic approach to language, language, understanding, conversation, truth, Logos, translation, interpreter.

Péter Mónika

A MEGÉRTÉS NYELVISÉGE*

A filozófiai hermeneutika nyelvszemlélete**

A nyelvről való modernkori gondolkodás mind a nyelvfilozófia, mind pedig a nyelvészet terén jelentős fordulatot hozott, ugyanis a XX. századi nyelvszemléletek kezdettől fogva a nyelvek különbözőségei irányába tájékozódtak, ugyanakkor a nyelvet egyre inkább „önmagáért véve”, azaz az általa kifejezett tartalmaktól elvonatkoztatva tették kutatásuk tárgyává. Emellett a filozófiai hermeneutika nyelvkoncepciója olyan szempontokat is felszínre hozott, amelyek a kortárs nyelvszemléletek, nyelvfilozófiák számára is idegennek számítottak.

Tanulmányomban Hans-Georg Gadamer nyelvszemléletének értelmezésére teszek kísérletet, arra keresve a választ, hogy miként tételeződik a nyelv és a megértés közötti elvi összefüggés, hogyan válik a *logosz*¹ az igazság hordozójává, ugyanakkor azt vizsgálom, miben is látja Gadamer a fordítás mint értelmezés problematikáját.

* A dolgozat megírásához szükséges anyagi támogatást a Humánérőforrás-fejlesztési Operatív Program 2007–2013 és az Európai Szociális Alap biztosította a POSDRU/107/1.5/S/76841 projekt „A doktori tanulmányok időszerszerűsége: nemzetköziség és interdiszciplinaritás” keretéből.

** A tanulmány rövidített változata előzőleg megjelent az *International Relations Quarterly* című folyóirat Vol. 4. No. 1. (2013 tavasz) számában *A megértés és igazság. Hans-Georg Gadamer nyelvszemlélete* címen.

¹ „Igen különböző jelentésű szó a görögben, jelenti az észet, de a szót, nyelvet, beszédet általában is; továbbá gondolkodást, bizonyítást, ok-adatot, kutatást, rendszert, bölcsességet, logikát stb. A görög filozófiában a logosz jelenti a világeszt, mely a világot áthatja, benne rejlik; még fontosabb szerepe van a logosznak azután az új platonizmusban s a keresztény filozófia első századaiban, jelentvén itt a világ gondolatát Istenben, melyet Isten öröktől fogva gondol, s mely a világ teremtesekor mintegy kivált Istenből s a világ teremtesét közvetítette; az első keresztény bölcsészek azután Isten első szülött fiának nevezik a logoszt (L. Gnozis), János evangélista nyomán, aki az új platonizmusok befolyása alatt állott (logosz még Isten igéje). Vö.: Duncker, *Zur Geschichte christlichen der Logoslehre* (Göttinga, 1848); Heinze M., *Die Lehre vom L. in der griech. Philosophie* (Oldenburg, 1872).” (*Pallas Nagylexikon*. Accessed: January 11, 2013. http://mek.oszk.hu/00000/00060/Pallas_Nagylexikon/html/065/pc006548.html#8)

Tanulmányomban mindvégig a hermeneutika nyelvfelfogásáról, nem pedig nyelvfilozófiájáról beszélek, mivel a nyelvfilozófia fogalmán gyakran valamely nyelvről szóló, a nyelvet önmagával szembeállító, tárgyiasító filozófiát értünk, ez pedig szöges ellentétben áll a gadameri nyelvkoncepcióval.² Gadamer szerint ugyanis a nyelvet soha nem ragadhatjuk meg a maga tényszerű formalitásában, mivel az mindig a nyelvhasználatban, az eleven beszédben él, éppen ezért a nyelv vizsgálata csakis annak használata, azaz a beszéd felől válik lehetségessé, hiszen a beszéd nem egyszerű közvetítésben-lét, hanem annak lehetősége, hogy a beszéd tárgya ismét eleven módon álljon előttünk és közöttünk. Ebben a megfontolásban pedig a hermeneutikai gondolkodás viszonylatában sokkal inkább nyelvfelfogásról vagy nyelvmegértésről, mintsem nyelvfilozófiáról lehetne beszélni.³

A hermeneutikai nyelvfelfogás újszerűsége részben Gadamer instrumentalista nyelvszemlélettel szemben táplált elégedetlenségének köszönhető. Az instrumentalista nyelvszemlélet ugyanis a szót és a fogalmat készen álló vagy pedig előkészítendő szerszámnak tekinti, viszont ha azt a beszédet, beszélgetést vesszük alapul, amelyet a szellemtudományok a hagyománnyal folytatnak, akkor épp azzal szembesülünk, hogy itt állandó fogalomalkotás megy végbe. Nem abban az értelemben, hogy az interpretáló új, szokatlan szavakat használ, hanem abból a hermeneutikai alapállásból kiindulva, hogy a megértés és az értelmezés aktusa mindig tartalmazza az applikáció mozzanatát is, s ezáltal épp „a fogalomalkotás állandó továbbfejlesztését végzi.”⁴

Gadamer az instrumentalista nyelvszemlélettel száll szembe azáltal, hogy elutasít minden olyan megközelítésmódot, amely a nyelvet mintegy formának tekinti, azaz minden olyan álláspontot, amely a nyelv eszközszerűségét, jelszerűségét és szimbolizáló jellegét hangsúlyozza. Gadamer koncepciója szerint ugyanis „a nyelvi szó nem jel, melyért nyúlunk, de nem is olyan jel, amelyet előállítunk vagy valaki másnak adunk, nem létező dolog, melyet használatba veszünk és a jelentés idealításával terhelünk meg, hogy ezáltal valami más létezőt tegyünk láthatóvá.”⁵ Épp ellenkezőleg, a jelentés idealítása magában a szóban rejlik, hiszen a szó eleve már mindig jelentés is egyben. Beszélgetéskor magát a helyes szót keressük, azt a szót, amelyben mintegy maga a dolog jut szóhoz.⁶

² Fehér M. István, *Hermeneutikai tanulmányok I* (Budapest: L'Harmattan, 2001), 103.

³ Fehér M., *Hermeneutikai tanulmányok I*, 103–105.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata* (Budapest: Osiris Kiadó, 2003), 447.

⁵ Gadamer, *Igazság és módszer*, 462.

⁶ Gadamer, *Igazság és módszer*, 462.

Koncepciójában tehát a nyelv nem úgy létezik, mint valami szerszám, eszköz, amelyet arra használunk, hogy közöljünk vagy megkülönböztessünk a segítségével, hanem a nyelv olyan beszéd, dialógus, amely mindvégig úton van a megértés felé. „Az értelmező nem úgy használja a szavakat és a fogalmakat, ahogy a kézműves teszi-veszi a szerszámain. Ellenkezőleg, azt kell felismernünk, hogy a megértést mindig belsőleg szövi át a fogalmiság, s el kell utasítanunk minden olyan elméletet, amely nem akarja észrevenni a szó és a dolog belső egységét.”⁷

Az élő nyelv nem eszköz, amely mintegy utólag kapcsolódik magához a dologhoz, hanem épp ellenkezőleg, a nyelv és a gondolkodás dinamikusan áthatja egymást, ezt fejezi ki Gadamer sokat idézet kijelentése is, amely szerint „*a lét, amit meg lehet érteni – nyelv*”,⁸ vagy amint azt később még hangsúlyosabban megfogalmazza: „*Amit meg lehet érteni, az nyelv*”.⁹ Hermeneutikai nézőpontból megközelítve tehát az egész emberi univerzum nyelvi szerkezetű, azaz mintegy nyelviileg közvetített. A nyelv tehát nem a megértés tárgya, hanem a nyelv mindaz, amit meg lehet érteni. „Hiszen például nemcsak a művészet, hanem a természet nyelvéről, sőt egyáltalán a dolgok nyelvéről is beszélünk.”¹⁰ A nyelv így nem más, mint a megérthető lét átfogó egésze.¹¹

Gadamer ugyanakkor elismeri a XX. századi nyelvészet és a megismerés-elméletek eredményeit, mivel úgy véli, hogy azok igen fontos adalékokkal szolgáltak a nyelvi rendszer felépítéséről és funkcionálásáról, ugyanakkor a különböző nyelvfilozófiák egyértelművé tették, hogy „a nyelv az, ami voltaképpen minden világ megközelítést közvetít”.¹² A nyelv világ megközelítő funkciójának hangsúlyozását pedig Gadamer a nyelv egyik kiemelkedő aspektusának tekinti.

Amit ő visszautasít, az a vizsgálati módszer, amely a nyelvet mintegy „tárgygyá” teszi. Gadamer épp azt hangsúlyozza, hogy a nyelv sohasem lehet velünk szembeállított „tárgy”, sohasem válhat teljesen tematikussá. A nyelvre mint önnön kutatási tárgyára irányuló elméleti, tudományos reflexió, azon az előfeltevésen alapul, hogy a tárgyaül kijelölt nyelv vizsgálatakor képes kilépni

⁷ Gadamer, *Igazság és módszer*, 448.

⁸ Gadamer, *Igazság és módszer*, 523.

⁹ Gadamer, *Igazság és módszer*, 524.

¹⁰ Gadamer, *Igazság és módszer*, 523–524.

¹¹ Veress Károly, *Bevezetés a hermeneutikába* (Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó - Bolyai Társaság, 2010), 258.

¹² Hans-Georg Gadamer, „Szöveg és interpretáció”, in *Szöveg és interpretáció*, ed. Bacsó Béla (Budapest: Cserépfalvi kiadása, 1991), 23.

magából az értelemtörténésből, s úgymond előfeltevésektől mentesen, mintegy a nyelvtől elhatárolódva, ő határolja majd körbe a nyelvet.¹³

Épp ezzel az eltárgyasító megközelítésmóddal kíván szembeszállni, amikor azt állítja, hogy a nyelv nem egy olyan létező, amellyel a világban szembe-sülünk, s amelyet ugyanakkor megfelelő eljárással, tudományos kutatással elkülöníthetünk, s mintegy önmagában, letisztult voltában vizsgálhatunk. Mindez azért sem lehetséges, mert a gondolkodás sohasem képes túllépni saját nyelviségén, a nyelvhez kötöttségtől való megszabadulás csakis ideálként létezhet, de sohasem valósítható meg.

Gadamer ezzel szemben mindvégig a nyelv és a gondolkodás egységét hangsúlyozza. Azt mondja, hogy annak ellenére, hogy: „az értelmező nem tud róla, hogy önmagát és saját fogalmait is beleviszi az értelmezésbe. A nyelvi megfogalmazás annyira benne van az interpretáló szándékában [Meinen], hogy semmiképp sem tárgyasul számára.”¹⁴ Azaz sohasem helyezkedhetünk nyelvi hagyományunkon kívül annak érdekében, hogy a nyelvet mintegy letisztult voltában, objektíven vizsgálhassuk. Mindez azért sem lehetséges, mert eleve mindig benne állunk ebben a hagyományban, ugyanakkor minden értelmezés és magyarázat során szükségünk van saját beszélt nyelvünkre, hiszen magát az értelmezést mindig nyelvünk által konstruáljuk meg.

Gadamer szerint a megértés nyelviségének a kérdésében fennálló voltaképeni problémája, abban a nyelvvel kapcsolatos félreértésben áll, amely a nyelvet szavak és mondatok, fogalmak, nézetek és vélemények állományának tekinti. Ezzel szemben Gadamer számára „a nyelv valójában az az egy szó, amelynek virtualitása megnyitja számunkra a tovább-beszélés és az egymással-beszélés végtelenségét és az önmagunkat-mondás és az önmagunknak mondani-hagyás szabadságát.”¹⁵

Koncepciójában a nyelv nem a dolog megnevezésének eszköze, hanem úgy jelenik meg, mint a megértés univerzális közege. Gadamert a „*nyelv hermeneutikája*” érdekli, az, hogy mit jelent a nyelv mint beszélgetés, azaz mint társadalmi létezés adottsága és közege. „A nyelv nyelvi történet, esemény (Ereignis)”¹⁶, a kimondott szó nem ábrázolható fogalmi szimbólumokkal, sokkal inkább úgy van, mint amit elér valaki. Ilyen megközelítésben a nyelv nem más, mint gyakorlat, azaz az emberi együttlétezés és egymáshoz való viszony

¹³ Nyíró Miklós, *Nyelviség és nyelvfedtség* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2006), 72.

¹⁴ Gadamer, *Igazság és módszer*, 447.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer „A nyelv generatív és teremő ereje,” *Helikon* 1/2 (1986): 15.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer „A nyelvek sokfélesége és a világ megértése,” *Anthenaeum* 1 (1991): 7.

körébe tartozik.¹⁷ Ő maga fogalmazza meg, hogy a hermeneutikai nézőpont szerint „a nyelv alapvetően beszéd, azaz, csak akkor az, ami, ha a megértés és a szót értés kísérleteit hordozza, ha kölcsönös, ha beszédhez és arra adott válaszhoz vezet. A nyelv nem tétel és ítélet, hanem csak annyiban van, amennyiben kérdés és válasz.”¹⁸

Eszerint a filozófiai hermeneutika a nyelvet a dialógus, az egymással való szótértés felől kezdi vizsgálni, úgy fogja fel, „mint amely úton van a megértés, a fogalmi megragadás felé, s nem rendelkezésünkre álló tényeket és tényállásokat közöl.”¹⁹ Így a hermeneutikai nézőpontban a nyelv a beszélgetés nyelveként, azaz diszkurzív valóságként mutatkozik meg.

A nyelv csakis a „beszélgetésben, tehát a kölcsönös megértésben, egymással való szót értésben [Verständigung] találja meg az igazi létét.”²⁰ Tehát a nyelv lényege szerint nem más, mint a beszélgetés nyelve, azaz annak ellenére, hogy egy nyelvi rendszert konkretizálunk, vagy pedig szabályokat alkalmazunk, mégsem tekinthető egyszerűen csak egy rendszernek. A nyelv lényege az egymással való szót értési folyamatban bontakozik ki, és ebben a viszonylatban válik értelmezhetővé.

Ez az egymással való szót értés nem pusztán tevékenység, amelyben jelek segítségével másokra átvisszük saját akarátunkat. Épp ellenkezőleg olyan életfolyamat, amelyben az emberi „nyelvi eszmecserében” egy „világot tárunk fel.”²¹ Ez a nyelvi eszmecsere a beszéd tárgyát akárcsak egy pertárgyat mintegy a beszélő felek közé állítja. Az eszmét cserélők feladata pedig épp abban áll, hogy a dologgal kapcsolatban közös megegyezésre jussanak. A megértés pedig nem azt jelenti, hogy beszélgetőtársunk személyébe helyezkedünk bele, hanem hogy a dolgot illetően megegyezésre jutunk. Ez az egész megértési folyamat pedig nyelvi jellegű, azaz „a nyelv az a közeg, amelyben a partnerek kölcsönös szót értése [Verständigung] és a dolgot illető egyetértése [Einverständnis] végbemegy.”²²

A beszélgetés nem más, mint a szót értés folyamata, éppen ezért az igazi beszélgetéshez hozzátartozik a másokra való odafigyelés, odahallgatás, azaz engedjük, hogy beszélgetőtársunk szempontjai érvényre jussanak. Nem őt

¹⁷ Gadamer, „A nyelvek sokfélesége és a világ megértése,” 7.

¹⁸ Gadamer, „A nyelvek sokfélesége és a világ megértése,” 8.

¹⁹ Gadamer, „A nyelvek sokfélesége és a világ megértése,” 8.

²⁰ Gadamer, *Igazság és módszer*, 493.

²¹ Gadamer, *Igazság és módszer*, 493.

²² Gadamer, *Igazság és módszer*, 426.

magát mint individualitást akarjuk megérteni, hanem véleményének tárgyi jogosságát kívánjuk megragadni. Éppen ezért engednünk kell, hogy a beszélgetésben maga a dolog vezessen bennünket. Miközben a beszélők a szóban forgó dolog megértésére irányulva odahallgatnak a dologra és egyben egymásra, együtt keresik a találó szót és kifejezést. E folyamatban alakul ki maga a „közös nyelv”, amely a szót értésnek az alapja. „A beszélgetésben történő szót értés [Verständigung im Gespräch] magában foglalja, hogy a partnerek készek a megértésre, s igyekeznek önmagukkal szemben is elismertetni és érvényre juttatni az idegenszerűt és az ellentéteset.”²³ Ha mindez kölcsönösen történik, akkor a partnerek saját indokaik mellett kitartva, valamint az ellenérveket mérlegelve, szempontjaik kicserélése során eljuthatnak a közös nyelvig, azaz a közös véleményig.

Gadamer épp arra hívja fel a figyelmet, hogy a hermeneutikai és a mindennapi beszélgetésben egyaránt ezt a „közös nyelvet” kell kidolgozni, ez pedig nem valamiféle eszköznek az előkészítése, amely a kölcsönös megértés céljából történik, hanem magának a megértésnek és szót értésnek a végbementelével esik egybe. A szót értés folyama olyan történés, amely nem hagyja változatlanul a benne résztvevőket, ugyanis egy sikeres beszélgetésben a partnerek alárendelődnak a dolog igazságának, amelynek következtében mintegy új közösségé válnak. A beszélgetés folyamatában végbemenő megértés nem saját álláspontunknak az érvényre juttatása, hanem „közösséggé változunk – olyan közösséggé, melyben egyikünk sem marad az, aki korábban volt.”²⁴

Ennek a beszélgetésnek ugyanakkor történés jellege van. Annak ellenére, hogy a köznapi szóhasználatban a „beszélgetést folytatunk” kifejezés használatos, Gadamer épp arra hívja fel a figyelmet, hogy minél valódibb egy beszélgetés, annál kevésbé függ az egyik vagy a másik beszélgetőpartner akaratától. A helyes megfogalmazás szerint sokkal inkább a „beszédbbe kerülünk” vagy pedig „beszédbbe bonyolódunk” kifejezés lenne.²⁵ Hiszen az igazi beszélgetésünk sohasem az, amit folytatni akarunk, hanem az, amibe belekerülünk, mintegy belebonyolódunk. A beszélgetésben szó szót követ, fordulatok következnek be, mindennek pedig irányításjellege van, azonban ebben az irányításban nem a beszélgetők az irányítók, hanem sokkal inkább a beszélgetés által irányítottak. Eszerint a beszélgetés mindig elsődleges a beszélőkhöz képest.

²³ Gadamer, *Igazság és módszer*, 429.

²⁴ Gadamer, *Igazság és módszer*, 420.

²⁵ Gadamer, *Igazság és módszer*, 425.

Éppen ezért senki sem tudhatja, hogy a beszélgetésből „mi jön ki”. Maga a szót értés vagy ennek kudarca történés, amely mintegy végbemegy velünk, egy velünk megeső történés, miközben mi történünk benne és általa. A beszélgetés tehát egy önmagában kimerülő mozgás, játék, hiszen mi belevonódunk az eseményekbe, részesei leszünk a történésnek, amely általunk zajlik, és egyben minket változtat meg, és mégsem mi irányítjuk. Tehát, vonja le Gadamer a következtetést, a beszélgetésnek saját szelleme van, amelynek közege a nyelv, az, amiben benne folyik, ez pedig magában hordja saját igazságát, azaz feltár és előhoz valamit, ami csakis ettől fogva létezik.²⁶ Ennyiben a nyelv az az univerzális közeg, amelyben maga a megértés végbemegy, így a nyelv sohasem valamely szilárd adottságnak a leképezése, hanem sokkal inkább szóhoz jutás, amelyben egy értelemegész szólal meg.

Gadamer ugyanakkor mindvégig az *szó abszolút tökéletességéről* beszél. Az a körülmény, hogy gyakran nem tudjuk szavakba önteni érzéseinket, például azt az érzést, amelyet a műalkotások tapasztalata vált ki belőlünk, arra ösztönözhet bennünket, hogy a nyelvhez egyfajta kritikai fölényrel viszonyuljunk. De ezek a kritikák nem a nyelvi kifejezés konvenciói ellen irányulnak, hanem sokkal inkább azon gondolkodási konvenciók ellen, amelyek a nyelvben leülepednek. Minden ilyen kritika egyben maga is nyelvi formában fejeződik ki, ennyiben pedig „a nyelv maga mögött hagy minden kifogást, melyet illetékesége ellen hoznak fel. Univerzális lépést tart az ész egyetemességével.”²⁷

Gadamer mindvégig azt hangsúlyozza, hogy a szavak mindig igazak, csupán csak azok használata lehet hamis.²⁸ A szó jelentése ugyanis a nyelvhasználatból következik. A szó igazsága nem a dologhoz való helyes igazodásában áll. Épp ellenkezőleg, igazsága tökéletes szellemiségében rejlik, abban, hogy a szó értelme mintegy feltárul a hangban. Ebben az értelemben pedig minden szó igaz, azaz léte épp a jelentésében oldódik fel. Ennyiben pedig joggal beszélhetünk a szó abszolút tökéletességéről.²⁹

A szavak jelentése nem egyszerűen azonos a megnevezett dologgal, ugyanakkor „a logosz, a beszéd és a beszélés, valamint a dolgok ebben végbemenő feltárása valami más, mint a szavakban rejlő jelenségek gondolása.”³⁰ Ha a logoszt egyszerűen csak egy dolog ábrázolásaként (délóma), feltárásaként értjük,

²⁶ Gadamer, *Igazság és módszer*, 425.

²⁷ Gadamer, *Igazság és módszer*, 445.

²⁸ Gadamer, *Igazság és módszer*, 455.

²⁹ Gadamer, *Igazság és módszer*, 455–456.

³⁰ Gadamer, *Igazság és módszer*, 456.

akkor egyfajta zűrzavart teremtünk. A beszéd igazságfunkcióját ugyanis meg kell különböztetnünk a szavak jelentésjellegétől.³¹

A beszédben a dolgok igazsága nem az egyes szavakban, hanem „a dolgokról alkotott egységes gondolat [Meinung] gondolásában [Meinen] rejlik”.³² Éppen ezért maga a szó annyiban lehet igaz vagy hamis, amennyiben igaz vagy hamis annak használata, azaz helyesen vagy helytelenül rendelik hozzá a létezőhöz. Ez a hozzárendelés pedig már nem „szó hozzárendelés”, hanem *logosz*, s ennyiben a szó adekvátsága a *logoszban* fejeződik ki. Ez a *logosz*-felfogás Heidegger korai, a *Szofista* dialógust elemző, előadása nyomán alakult ki – az onomatikus, azaz a szavak útján történő megnevezés és a delotikus, azaz a láttató, felmutató *logosz* kettőssége és szerencsés esetben fedése az, ami itt munkál, vagyis a beszéd képes valamit megnevezni, és ezen keresztül mintegy láttatni azt.

Éppen ezért az igazság (és ugyanakkor a hamisság) hordozója nem a szó (onoma), hanem a *logosz* lesz. „Ami az igazságban megmutatkozik, az a *logosz*, mely nem az enyém, és nem a tiéd, s amely ezért annyiban fölötte áll a beszélgetőpartnerek szubjektív vélekedésének, hogy a beszélgetés irányítóját is mindig a nem tudás jellemzi.”³³ Tehát maga a *logosz* nem egyik vagy másik beszélőhöz tartozik, hanem mindig közösként lép fel.

A *gondolkodás kezdetéről* című tanulmányában a *logosz* kifejezésére Gadamer egy igen szép hasonlatot használ: a *logosz* nem más, mint „összegyűjtő feltárás” [lesende Lege], „olvasás, összegyűjtés és összerakás, mint ahogyan a szőlőbogyók szüret idején összegyűlnek és egyben el is rejtőznek.”³⁴ Hiszen amik a *logoszban* az olvasás egységeként összerakódnak, nemcsak mondatot alkotó szavak, hanem egyfajta egység teremődik meg.

Gadamer felismeri, hogy a *logosz* kitüntetett sajátossága épp a dolgot érintő sokrétű, megsokszorozódott nyelvi kifejezésben áll. Éppen ezért Gadamernél sohasem beszélhetünk egy végső, rögzített nyelvbe foglalt értelemről, hanem sokkal inkább a megértendő dolog felőli állandóan megújuló értelemkonstrukcióról.³⁵ A *logosz* a dolog olyan aspektusát mutatja meg, ami eddig nem tűnt fel, kitüntetettsége éppen abban áll, hogy magát a dolgot annak sokrétűségében képes felmutatni.

³¹ Gadamer, *Igazság és módszer*, 456.

³² Gadamer, *Igazság és módszer*, 456.

³³ Gadamer, *Igazság és módszer*, 408.

³⁴ Hans-Georg Gadamer „A gondolkodás kezdetéről,” *Különbség* 7/2 (2003): 91. Accessed: January 17, 2013. <http://www.kulonbsegfolyoirat.hu/index.php/kulonbseg/article/view/126/99>

³⁵ Bacsó Béla, „H.-G. Gadamer a hűtlen hermeneuta?,” *Alföld* 48 (1997). Accessed: January 23, 2013. <http://epa.oszk.hu/00000/00002/00024/bacsobe.html>

Gadamer ugyanakkor a fordítás elmélete terén is újat hozott. Ugyanis hermeneutikai nézőpontból megközelítve a probléma nem a helyes nyelvtudás kérdésében áll, hanem a „dologról való helyes szót értésnek”³⁶ a problémája, amely a nyelv közegében történik. A fordítás alapvető problémája, hogyan lehet az értelmet úgy megőrizni, hogy közben egy másik nyelvi világban is érthető legyen. Ugyanakkor a fordítás, amelyet közvetítés révén, mesterségesen kell megteremteni, még inkább tudatosítja a nyelviség mint az egymással való szót értést problematikáját.

Gadamer *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése* című tanulmányában a fordítás problémájáról egy személyes élmény alapján beszél. A lipcsei egyetem rektoraként orosz partnereivel tolmács segítségével tudott csak értekezni. Ekkor döbrent rá arra, hogy nem az orosz partnert, hanem sokkal inkább a tolmácsot kell meggyőznie magának, azaz rávennie arra, hogy elmondja mindazt, ami az ő ügyét előmozdítja. Hiszen, ha a tolmács egyszerűen csak lefordítaná az általa mondottakat, az nem sok sikerrel járna.

A fordítónak ugyanis a megértendő értelmet abba az összefüggésbe kell átvinni, amelyben a beszélgetőpartner él. Az értelmet egy másik nyelvi világban kell újfajta módon érvényre juttatnia. Éppen ezért minden fordítás már eleve értelmezés is, sőt azt mondja, hogy „mindig fordításban válik teljessé az értelmezés, amelyben a fordító részesíti a számára elve adott szót.”³⁷ Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy az „interpretáció” kifejezést eredetileg a közvetítő viszonyra, a különböző nyelveket beszélő tolmács, fordító szerepére használták, majd pedig innen vitték át a kifejezést a szövegek értelmének a feltárására.³⁸

A fordítás tehát mindig értelmezés is egyben, éppen ezért „ahol fordításra van szükség ott bele kell nyugodni, hogy a mondottak eredeti hangzásának a szellemét és a visszaadás szellemét távolság választja el egymástól, amelyet sohasem sikerül teljesen legyőzni.”³⁹ A kölcsönös megértés nem a beszélgetőpartnerek, hanem a tolmácsok között történik. Ebben az esetben a tolmács beszélget a mi beszélgetőpartnerünkkel, mi pedig a tolmáccsal.

A fordítás problémája a szövegek fordítása esetében bontakozik ki igazán. A fordító szöveggel való kapcsolata hasonló ahhoz az erőfeszítéshez, amit az ember a beszélgetésben hajt végre annak érdekében, hogy megértesse magát

³⁶ Gadamer, *Igazság és módszer*, 427.

³⁷ Gadamer, *Igazság és módszer*, 426.

³⁸ Gadamer, „Szöveg és interpretáció”, 23.

³⁹ Gadamer, *Igazság és módszer*, 426.

a másikkal. Azonban a szöveggel való beszélgetés esetében a hermeneutikai szituáció nem teljesen ugyanaz, mint a hétköznapi beszélgetéseknél. Hiszen a szöveg esetében „tartósan rögzített életmegnyilvánulásról”⁴⁰ van szó, mondja Gadamer. Azaz a hermeneutikai beszéd egyik résztvevője, épp a szöveg, nem szólal meg a maga fizikai értelemében, hanem csakis a fordító, az interpretátor révén, egy másik személy által jut szóhoz.

Akárcsak a valóságos beszédben a partnereket, ez esetben a szöveget és az interpretálót is a közös dolog kapcsolja össze. Ebben a hermeneutikai beszélgetésben is ki kell alakítani a közös nyelvet, ennek a kidolgozása „nem valamiféle eszköznek az elkészítése a kölcsönös megértés céljára, mint a beszélgetésben, hanem magának a megértésnek és a szót értésnek a végbemenésével esik egybe.”⁴¹ Ez esetben is kommunikáció megy végbe, a szöveg magát a dolgot szólaltatja meg, de ezt épp az interpretátor révén teszi. A szövegértelem újra-élesztésében mindig benne van az interpretáló gondolata, horizontja is.

A fordító ugyanakkor mindvégig tudatában van az eredeti szöveg és a fordítás távolságának. Hiszen a fordító bármennyire is beleéli magát a szerző helyzetébe, a szöveg fordítása nem az írás eredeti lelki folyamatának a pusztá újraélesztése, hanem sokkal inkább a szöveg utánalkotása, amely utánalkotást pedig mindvégig a szövegben mondottak megértése irányít. Éppen ezért értelmezésről, nem pedig az alkotási folyamat megismétléséről beszélünk. Ennyiben a fordítás tapasztalatának egyik tanúsága épp abban áll, hogy beláthatóvá válik, hogy a fordító és az interpretáló helyzete ugyanaz. Hiszen az értelmezés szintén a nyelv közegében bontakozik ki: „a nyelv az az egyetemes közeg, amelyben maga a megértés végbemegy”⁴², a megértés végbemenési formája pedig nem más, mint az értelmezés.

A fordítás tehát egyben mindig egyfajta kompromisszum is, amit a fordítónak önmagával kell kötnie, ugyanis ha az eredeti szöveg valamely vonását ki szeretné emelni, akkor nagyon sok esetben ez csakis úgy valósulhat meg, hogy egy másik aspektust mintegy háttérbe szorít. A fordítás éppen ezért, mint minden értelmezés, túlmagyarázás is egyben. A fordítónak ugyanis épp azt kell megmutatnia, hogy ő hogyan érti a szöveget, de mivel nem tudja a szöveg összes dimenzióját kifejteni és felmutatni, ezért ez számára állandó lemondással is jár. Gadamer erről így nyilatkozik: „Minden fordítás, amely komolyan veszi a feladatát, világosabb és alaposabb, mint az eredeti. Lehet akár mesteri

⁴⁰ Gadamer, *Igazság és módszer*, 430.

⁴¹ Gadamer, *Igazság és módszer*, 430.

⁴² Gadamer, *Igazság és módszer*, 431.

utánalkotás is, mindig hiányozni fog belőle valami azokból a felhangokból, melyek az eredetiben rezonáltak.”⁴³ Viszont csakis az olyan fordító képes valódi utánalkotásra, aki a szöveg által neki mutatott dolgot szólaltatja meg, azaz képes olyan nyelvet találni, ami nemcsak az övé, hanem egyben a szöveg eredetijének is megfelel.

A fordítás a hermeneutikai tevékenységnek egy kiélezett esete, a fordító feladata így nem minőségileg, hanem csak fokozatilag különbözik attól a hermeneutikai szituációtól, amely minden szöveg esetén fennáll. A megértés és egyben az értelmezés mindig a dolgot magát kívánja megszólaltatni, ugyanakkor e megszólaltatás, értelmezés mindig az interpretáló saját nyelvének bevonása által történik. Ezáltal a tanulmány elején felvetett nézőponthoz jutotunk vissza, ahhoz a gadameri koncepcióhoz, amely szerint az ember a nyelv világába sosem pillanthat be egy külső nézőpontból, mivel nem létezik egy olyan hely, egy olyan álláspont a nyelvi világtapasztalaton kívül, amelyről maga a nyelv képes volna tárggyá válni, hiszen a nyelv mindig előttünk jár, megelőz bennünket.

Összegzésképp elmondhatjuk tehát, hogy Gadamer koncepciójában a nyelv nem egy szilárd adottság leképezése, nem értelmezendő objektum, hanem sokkal inkább „szóhoz jutás”, a megértésnek és megértetésnek olyan közege, amelyben a beszélgető partnerek kölcsönös szót értése és a dologról való egyetértése végbemegy.

A nyelv soha nem rendelkezésünkre álló tényeket közöl, nem is ítélet, hanem olyan beszéd, amely mindvégig úton van a megértés felé. A beszélgetés nyelve ugyanakkor magában hordja saját igazságát, azaz feltár, előhoz valamit, ami csakis ettől fogva létezik. A dolog igazsága nem a szóban, hanem a *logos*ban áll, azaz a beszéd révén képesek vagyunk valamit megnevezni, és ezen keresztül mintegy láttatni is azt. Gadamer épp arra hívja fel a figyelmet, hogy nem beszélhetünk egy végső, rögzített nyelvbe foglalt értelemről, hanem maga az értelem mindig a megértendő dolog felől konstruálódik újra.

A fordítás kérdése hermeneutikai nézőpontból megközelítve nem a helyes nyelvhasználatban áll, hanem, akárcsak minden megértési szituációban, szintén a dologról való helyes szót értésnek a problémája. Így a fordítás nem az eredeti alkotási folyamat megismétlése, hanem olyan interpretációs tevékenység, amely mindig magában hordozza a fordító, az értelmező horizontját is.

⁴³ Gadamer, *Igazság és módszer*, 428.

Irodalomjegyzék

- Bacsó Béla. "H.-G. Gadamer a hűtlen hermeneuta?" *Alföld* 48 (1997): 25-30. Accessed: January 23, 2013. <http://epa.oszk.hu/00000/00002/00024/bacsobe.html>
- Fehér M. István. *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest: L'Harmattan, 2001.
- Fehér M. István. "Hermeneutika, etika, nyelvfilozófia". *Világosság* 5-6 (2003): 73-81.
- Gadamer, Hans-Georg. "A nyelv generatív és teremtvő ereje." *Helikon* 1/2 (1986): 10-15.
- Gadamer, Hans-Georg, "Szöveg és interpretáció." In *Szöveg és interpretáció*, edited by Bacsó Béla, 17-41. Budapest: Cserépfalvi kiadása, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. "A nyelvek sokfélesége és a világ megértése." *Anthenaeum* 1 (1991): 3-14.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutika." In *Filozófiai hermeneutika*, edited by Bacsó Béla, 11-28. Budapest: FTK, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* Budapest: Osiris Kiadó, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. "A gondolkodás kezdetéről". *Különbség* 7/2 (2003): 65-95. Accessed: January 17, 2013. <http://www.kulonbsegfolyoirat.hu/index.php/kulonbseg/article/view/126/99>
- Kerekes Erzsébet. "A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer hermeneutikájában." *Kellék* 18-19-20 (2001): 265-272.
- Nyíró Miklós. *Nyelviség és nyelvfedtség.* Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2006.
- Loboczky János. "A nyelv kifejező ereje – hermeneutika és retorika Gadamernél." *Világosság* 11-12 (2003): 201-208. Accessed: January 15, 2013. <http://epa.oszk.hu/01200/01273/00003/pdf/20040419120833.pdf>
- Pallas Nagylexikon.* Accessed: January 11, 2013. <http://mek.oszk.hu/00000/00060/PallasNagylexikon/html/065/pc006548.html#8>
- Veress Károly. *Bevezetés a hermeneutikába.* Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó - Bolyai Társaság, 2010.

Sós Csaba

A DEKONSTRUKCIÓ PEREMVIDÉKEIN

**A metafizikai érintettségre vonatkozó kérdés
Jacques Derrida és Paul de Man esetében**

Tanulmányomban Jacques Derrida és Paul de Man gondolkodásának – meghatározott szempontok alapján történő – összevetésére tennék kísérletet. Mindenekelőtt arra a kérdésre keresném a választ, vajon alkotható-e egységes reflexió a dekonstrukcióról, juthatunk-e bármiféle konszenzusra a hasonlóságokat és különbségeket illetően, avagy a dekonstrukció mindig csupán differenciált módon közelíthető meg? E kérdések nyilván számtalan problémát vetnek fel, melyek közül én mindössze egyre összpontosítanék; a metafizikai narratíva (pontosabban az erre irányuló reflexiós igény) két szerző gondolkodásában betöltött szerepére. Mindeközben olyan szövegeket járnék körül (az érintett szerzők szövegein túl még Rorty, Habermas vagy Suzanne Gearhart ide vonatkozó írásait is beleértve), melyeknek bőséges mondanivalójuk akadt e témában.

Csaba Sós

ON THE EDGES OF DECONSTRUCTION

The significance of the metaphysical narrative
in the case of Jacques Derrida and Paul de Man

In my study I would like to compare the thinking of Jacques Derrida and Paul de Man from a specific point of view. Above all I will try to answer to the following questions: first, does the philosophical trend called deconstruction have general features, second, what can we do with similarities and differences? Obviously, these questions can involve several issues, however I shall consider only one of these: the role of the metaphysical narrative in the writings of Derrida and de Man. Meanwhile, I will use some representative secondary sources from authors like Richard Rorty, Jürgen Habermas or Suzanne Gearhart.

Sós Csaba

A DEKONSTRUKCIÓ PEREMVIDÉKEIN

A metafizikai érintettségre vonatkozó kérdés Jacques Derrida és Paul de Man esetében

A dolgozat címébe foglalt perem mindenekelőtt két dologra utalhat; egyfelől arra, hogy a következőkben néhány peremdiskurzust segítségül hívva igyekszünk majd bekapcsolódni egy olyan problémakörbe, melynek centrumában az alábbi kérdés található: milyen referenciával (avagy jelentőséggel) bír a mindenkori metafizikai narratíva Jacques Derrida és Paul de Man diskurzusaiban? Ahhoz, hogy egyáltalán kísérletet tehessünk egy ilyen vaskos kérdés megválaszolására, szinte elkerülhetetlenül arra kényszerülünk majd, hogy a problémát specifikusabb, a szóban forgó metafizika-kérdéshez olykor csak indirekt módon kapcsolódó fogalmak, jelentésszefüggések mentén közelítsük meg. Ezek egy jó része megtalálható az említett peremdiskurzusokban is, melyeket többek között olyan tekintélyes gondolkodók kezdeményeznek, mint Richard Rorty, Jürgen Habermas vagy Suzanne Gearhart. Másfelől viszont a perem implicit módon utalhat egy polémiára is, mely már a dekonstrukciót interpretálni igyekvő szövegekben is körvonalazódni látszik. E polémia egy talán sok szempontból szerencsétlen (vagy épp naiv) kérdés által világítható meg: ki tekinthető a dekonstrukció meghatározóbb képviselőjének, ki az, aki marginálisabb vagy centrálisabb helyet foglal el, kiemelten a – Habermas kifejezését előrebocsátandó – *metafizikai ügy*ben betöltött szerepe folytán? Ilyen csaknem szemérmetlen nyíltsággal persze sem Rorty, sem Habermas, sem pedig Gearhart nem tette fel magának ezt a kérdést, melyre ennek ellenére mindhárman – ki-ki a maga szempontjait figyelembe véve – meglehetősen határozott válasszal szolgáltak. Mi, akiket nem köt semmiféle izmus vagy gondolatrendszer, óvatosabbak leszünk a válaszadást illetően. Ez az óvatosság azonban nem akadályoz meg minket abban, hogy azt feltételezzük, létezhet olyan pont, amelyben az egyik gondolkodó felülmúlhatja (vagy patetikusabban

mondva, túlszárnyalhatja) a másikat, noha e felülmúlás mögött túlnyomórészt attitűdbeli különbségeket, s nem minőségbeli eltéréseket találhatunk. Nem lehet tehát célunk az, hogy a két szerző kvalitására vonatkozó következményeket vonjunk le, sem az, hogy külső elvárások alapján ítéljük meg a viszonyokat. Épp ezért talán érdekesebb a dekonstrukción belül maradnunk, s egy olyan belső szempontra fókuszálnunk, mely Derrida és de Man számára egyaránt meghatározó. Egyelőre semmit sem árulunk el, s e problémákra csak akkor térünk majd rá, miután ismertettük és fontolóra vettük a peremdiskurzusok által felvetett szempontokat.



Richard Rorty számos írásában foglalkozik a dekonstrukcióval, mi ezek közül most kiemelten a *Heideggerről és másokról*, valamint az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című könyvekben olvasható gondolat kíséretre támaszkodunk. Rorty értelmezéseinek, melyek a dekonstrukció és a metafizika viszonyát gyakorta explicit módon állítják középpontba, kétségtelenül egyik legszembeötlőbb meglátása az, hogy a metafizika egy túlsúlyos narratíva, mely néhány igazán jelentős, s voltaképp tagadhatatlanul egymásból építkező narratíva által telítődött. Rorty megközelítésében Nietzsche, majd a Nietzsche-t kritizáló Heidegger, s végső soron a Heideggert kritizáló Derrida a Platón által megkezdett metafizika mindegyre hatékonyabb meghaladására törekedtek, s ezáltal egy lényegét tekintve homogenizálható szerepvállalás reprezentáns figurájaként jelennek meg, egyszersmind lehetővé téve azt, hogy e próbálkozásokat egy egységes dramaturgiába rendezzük. Rorty értelmezéseiben tehát mind Derrida, mind pedig (ha némileg más módon is, s itt éppen e differenciáltság fog érdekelni bennünket) de Man fontos részét képezi e metafizikai viszonyrendszernek. Rorty elgondolásainak zömét Derridának szenteli, ehhez képest de Manra szemmel láthatóan kevesebb figyelem háruul, mindez mellesleg Habermasról is elmondható, a de Manra vonatkozó elméletek mindkét szerző esetében tehát inkább csak kiegészítik a dekonstrukción alapuló elgondolásokat, melyeket elsősorban Derrida írásai ihlettek. A dekonstrukció sok egyéb dolog mellett megtanított minket arra, hogy az ehhez hasonló pusztán mennyiségi aránytalanságoknak nem érdemes túl nagy jelentőséget tulajdonítanunk, sokszor a marginális tényezők (a lábjegyzetekbe száműzött, vagy éppenséggel kihagyott szövegtörmelékek) perdöntő jelentőséggel bírnak.

Folytatásul nézzük, hogyan állunk Derrida és Rorty tekintetében. Rorty miután nyomatékosan leszögezi, hogy Derrida is alapvetően a Nietzsche és

Heidegger által megkezdett utat követi, megfellebbezhetetlen tömörséggel jellemzi Derrida metafizikai szerepvállalását: „Heidegger és Derrida nagy, ezoterikus problémája, az ontoteologikus hagyománytól való elszakadás, vagy »meghaladásának« kísérlete valójában mondvacsinált probléma, melyet a tradíció egyes elemeinek korunkbeli használhatóságára irányuló kis, pragmatikus kérdésekkel kellene felcserélnünk.”¹ A meghaladásra irányuló törekvések Rorty szerint úgy értelmezhetőek csupán, mint egy újabb metanyelv (‘meta’ abban az értelemben is, hogy e nyelvek ignorálják a pragmatizmus által fontosnak vélt, köznapibb problémaösszefüggéseket) létrehozására irányuló törekvések. E metanyelvek létrehozói úgy vélhetik, hogy metanyelvük bezáródott, az utókor számára meghaladhatatlan, idővel azonban e vélekedéssel ellentétben újabb meghaladások következnek be. Rorty szerint, ha ebből a perspektívából tekintünk vissza a metafizika történetére, elmondható, hogy mindenkit csupán az a cél vezérelt, hogy – túllicitálva a másikat – egy mindenkinél radikálisabb antiplatonistának bizonyuljon: „A dolog tehát úgy fest, hogy Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida, és Derrida magamfajta pragmatista értelmezői egymást licitálják túl, hogy kiérdemeljék az első *radikális* antiplatonista nevet.”² Ezenfelül Rorty mindezt „bohózatba illő igyekezet[nek]” tekinti.³ Derrida azáltal, hogy többedmagával részt vesz a metanyelvek említett halmozásában, elkerülhetetlenül e bohózat szereplőjévé válik. Rorty nem kevésbé, s az idézet szerencsére (bár Rorty-tól nem teljesen szokatlan módon) tartalmaz egy önkritikus (vagy épp önironikus) mozzanatot is, minthogy a felsorolásból nem marad ki a „Derrida magamfajta pragmatista értelmezői” sem. Rorty javaslata a metafizika meghaladására, bár nem túl forradalmi, bizonyos szempontból mégis egyedinek mondható, mivel a meghaladásra irányuló törekvések voltaképpen irrelevanciáját állítja középpontba. Nietzsche, Heidegger vagy Derrida számára a metafizika meghaladása számos vesződséggel járt, mindegyikőjük, ha negatív vagy szubverzív módon is (főként az elődök értelmezése során), de időnként kénytelen volt belebonyolódni a nagy metafizikai kérdésekbe. Ehhez képest Rorty a metafizikáról, s az abban megcsontosodott problémákról való puszta megfélekedezést szorgalmazza: „Annak feltételezése, hogy a metafizika valami nagyon fontos dolog [...], éppannyira elengedhetetlen a dekonstruktivisták, mint a realisták számára. Egyikük sem engedheti meg, hogy csupán

¹ Richard Rorty, „Dekonstruálás és megkerülés,” ford. Beck András, in *Heideggerről és másokról*, szerk. Csordás Gábor (Pécs: Jelenkor, 1997), 114.

² Rorty, „Dekonstruálás és megkerülés,” 125.

³ U. o.

olyan műfajnak tekintse, mint mondjuk a hősköltemény, melynek megvan a maga sajátos pályafutása és történeti helye, de ma már többnyire csak önmaga paródiájaként él tovább.”⁴ E gesztus szinte irigylésre méltóan könnyed (mint ahogy az a mód is, ahogy Rorty többnyire az általa elemzett szerzőkkel bánik), s ezáltal talán csakugyan elkerülhetővé válnak a vesződések. Mindenesetre legalább két dolog nyilvánvaló itt. Egyfelől az, hogy a megfélemlítés imperatívuszának pusztá hangsúlyozása azt igazolja, hogy, amit el akarunk felejteni, még nincs egészében elfelejtve, s Rorty ironikus önreflexiója alighanem ezt hivatott kifejezni. Rorty eszerint a metafizika kimondása által képződő vékony jégen csúszik el. A metafizikából való kilépés szükséges implikációja a bennmaradás, akkor is, ha ama legradikálisabb kívülállással büszkélkedhetünk, melyet Rorty számára a megfélemlítésre irányuló javaslat szavatol. Készséggel odaítélhetjük Rorty-nak a legradikálisabb antiplatonistának kijáró címet (bár Rorty nem hivatkozik ezzel, bizonyára tudja, hogy egy ilyenformán felvázolt konstellációban e cím leginkább őt illeti meg). Meg kell azonban említenünk, hogy a licit megnyeréséhez szükséges tőkeforrásokat Rorty egy olyan „szervezettől” veszi kölcsön, mely bizonyos módon mindig is elhatárolódott a tankönyvszagú problémáktól, vagy úgy, hogy kigúnyolta azokat, vagy úgy, hogy a morális-szociális problémákra (melyeket Rorty itt és máshol is rendkívül fontosnak tart) érzékeny történeteket fabrikált. Amiről szó van, az nem más, mint az irodalom. Rorty ennek ellenére sohasem mondja azt, hogy választanunk kell az irodalom és a filozófia között, ehelyett inkább azt hangsúlyozza, hogy az irodalom, amibe beletartozhat a tragikomikus bohózat éppúgy, mint mondjuk Orwell (társadalmi krízishelyzeteket firtató) regényei, a fejlődés egy új formáját teszi lehetővé. A metafizikával ugyanis önmagában véve az a legfőbb baj, hogy az irodalom mértéke szerint megrekedt egy ma már kínosan anakronisztikus, s néha irritálóan komolykodó műfajnál, a hőskölteménynél, mely friss vérrel gazdagodhat, ha némi ironiát és szarkazmust fecskendezünk bele (tulajdonképpen ezt teszi Rorty is, miközben filozófál, s az eddigiekhez hasonló megállapításokat tesz). A másik nyilvánvaló dolog az, hogy az anakronizmust illető vád az időre vonatkozóan határozott előfeltevéseket implikál. A hősköltemény valaha egy életerős műfajnak bizonyult, az idő múlása folytán azonban mára ódivatúvá vált. A metafizika tehát olyasmi, ami előből lett halottá, s – Rorty hasonlatával élve – virulens apából aszott, öregedő nagybácsivá. Annak ellenére, hogy Rorty írásai viszonylag kevés explicit feltevessel szolgálnak az idővel kapcsolatban, nyilvánvaló, hogy az iménti séma alapja

⁴ Rorty, „Dekonstruálás és megkerülés,” 135.

egy klasszikusnak mondható, lineáris temporalitás. Ezen belül kap értelmet a humor is. A humor révén a metafizika új alakot ölthet, a humorral dúsított hősköltemény olvasásakor immár nem kínos, hanem szórakoztató élményre tehetünk szert.

Rorty számára ilyen szórakoztató élményt nyújtanak Derrida kései írásai. A Derridát érintő kritikát tehát jelentős mértékben árnyalja az, hogy Rorty szerint a metafizikához való kvázi regresszív kötődés mindössze Derrida korai írásaiban meghatározó. Ezen írások (mint pl. a *Grammatológia* is) még erősen argumentatívak, s a metafizikát valami nagyon fontos dologként tüntetik fel, ahelyett, hogy félvállról vennék azt, megnyitva az utat a humoros szójátékok, excentrikus és obszcén történetek számára. Derrida kései műveit Rorty úgy értelmezi, mint elhatárolódást ettől az attitűdtől: „Legjobb pillanataiban azonban Derrida nem egy olvasási módot, hanem egy írásmódot kínál számunkra – olyan szellemes írásmódot, amely »a filozófia beszélyét« csupán céltáblának tekinti.”⁵ illetve, „a késői Derrida, ahelyett hogy lefaragná, burjánztatja a nyelvet.”⁶ Miért fontos ez? Derrida valamennyi írását olvasva szembeűnő az az alázat, amellyel az általa értelmezett gondolkodókhoz közelít, akik valamennyien titokzatos és emelkedett karakterekként jelennek meg. Rorty ezzel szemben, hogy megtörje az ünnepélyes komolyságot, előszeretettel vulgarizálja az írásaiban felbukkanó figurákat. A kései Derrida néhány műve azonban egy attitűdbeli változásról tanúskodik, Rorty szerint e változás legszembeötlőbb dokumentuma a *La carte postal* című mű, mely a filozófiatörténet kulcsfiguráit enyhén szólva szokatlan helyzetekben ábrázolja, melyben Derrida, a korai művek feszélyeztettségével ellentétben, „képzeletbeli filozófusokat kreál, hogy azok mint fajankók szolgáljanak, feje tetejére állítja a filozófusokat, hátulról beléjük hatol, megtermékenyíti őket, hogy új eszméket szüljenek, és így tovább.”⁷ Rorty, aki eszerint különbséget feltételez a korai és kései Derrida között, részletesen beszámol e könyv jelentőségéről, lelkesülten fogadva a transzcendentális kérdések, érvek és következtetések által megmerevedett struktúra felszámolására irányuló törekvéseket. Néhány jelentős kérdés azonban megválaszolatlanul marad, például mi az, ami lehetővé teszi Derrida számára a fesztelenséget, mi állhat egy ilyen változás hátterében? Másfelől kérdés az is, hogy a Rorty által

⁵ Richard Rorty, „A »logocentrizmus« két jelentése: válasz Norrisnak,” ford. Beck András, in *Heideggerről és másokról*, szerk. Csordás Gábor (Pécs: Jelenkor, 1997), 149.

⁶ Richard Rorty, „Az ironikus elméletől a magánjellegű utalásokig: Derrida,” ford. Boros János és Csordás Gábor, in *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, szerk. Csordás Gábor (Pécs: Jelenkor, 1994), 145.

⁷ Rorty, „Az ironikus elméletől a magánjellegű utalásokig,” 147.

említett nemzés öröme csakugyan ennyire fesztelenül és szinte gátlások nélkül bontakozik-e ki a kései művekben, azaz hogy van-e értelme ilyenformán különbséget tennünk Derrida korai és kései írásai között? E kérdéseket hamarosan fontolóra vesszük majd, előtte viszont, hogy röviden ismertessük Habermas néhány idevonatkozó észrevételét, visszatérünk a licit problémájához.

A fent elmondottak alapján tehát a metafizikai narratíva dramaturgiája leginkább egy aukciónak feleltethető meg, ahol a különböző résztvevők igyekeznek túllicitálni egymást. E kifejezés (mármint a licit) feltűnik Jürgen Habermas talán nem meglepő módon egy túlnyomórészt épp a dekonstrukcióval foglalkozó szövegének a címében is (*A temporalizált eredetfilozófia túllicitálása: A fonocentrizmus derridai kritikája*), ha nem is azzal a szinte kendőzetlenül ironikus nyomatékkel, mint amit Rortynál tapasztalhatunk. Ez részint talán annak tudható be, hogy Habermas értelmezései szerint legfeljebb feltételesen fordulhatna elő az a helyzet, hogy a kártékony ideológiai nézetekkel olykor közvetlenül is azonosuló Heidegger és az e vonatkozásban Heideggert mindössze nem elég hatékonyan bíráló Derrida ugyanabban az aukciós teremben foglaljanak helyet. Másfelől az irónia (avagy az ironikus szerepvállalás hangsúlyozásának) szóban forgó hiánya abból is adódhat, hogy Habermas nem egészen a metafizikáról való megfeledezést sürgeti, Rortyval ellentétben ugyanis sokkal inkább elképzelhetőnek véli – jelentős kiigazítások mellett persze – azt a lehetőséget, hogy a filozófia beleavatkozzon a mindennapokba (az irodalmi nyelv morális szempontok alapján történő felértékelésének programjában Habermas nem osztozik Rortyval).

Ezen eltérések ellenére a licit Habermasnál is valami hasonlót akarna kifejezni: „Heidegger [...] noha privilegizált helyzetbe állította a nyelvet, szisztematikusan soha nem vizsgálta. Derrida innen indít.”⁸ Habermas jelen tanulmányban olvasható belátásai sok esetben átfedéseket mutatnak Rorty belátásaival. Habermas Rortyhoz hasonlóan például fontosnak véli a mindennapi élet szféráját, a dekonstrukciót a mindennapi életben megnyilvánuló jogi vagy morális problémaösszefüggésektől való elhatárolódásáért bírálja, egy olyan gondolkodói attitűd preferálásért, mely ignorálja, hogy az esztétikai kritika vagy a filozófia „nem csupán egy szakértői kultúra ezoterikus alkotórésze.”⁹ A dekonstrukciónak (legyen szó de Manról vagy Derridáról) gyakorta kellett szembesülnie ehhez hasonló kritikákkal. Hogy megvizsgáljuk ennek

⁸ Jürgen Habermas, „A temporalizált eredetfilozófia túllicitálása: A fonocentrizmus derridai kritikája,” ford. Nyizsnyánszki Ferenc, in *Filozófiai diskurzus a modernségről*, szerk. Láng Rózsa (Budapest: Helikon, 1998), 136.

⁹ Habermas, „A temporalizált eredetfilozófia túllicitálása: A fonocentrizmus derridai kritikája,” 172.

okait és implikációit, hosszas fejtegetésre volna szükség, melyre itt most nem teszünk kísérletet.

Bár Rorty és Habermas elképzelései olykor eltérnek egymástól, egy lényegre törő vonatkozásban mégis egyetértés mutatkozik kettőjük között, s e konszenzus mindenekelőtt Derrida és de Man viszonyát illeti. Korábban említettük, hogy Derrida e diskurzusok elsődleges tárgya. Habermas inherens viszonyt tételez fel a Derrida és de Man által képviselt tendenciák között, a kettőjük közti rokonság alapja pedig nem más, mint a kritikának tulajdonított azonos funkció: „A dekonstrukció eljárása ezt az általánosított kritikát arra használja fel, hogy filozófiai és tudományos szövegek rejtett retorikai jelentésobbletét érvényesítse manifeszt értelmükkel szemben.”¹⁰ Ez a kritika voltaképp ugyanazt a stratégiát vonja maga után Derrida és de Man szövegeiben: kimutatni, hogy az adott szerző frontális megnyilatkozásai mögött ellentétes tartalmak találhatók, rávilágítani arra, hogy, ha a szerző jobbra lép, a nyomok attól még balra rejlenek. Ezen eljárás révén a kritika „az alkotó tevékenység szintjére” emelkedhet.¹¹ Habermas, miközben hosszasan elemzi Derrida Heideggerrel vagy Husserlrel vívott csatározásait, egyszersmind arra világít rá, hogy a kritika ilyen mérvű autonómiájának elnyerése leginkább Derrida érdeme. A Derrida által kivívott emancipációnak köszönhető az, hogy „az irodalomkritikának mint a metafizika-kritikai ügylet résztvevőjének megnő a jelentősége.”¹²

Rorty olvasata Derrida kitüntetettebb szerepvállalását illetően, mely nála is meghatározó marad, lényegre törőbb és specifikusabb, mint Habermasé. Rorty ugyan nem vitatja, hogy de Man olyasvalaki, akinek sokat köszönhet a dekonstrukciónak nevezett irányzat. Ennek ellenére csak feltételelesen ért egyet azzal, hogy a de man-i irodalomkritika mindössze Derrida (főként korai) filozófiájának egy inkább gyakorlati megnyilvánulása volna, sőt, de Man neve elsőként éppen egy olyan résznél merül fel, ahol Rorty hangsúlyozza (a dekonstrukció ama befogadóival ellentétben, akik szerint Derrida adta a de Man-féle szövegolvasatok filozófiai megalapozását), hogy egy ilyesféleképp előfeltételezett párhuzam (teória és praxis efféle viszonyát illetően) néhány lényeges szempont alapján szükségképp tarthatatlannak bizonyul. Rorty is azt vallja, hogy Derrida gondolkodása alapvetően komplexebb, mint de Mané, s előfeltevését indokolandó két dologra hívja fel a figyelmünket. Ezek közül az egyiket már

¹⁰ Habermas, „A temporalizált eredetfilozófia túllicítálása: A fonocentrizmus derridai kritikája,” 158.

¹¹ U. o.

¹² Habermas, „A temporalizált eredetfilozófia túllicítálása: A fonocentrizmus derridai kritikája,” 159.

említettük, ti. azt, hogy Derrida „nagyon *humoros* író – talán ő az, aki filozófiai témákról a legszórakoztatóbban ír Kierkegaard óta.”¹³ De Manról ezzel szemben ez közel sem mondható el, s ennek főként az az oka, hogy de Man irodalomkritikája Rorty szerint a negatív teológiák implicit megnyilvánulásaként értelmezhető: „A beavatottak, a negatív teológusok – ama Sötét Isten szolgálói, akinek Hangja a Nyelv Irodalmiságából hallatszik ki – pedig azok, akik többé nem hiszik azt, hogy »a nyelv a jelenségvilág szabályainak vagy azokhoz *hasonlóknak* megfelelően működik.«”¹⁴ A másik lényegbevágó különbség hangsúlyt kap már ebben az idézetben is. Bár mind Derrida, mind pedig de Man törekvései a logocentrikus tradíció ellen irányultak (és bár mindkettőjük számára kulcsfontosságú szerepet tölt be a nyelv), Rorty – a hamarosan említendő Suzanne Gearharttal összhangban – figyelmeztet arra, hogy Derrida (már korai műveiben is megjelenő) logocentrizmus-kritikája kiterjedtebb, mint de Mané, mely szinte kizárólag retorikai belátásokra korlátozódik, minthogy de Man szerint az irodalmi nyelv – a figurativitás eminensebb megnyilvánulásaként – különbözik a dolgok vagy jelenségek nyelvétől. De Mannel ellentétben tehát Derrida „*nem* állítja szembe a nyelv működését a »jelenségvilág« működésével. [...] Nem tesz különbséget egyfelől a megállapodott tudományos vagy jogi szövegek, másfelől pedig a nyughatatlan, önmagukat dekonstruáló irodalmi szövegek között.”¹⁵

Összességében arról van szó, hogy de Man olvasásteóriája néhány jelentős filozófiai kezdeményezésnek mindössze a kritika szintjére sülyesztett vagy csupán redukáltabb formában megjelenő háttér-konstellációjaként fogható fel. De Man a retorika által inkább elvakított gondolkodó, míg vele szemben Derrida meglátásai egy tágabb ontológiai kontextusba illeszkednek. Olykor persze pusztán felületes benyomásainkra támaszkodva is hasonló belátásokra juthatunk. De Man következtetései vaskosak, kérlelhetetlenek. Derrida gondolkodása fürkészőbb, ő az, aki talán kitartóbban viaskodik Nietzsche vagy Heidegger szellemeivel. Azonban tartható-e ez a – Rorty vagy Habermas nyomán – kifejtett álláspont, miszerint de Man metafizikai szerepvállalása (függetlenül annak pozitív vagy negatív jellegétől) kevésbé jelentős, mint Derridáé? Érdemes lesz majd megfigyelnünk, hogy ezen előfeltevésekkel Derrida – a de Man emlékének szentelt, s kettejük filozófiai szerepvállalását középpontba állító előadásában – képtelen azonosulni. Mielőtt szót ejtenénk

¹³ Rorty, „A »logocentrizmus« két jelentése: válasz Norrisnak,” 145.

¹⁴ Rorty, „A »logocentrizmus« két jelentése: válasz Norrisnak,” 146.

¹⁵ Rorty, „A »logocentrizmus« két jelentése: válasz Norrisnak,” 147–148.

Derrida mémoires-jairól, figyelmünket Suzanne Gearhart elgondolásaira irányítjuk, a *Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága* című tanulmányra.

Gearhart következtetései számos feltűnő hasonlóságot mutatnak az eddigiekkel, noha talán ugyanennyi különbséget is. Gearhart legalább három dologban ért egyet az előzőekkel (különösen pedig Rorty meglátásaival). Az első dolog de Man negatív teológiákhoz kapcsolódó szerepvállalását illeti (közbevetőleg jelezve a különbséget is, Gearhartnál ez többnyire elválik a metafizikai jellegű szerepvállalástól). A második dolog de Man reduktív retorikai szemléletmódjára irányul (ismét jelezvén a különbséget, egy Rortytól különböző történetiségre fókuszálva). A harmadik dolog szükségképp következik az előző kettőből, ismét csak Derrida komplexitása kerül előtérbe de Man sarkalatosabb és erőszakosabb teóriáival szemben. Elsőként nézzük, hogyan állunk a hasonlóságok tekintetében, majd fokozatosan koncentráljunk a különbségekre. Gearhart de Man Rorty által negatív teológiainak nevezett szerepvállalását de Man és Heidegger polémijából kiindulva domborítja ki. De Man több ízben – egyébként egy inkább Rortyéhoz hasonló stílusban – kritizálja a költő-Hölderlint értelmező filozófus-Heideggert, aki ugyan többször is rávilágított „a Léthez való közvetlen hozzáférés illuzórikusságára”, Hölderlinnek mégis egy olyan hihetetlen privilégiumot adományoz, mely »annyira túlzó, hogy már-már paródiaként hat.«¹⁶ Érdemes mielőbb tisztáznunk, vajon mi állhat e heves ki nyilatkoztatások hátterében?

De Man miközben mások szövegeit értelmezi nem veszi figyelembe a különféle pszichologizáló, biografikus, a szerzői intenciót középpontba állító megközelítési módokat, ehelyett kizárólag a nyelvre összpontosít (s e vonatkozásban mellesleg nem nagyon tér el Derridától): „Így aztán nyelvük alapján fogunk beszélni a költőkről, és nem az Énjük alapján...”¹⁷ De Man tartja magát ehhez az elvhez akkor is, amikor Hölderlin *Wie wenn am Feiertage* című versét értelmezi. Többek között itt kerül összetűzésbe Heideggerrel is, mielőtt azonban ez bekövetkezne, oldalakon át méltatja a korai Heidegger által elért eredményeket, utalva arra, hogy a *Lét és idő* Heideggere nagy hatást gyakorolt a de Man-féle olvasáskritika kialakulására. Heidegger nagy érdeme nem csupán

¹⁶ Gearhart, Suzanne, „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága,” ford. Milián Orsolya, in *Paul de Man »retorikája«*, szerk. Odorics Ferenc (Budapest és Szeged: Gondolat és Pompeji, 2004), 86.

¹⁷ de Man, Paul, „Az időbeliség mintái Hölderlin *Wie wenn am Feiertage*... című versében, ford. Nemes Péter, in *Olvasás és történelem*, szerk. Szegedy-Maszák Mihály (Budapest: Osiris, 2002), 156.

abban rejlik, hogy a *Lét és idő*ben marginalizálta a de Man által is másodlagosnak vélt (empirikus, biologikus) megközelítésmódokat, hanem abban is, hogy privilegizált helyzetbe állította a nyelvet, s „azt is meghatározza, hogy a nyelvnek nem az instrumentális, hanem az interpretatív használata az, ami jellemzi az emberi létezést mint olyasvalamit, ami a természeti entitások lététől különbözik.”¹⁸ E belátás azzal a lehetőséggel kecsegtet, hogy a nyelv elsőprő hatalmának semmi sem állhat az útjába. A *Lét és idő* de Man számára egy ígéret, amit Heidegger későbbi művei (pl. Hölderlin-értelmezései) nem váltanak be. A dolog egy költői kép interpretációja mentén dől el. Az említett versben az elmúló vihar képei jelennek meg. A paraszt, miután a vihar lecsendesedett, *vizsgálva jár a földjén*, s léptei látszólag voltaképp a zavartalan békéről tanuskodnak. Heidegger a versben feltűnő alakból egy *esztakologikus figurát* farag, aki képes áthidalni a Heidegger későbbi műveiben gyakran megjelenő szakadékot létezés és történelem között, s akinek így megrendíthetetlennek kell lennie: „Ő lesz az, aki lehívja és lent tartja az isteneket az emberek között; Heidegger a himnikus hangnemet nem dicsőítésként határozza meg, hanem a szentnek a földre való *visszahívásaként*.”¹⁹ Mindez azt eredményezi, hogy a létezés tapasztalata „megelőzi a szöveg nyelvét.”²⁰ Márpedig de Man szerint *hipotetikus* minden, ami a szöveg nyelvén kívül áll. A nyelv egy olyan objektív entitás, ami figyelmen kívül hagyja az értelmező érdekeit vagy a szöveg háttérére vonatkozó találgatásokat. Aligha kizárt, hogy de Man a nyelvcentrikus olvasatokban egy totálisan elfogulatlan interpretáció lehetőségét látta. Valamennyi írásában igyekezett annak kimutatására, hogy a nyelvnek való ellenszegülés a legtöbb esetben együtt jár a csalás vagy sikkasztás különböző műveleteivel. Itt is ez történik. A Heideggerrel szembeni csalódást ugyanis csak fokozza az a tény, hogy Heidegger csalással (a vers által keltett békés atmoszférát megzavaró utolsó sorok vélhetőleg szándékos kihagyásával) kívánta megalapozni a költői szerepvállalás szakralitásának zavartalan illúzióját: „Heidegger Hellingrath-t követi, és nem tesz említést a többi sorról, illetve implicit módon olvasatának nagy részét is szerepeltetésük ellen irányítja.”²¹

A Heideggernek szegezett kritika szerves részét képezi de Man irodalomkritikájának, amely szerint – itt már Gearhartot idézve – „a költészet metafizikával szembeni kiváltságos helyzete nem azon képességből adódik, hogy

¹⁸ de Man, „Az időbeliség mintái Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...* című versében,” 161.

¹⁹ de Man, „Az időbeliség mintái Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...* című versében,” 168.

²⁰ de Man, „Az időbeliség mintái Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...* című versében,” 175.

²¹ de Man, „Az időbeliség mintái Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...* című versében,” 164.

a Léthez közvetlen hozzáférést biztosít számunkra”,²² hanem abból, tehetjük hozzá, hogy újra és újra rávilágít egy ilyesfajta hozzáférhetőség lehetetlenségére. Eszerint a költőiség – de Man szavaival – »egy tiszta szándék [...], amely [...] kudarca által tesz szert öntudatra.«²³ Tiszta abban az értelemben is, hogy mentes mindennemű metafizikai törekvés révén konstruálódó narratívától. De Man szerint a hozzáférhetetlenség elkerülhetetlen – majdhogynem sorsszerű – reprezentációjának privilégiumát a metafora birtokolja, mely aláássa a szó szerinti (referenciális) és a nem szó szerinti (figuratív) közti különbségtévesztés lehetőségét. E ponton lép fel a történetiség problémája. De Man azt feltételezi, hogy a jelentés eleve figuratív, ezért nincs értelme egy olyan narratíváról beszélnünk, amelyen belül – ha előfeltételezett, átmeneti vagy rögzített módon is – a referencialitás bármikor is előnyt élvezne a figurativitással szemben. A metafora de Man szerint az igazság előtt áll, ezért is bírálja az ahhoz hasonló derridai kifejezéseket, mint például a logocentrizmus, amely valamilyen formában mégiscsak apellál egy olyan narratíva létezésére, amelyen belül a referencialitás (a beszéddel vagy az ésszel együtt) privilegizálódik a figurativitással (és az ehhez kapcsolódó rokonentitásokkal, az érzékkel vagy az írással) szemben.

Gearhart a fentiekből azt a következtetést vonja le, hogy de Man-tól kifejezetten távol esnek a metafizika történetiségére vonatkozó előfeltevések, míg Derrida esetében „az el-különböződés abszolút másik jellege nem zárja ki, hogy a metafizikán belül működjön”, valamint, hogy ezt az abszolút másikat „a metafizikában adottként is elgondoljuk.”²⁴ De Man viszonya a metafizikához tisztán negatív, míg Derridánál bizonyos szempontból afirmatívnak mondható. Gearhart e viszonybeli eltéréseket szinte ugyanazon előfeltevések alapján világítja meg, mint amikkel már Rortynál is találkoztunk: „A történetiség de Man általi leértékelése az irodalmi nyelvet (azaz a retorikát) következetesen a fenomenális világgal szemben határozza meg.”²⁵ Ebben nyilvánul meg a retorika említett reduktivitása. Ráadásul Gearhart tanulmányának utolsó két bekezdésében (melyek idézésétől és részletesebb taglalásától most eltekintünk) abban is egyetérteni látszik Rortyval, hogy de Man – a látszat

²² Gearhart, „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága,” 87.

²³ U. o.

²⁴ Gearhart, „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága,” 95.

²⁵ Gearhart, „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága,” 97.

ellenére – negatív teologikus törekvései révén bizonyul a leginkább metafizikusnak.²⁶

A fentiekben artikulált pozicionális eltérés ezen kívül különösen abban a polémiában nyilvánul meg, amely de Man és Derrida között, Rousseau a nyelvek eredetéről szóló esszéjének metafora-olvasata körül bontakozott ki. Gearhart eszmefuttatásának legvégén tárgyalja e polémiát, első körben Derridának adva igazat, mondván, de Man nem vesz észre egy Derridánál kétségkívül hangsúlyos szempontot. A vita akörül forog, vajon Rousseau referenciálisnak vagy metaforikusnak gondolta-e a nyelv eredetét. De Man a metaforikusságot preferálja, így állítva szembe önmagát Derridával, aki az eredet kérdését illetően szerinte – hibás módon – a referencialitás oldalán áll. De Man szerint Derrida részéről vélhetőleg ez is egyike azoknak a mozzanatoknak, amelyek alapján előfeltételezhetővé válik a metafizikai narratíva történetisége. Amit itt de Man Gearhart szerint nem vesz észre, az az, hogy Derrida nem kizárólag egy oppozicionális viszonyrendszeren belül gondolkodik.²⁷ Az olyan kifejezések (vagy fenomének), mint például a *Grammatológiában* is meghatározó ős-nyom, arra hivatottak, hogy felforgassák a metafizikában mindvégig uralkodni látszó oppozicionális viszonyrendszereket. Derrida a metafizika történetébe írja be ezt az ősnymot. Az ősnym a metafizika egy újabb eredetévé válik, noha egy disszeminálódó eredetté (épp ezért az eredet kifejezés itt félrevezető konnotációkat kelthet), mely cseppfolyósít minden megszilárdulni látszó (oppozicionális viszonyrendszerként stabilizálódó) jelentésszöveget. Az ősnymot ilyképp centrumba (pontosabban egy mindig eltűnő centrumba) állító Derrida szerint a metafizika mindig is inkább önmaga meghaladásaként létezett, önfelszámoló természettel bír.²⁸ A disszemináció jelensége – mint ahogy arra többek között Derrida Platón-értelmezései is rávilágítanak – már a metafizikán belül is tetten érhető.

Mindazonáltal Derrida könyvének, mely a *MÉMOIRES Paul de Man számára* címet viseli, legfőbb tanulsága szerint az imént említett elképzelések – melyek értelmében a metafizika mindig egy már élőhalott entitás, egy szellem – de Man gondolkodásától sem állnak túl messze. Derrida úgy véli, hogy, ha nem is a Gearhart által kiemelt polémián belül, de gondolkodásának számos lényeges

²⁶ Lásd. Gearhart, „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága,” 114–115.

²⁷ Lásd. Gearhart, „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága,” 109.

²⁸ Lásd. Derrida, Jacques, *Grammatológia*, ford. Molnár Miklós (Párizs-Budapest: Magyar Műhely, 1991).

pontján de Man hozzá hasonlóan afirmálja a metafizika voltaképpeni spiritalitásában megnyilvánuló előidejűséget (ráadásul a két gondolkodó közti szellemi rokonságot olyan textuális megoldások hivatottak megerősíteni, mint pl. az idézőjelek elhagyása).²⁹ Derrida Gearharttal ellentétben gondolja ezt, Rortyval vagy Habermassal (vagy kisebb mértékben Gearharttal) ellentétben pedig eleve úgy tekint Paul de Manra, mint egy „nagy gondolkodóra, az emlékezet filozófusára.”³⁰ Derrida úgy értelmezi a de Man által megfogalmazott filozófiai teóriákat, mint költői motívumokat. E motívumok ugyanazon a jelentéssz összefüggésen belül artikulálódnak. Az ehhez hasonló viták esetében általában nehéz eldönteni, hogy kinek van igaza, s a döntő érvek alapja sokszor csupán egy önkényesen kiválasztott szempont. Gearhart argumentuma, mely megkülönbözteti egymástól Derrida és de Man metafizikai szerepvállalását, s mely a Rousseau-olvasat körül kialakult polémiaát helyezi középpontba, talán nem kevésbé meggyőző, mint Derridáé, nem is említve, hogy Derrida maga is méltatja Gearhart szövegét, még ha egy kissé visszafogott stílusban is: „Suzanne Gearhart is tárgyalja a problémát pontos és világos Paul de Man tanulmányában.”³¹ Derrida ugyanitt egy terjedelmes lábjegyzetben beszél még Gearhart szövegéről, ám többnyire csak a Gearhart és Gasché közti polémiaára utal. Ezt követően Gearhart neve alig fog felmerülni, s önmagában ezt az elhallgatást nem lehet majd figyelmen kívül hagyni. Mindenesetre Derrida egy új szempontot vesz figyelembe, s azt szeretné hangsúlyozni, hogy a fentiekben említett kritikusok nem szenteltek elég figyelmet a de Man retorika-elméleteiben Derrida szerint valójában nagyon is meghatározó temporális vonatkozásokra. Ezek állnak Derrida érdeklődésének centrumában, s előfeltevése szerint de Man valamennyi jelentős motívuma mögött megtalálható a már említett *mindig már*. Első előadásának egyik fő témáját az önéletrajzírás de man-i allegóriája képezi. Mármost de Man-t idézve „az önéletrajz érdekessége nem abban áll, hogy megbízható önismeretet tár fel, hanem hogy meghökkentő módon mutatja meg a tropologikus helyettesítésekből álló textuális rendszerek totalizálásának lehetetlenségét.”³² Ez esetben az önéletrajz szükségszerűen soha sem tölti be azt a funkciót, amire hivatott. Az önéletrajz egyúttal egy gyászbeszéd is, mely – Derridát idézve – „nem a halált követően jön el, az életet dolgozza

²⁹ Arról, hogy az idézőjelek koreográfiája milyen jelentőséggel bír Derrida számára lásd. Jacques Derrida, *A szellemről*, ford. Angyalosi Gergely és Babarczy Eszter (Budapest: Osiris, 1995).

³⁰ Jacques Derrida, *MÉMOIRES Paul de Man számára*, ford. Simon Vanda (Budapest: Jászöveg, 1998), 74.

³¹ Derrida, *MÉMOIRES Paul de Man számára*, 23.

³² Derrida, *MÉMOIRES Paul de Man számára*, 43.

fel, az úgynevezett önéletrajzban.”³³ De Man olvasáselméleteinek (például azoknak, amiket *Az olvasás allegóriáiban* olvashatunk) az alapját ugyanez a totalizálhatatlanság képezi. A jelentés, abban a pillanatban, hogy referenciálissá válhatna, ideiglenessé vagy felfüggesztetté válik, egy permanensen megnyilvánuló figurativitás, vagy – ahogy Derrida mondaná – egy kezdettől fogva disszeminálódó ősnym következtében. Ezért gondolja azt de Man, hogy minden történetiség, mint ahogy minden rendszer is (mint például Hegelé) szükségképp illúzió.

A történetiség de man-i elvetése Derrida szerint előfeltételezi – s voltaképp nem is tehetne mást – a mindig márban kifejeződő temporalitást. Derrida de Man Hegel-interpretációja kapcsán mondja a következőket: ami egy rendszer „felépítésében részt vesz, egyidejűleg a lerombolásával is fenyeget; a dekonstrukció nem egy kívülről, utólag beavatkozó eljárás; mindig már ott munkál a műben.”³⁴ Derrida olvasatában végső soron de Man értelmezései ugyanúgy „az oppozíciókat megelőző állapot emlékére szolgálnak.”³⁵ Minden szövegértelmezés egy emlékezés, emlékezés egy olyan entitásra, amelynek nincs múltja, csak múlt előtti múltja lehet, egy már a kezdetben szétszóródó ősnyma. Lehetetlenség bármiféle referencialításra szert tenni, de Man szövegértelmezései azonban – Derrida gyakran használt kifejezésével élve – afirmálják e lehetetlenséget, hasonlóképp befogadják a történetiség (a metafizika történetiségének) így megnyilvánuló szellemét, s Derrida a de Man által szakadatlanul figyelembe vett (azaz afirmált) allegorikus szétválást egy kísérteties szétválásként értelmezi.

A mindig már temporalitása Derrida egyéb (Marxot vagy Heideggert közép-pontba állító) szellemdiskurzusában is meghatározó. A de Mannak szentelt *MÉMOIRES* lényegében belépőt jelent de Man számára a szellemek panteonjába, ahol Marx vagy Heidegger mellett megtalálható Freud is, és talán még sokan mások. Mindenesetre a *MÉMOIRES* legalább két dolgot tesz nyilvánvalóvá, s itt néhány megjegyzés erejéig szeretnénk visszaautalni Rorty megállapításaira. Tekintettel az itt elmondottakra, Rorty (a maga tragikomikus szcenárióját alapul vevő metafizika-értelmezésében) alighanem túlhangsúlyozza (voltaképp már Gearharttal is ellenkező módon) a metafizika meghaladására irányuló derridai törekvések jelentőségét. Rorty többnyire érzéketlennek bizonyul a szellemekkel szemben, inkább ő feltételezi a metafizikát élőnek, hogy azt,

³³ Derrida, *MÉMOIRES Paul de Man számára*, 42.

³⁴ Derrida, *MÉMOIRES Paul de Man számára*, 91.

³⁵ Derrida, *MÉMOIRES Paul de Man számára*, 67.

mint élő, ám öregedő nagybácsit kigúnyolhassa. A metafizika ezzel szemben Derrida valamennyi írásában egy mindig már halott apa mindig már kísértő szelleme. Természetesen nem állítjuk azt, hogy Rorty ezt nem vette észre. A félreértés vagy félreértelmezés (bárhogy is nevezzük) elsősorban talán abból adódik, hogy Rorty metafizika-olvasata egy másfajta temporális dimenzióhoz igazodik. A Rorty pragmatizmusa által figyelembe vett temporalitás inkább evolucionistának mondható (számos metafora és allegória, mint pl. a híres korall-metafora, explicite tanúsítja ezt). Derrida azonban szakadatlanul ennek a temporalitásnak a lerombolásában volt érdekelt. Másfelől a *Mémoires* olvasói számára szembetűnő, hogy Derrida korábban említett alázata itt nagyon is meghatározó (ami a szöveg kontextusát illetően talán nem is annyira meglepő), holott a *Mémoires*-t alig egy év választja el a *La carte postale*-tól, mely Rorty szemében a kései Derrida szemléletváltását reprezentálja. Derrida, ha néha túlozni látszik is (például, amikor de Man-t *amerikai Hölderlinként* emlegeti, bár ki tudja, vajon ez túlzás-e vagy sem?), semmiképp sem csinál fajankót szereplőiből, sőt, látszólag sokszor inkább felmagasztalja a visszaemlékezésekben megjelenő alakokat. Márpedig ez az attitűd aligha felel meg a Rorty által leírt aspektusváltásnak. Mindez csupán arra kell hogy figyelmeztessen bennünket, hogy időnként talán nem árt óvatosabban bánni a korai és kései művek szeparációját illetően.

Az iménti kiegészítéseknél és figyelmeztetéseknél fontosabb kihangsúlyoznunk azt, hogy Derrida a *MÉMOIRES*-ban voltaképp a de Man-hoz fűződő barátság megszilárdítására tesz kísérletet (többek között például a régi levélváltások vagy a közös utak során elhangzott szófoszlányok felidézése által). E barátság mindazonáltal nem elsősorban a személyes viszonyokon, mintsem inkább a közös metafizikai kötődésen alapszik. A barátság színhelye tehát a metafizika, s a két barát tevékenysége a metafizikára nézve aligha mondható szelídnek, mindketten a szellemi randalírozás elkötelezett hívei, noha például Gearhart (mintegy e barátság külső szemlélőjeként) úgy véli, egyedül Derrida kívánta a metafizikát belülről felforgatni (úgy, hogy egyszersmind meg is telepedt abban, miközben sohasem érezte magát eléggé otthon benne ahhoz, hogy ne akarja azt újra és újra otthonosabbá tenni). A Gearhart tanulmányára való tiszteletteljes, ám távolságtartó hivatkozás, s az, hogy Derrida figyelmen kívül hagyja e tanulmány legfőbb következtetéseit, szerves részét képezi a szóban forgó megalapozási kísérletnek. E rövid hivatkozás tehát betölti a maga funkcióját. Túlzás nélkül kijelenthető ugyanis, hogy Derrida mindvégig Gearhart írásával (egy feltáratlan és elhagytatott érvrendszerrel) polemizál.

Am egy további (eddig ismeretlenül hagyott) szempont alapján elképzelhető-e, hogy inkább Gearhartnak adjunk igazat abban, hogy de Man (Derridával ellentétben) egy lényegre törő vonatkozásban egy oppozicionális logikán belül gondolkodik? A szóban forgó szempont olyasmi, ami akár a legfelületesebb benyomások révén is szembetűnő lehet. Befejezésül visszatérünk a nemzés örömének a problémájához, amit összhangba hozunk az afirmáció kérdésével. Derrida írásaiban a korai művektől kezdve egészen a későbbi művekig meghatározó az a gondolat, miszerint az írás által okozott affektusok (legyen szó örömről, fájdalomról vagy egyenesen örületről) mindig legalább kétértelműek, mégpedig oly módon, hogy egyik értelem sem válhat hangsúlyosabbá a másikkal szemben. Ez azt jelenti, hogy, ami szenvedéssel jár, az egyúttal örömteli is, s mindez fordítva ugyanannyira igaz. A korai művek egyikében, egész pontosan a *Grammatológia* című mű második részének második fejezetében Derrida Rousseau-nak az íráshoz fűződő viszonyát értelmezi. Az írás Rousseau számára egy *veszedelmes pótlék*, mivel lerombolja azt, amit Derrida leggyakrabban jelenlétnek hív. Az írás a beszéddel ellentétben megrontja, korrumpálja a jelent, egy illuzórikus valóság felépítésében érdekelt, akárcsak a maszturbáció. Az örömteli kielégülést beárnyékolják a rossz érzések, melyek abból az elgondolásból fakadnak, hogy a maszturbáció nem más, mint a természetes ösztönök elfecsérlése. Az írás a maszturbációval karöltve azt eredményezheti, hogy nem éljük az életet, amit élnünk kellene (kétségtelenül ez a Derrida által sokat idézett *Emil* leghangsúlyosabb dilemmája).³⁶ Ez a gondolat Derrida megannyi művében kiemelt szerepet kap, az említett affektusok összemosódnak egymással, épp ezért nem redukálhatóak egyetlen értelemre. Ez az összemosódás külsőleg megnyilvánul abban is, hogy a Derrida által alapul vett kifejezések zöme csupán poliszémiaként értelmezhető (olyan magként, mely egyszerre több irányba szóródik szét). Túl sok időt venne igénybe megemlíteni az összes Derrida által használt poliszémiát, ezért csupán még egyet ragadunk ki közülük (mindössze néhány megjegyzés erejéig), a már említett *Platón patikáját* egészében meghatározó *pharmakont*. A *pharmakon*, hangsúlyozza Derrida, többek között jelenthet gyógyszert. A gyógyszer révén kiváltott affektus sohasem lehet egyértelmű (voltaképp pusztán a hétköznapi-vulgáris logika alapján sem). A gyógyszer meggyógyít minket, vagy legrosszabb esetben a gyógyulás reményével kecsegtet (ez önmagában örömteli), viszont akkor válik szükségessé, amikor betegek vagyunk (ez fájdalommal jár). Ugyanez

³⁶ Lásd. Jacques Derrida, „Grammatológia (II./2. részlet) [„a veszedelmes pótlék...”], ford. Marsó Paula, *Többség* 1 (2012): 51–86.

az egymást nem kizáró többértelműség elmondható akkor is, amikor a pharmakont a kábítószer jelentésével azonosítjuk, a kábítószerrel, mely örömteli hatásokat válthat ki azzal együtt, hogy a megbetegedés (vagy egyenesen a halál) veszélyével fenyeget.³⁷ Nem szükséges Derrida minden egyes szövegét felidézni ahhoz, hogy kijelentsük, Derrida számára az írás, valamint az írás aktusával párhuzamba állítható aktusok, mint pl. az említett maszturbáció vagy mondjuk a Baudelaire-értelmezésekben hangsúlyos dohányzás, nem határozhatóak meg kizárólag pozitív és kizárólag negatív mozzanatok által. A Derrida által figyelembe vett struktúra ilyenformán tehát nem oppozicionális.

Paul de Man művei azonban egy, a Derridától eltérő struktúrát artikulálnak. De Man olvasatai egy látványosan didaktikusabb keretbe ágyazódnak, s ezeket az olvasatokat néha már csaknem színpadias komolyság terheli. E diskurzusok főszereplői olyan személyek, akiket Nietzsche egykoron leginkább a dogmatikus jelzővel illetett. E dogmatikusok ügyetlen és kiváltképp erőszakos mozdulatai arról tanúskodnak, hogy képtelenek tudomásul venni az igazság hiányát, mely a nyelv természetéből fakad, s a hiányzó igazság becserkészésére leggyakrabban kerülőutak megtétele által tesznek kísérletet (mint a már említett Heidegger is, aki ignorálta Hölderlin számára kedvezőtlen sorait). Heidegger mellé persze számos tekintélyes, s minden bizonnyal de Man által is nagyra becsült gondolkodók sorakoznak fel, többek között Wordsworth, Rousseau, Hegel, s ugyanígy Nietzsche is, aki de Man implicit előfeltevése nyomán (a nyelv és az író közti relációt illetően) olykor maga is erőszakos mozdulatokra vetemedett. Minden itt felsorolt gondolkodóban közös az, hogy bizonyos szempontból próbálták fenntartani a stabilizáltság illúziójának a látszatát. E szerzőkről általában az derül ki, hogy csupán előzetes elvárások terhe mellett fogtak hozzá művük megírásához, s hogy az, amiben vélhetőleg a stabilizáltság garanciáját látták, valójában inkább afféle krízispont a szöveg konstrukcióján belül, mely szakadatlanul az összeomlás veszélyével fenyeget. Mindazonáltal de Man sem képez kivételt. Mint ahogy azt *Az olvasás allegóriái* című mű előszavában olvashatjuk, „*Az olvasás allegóriái* történeti tanulmánynak indult és az olvasás elméleteként végezte.”³⁸ De Man elemzései (a korai és kései művek egyaránt) arról szólnak, hogyan válik valaki akár akaratlanul is sikkasztóvá azáltal, hogy nem képes maradéktalanul elfogadni aényt, miszerint – a freudi mottót parafrázálva – az én többé nem úr a nyelv házában.

³⁷ Lásd Jacques Derrida, „Platón patikája,” ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, in *A disszemináció*, szerk. Koszta Gabriella (Pécs: Jelenkor, 1998), 61–171.

³⁸ Paul de Man, *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György (Budapest: Magvető, 2006), 7.

Ám e vonatkozásban szigorú értelemben véve még nem tapasztalható túl nagy eltérés Derrida és de Man törekvései között. Voltaképp mindketten ugyanannak a főként Nietzsche-nek tulajdonítható kinyilatkoztatásnak adnak nyomatékot, miközben azt hirdetik, hogy az igazság elérhetetlen. Mindketten afirmálják a nyelv ontológiáját meghatározó igazsághiányt, a szétszakítottságot a szavak és a szavakban kifejeződő intencionális tartalom között. Másfelől Derrida is előszeretettel beszélt örületről, a nyelv diabolikus természetéről, akár csak de Man. De Man – Derridával ellentétben – azonban rendszerint képtelennek bizonyult arra, hogy ezt az afirmációt összhangba hozza a humorrall, mely Derrida számára kétségtelenül meghatározó, míg de Man elemzéseiben szinte nagyítóval keresve sem találhatunk olyan passzusokat, amelyekben a humor fesztelensége némiképp ellensúlyozná az afirmációval járó nehézségeket. Rorty alighanem jól vette észre a de Manra jellemző komolyságot, még ha Derridát illetően egyebek mellett nem is hangsúlyozta azt, hogy Derrida csaknem minden írása szembemegy a pozitív és negatív implikációk szétválaszthatóságát sugalló előfeltevéssel. A humornak, a nemzés örömeinek ára van, a szenvedés pedig nem kárpótlás nélküli. Foglaljuk hát össze a különbségeket. De Man mindenekelőtt a negatív kompenzáció egyedi eseteire helyezte a hangsúlyt, vele szemben Derrida nem túlságosan ragaszkodott a fent leírt dramaturgiához, mint ahogy a negatív mozzanatok dominanciájához sem, mivel eleve nem gondolta azt, hogy különbséget kellene tenni pozitívum és negatívum között. A de Man által tetten ért összeomlásokat viszont szinte kizárólag a kiábrándulás tapasztalata kíséri, s bármennyire is úgy tűnhet, csupán mi vagyunk azok, akik ezt de Man szájába szeretnék adni, de Man maga állítja ezt, legfeljebb reáértetlenebb határozottsággal talán *Az irónia fogalma* című előadásában, melyben eltökélt szándéka, hogy – a sok évszázados előfeltevések és a felszíni benyomások ellenére – az iróniáról leválassa a humort: „Az irónia elmélete nem komédiaelmélet. [...] Az irónia megszakítás, kiábrándulás.”³⁹ Derrida ilyenformán feltehetőleg sohasem mondaná ezt. A szóban forgó előadás végén néhány pillanatra egyébként Nietzsche is feltűnik. De Man kifejezetten utal Nietzsche szójátékaira, viszont nem hajlandó azokat az öröm megnyilvánulásaként értelmezni.⁴⁰ A vicc de Man számára olyasmi, ami az öröm valójában nagyon is félrevezető benyomását kelti. A vicc csupán a kiábrándító valóságban hiányzó öröm ígérete. Nietzsche tehát az örület és az egyoldalú komolyság

³⁹ de Man, Paul, „Az irónia fogalma,” ford. Katona Gábor, in *Esztétikai ideológia*, szerk. Bókay Antal (Budapest: Janus/Osiris, 2000), 201.

⁴⁰ Lásd. De Man, „Az irónia fogalma”, 199.

vonatkozásában merül fel, miközben talán sohasem lehetünk egészen biztosak abban, hogy a nietzschei afirmáció mögött vegytisztán negatív implikációk rejlenek. Mindenesetre de Man megítélése szerint nem lehet valaki egyszerre az öröm és az örület filozófusa, a nemzés kizárólag fájdalommal jár, s a de Man-nak tulajdonított aszketikusság leginkább talán ebben mutatkozik meg.

Irodalomjegyzék:

- Derrida, Jacques. *Grammatológia*, ford. Molnár Miklós. Párizs-Budapest: Magyar Műhely, 1991.
- Derrida, Jacques. *A szellemről*, ford. Angyalosi Gergely és Babarczy Eszter. Budapest: Osiris, 1995.
- Derrida, Jacques. „Platón patikája”, ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, In *A disszemináció*, szerk. Koszta Gabriella, 61-171. Pécs: Jelenkor, 1998.
- Derrida, Jacques. *MÉMOIRES Paul de Man számára*, ford. Simon Vanda. Budapest: József, 1998.
- Derrida, Jacques. *Az idő adománya*, ford. Kicsák Lóránt. Budapest: Gond-Palatinus, 2003.
- Derrida, Jacques. „Grammatológia (II./2. részlet) [„a veszedelmes pótlék...”]”, ford. Marsó Paula, *Többség* 1 (2012): 51-86.
- de Man, Paul. „Az ironia fogalma”, ford. Katona Gábor, In *Esztétikai ideológia*, szerk. Bókay Antal, 175-204. Budapest: Janus/Osiris, 2000.
- de Man, Paul. „Az időbeliség mintái Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...* című versében”, ford. Nemes Péter, In *Olvasás és történelem*, szerk. Szegedy-Maszák Mihály, 153-179. Budapest: Osiris, 2002.
- de Man, Paul. *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György. Budapest: Magvető, 2006.
- Gearhart, Suzanne. „Filozófia az irodalom előtt: Dekonstrukció, történetiség és Paul de Man munkássága”, ford. Milián Orsolya, In *Paul de Man »retorikája«*, szerk. Odorics Ferenc, 77-117. Budapest és Szeged: Gondolat és Pompeji, 2004.
- Habermas, Jürgen. „A temporalizált eredetfilozófia túllicitálása: A fonocentrizmus derridai kritikája”, ford. Nyizsnjanszki Ferenc, In *Filozófiai diskurzus a modernségről*, szerk. Láng Rózsa, 135-154. Budapest: Helikon, 1998.

- Rorty, Richard. „Az ironikus elmélettől a magánjellegű utalásokig: Derrida”, ford. Boros János és Csordás Gábor, In *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, szerk. Csordás Gábor, 141-159. Pécs: Jelenkor, 1994.
- Rorty, Richard. „Dekonstruálás és megkerülés”, ford. Beck András, In *Heideggerről és másokról*, szerk Csordás Gábor, 111-137. Pécs: Jelenkor, 1997.
- Rorty, Richard. „A »logocentrizmus« két jelentése: válasz Norrisnak”, ford. Beck András, In *Heideggerről és másokról*, szerk Csordás Gábor, 137-153. Pécs: Jelenkor, 1997.

NYELV ÉS KULTÚRA

Csuday Csaba

FANTASZTIKUS IRODALOM: KALANDOK A MEGISMERÉS HATÁRÁN

Dolgozatom felidézi a filozófia, a nyelvfilozófia és a kognitív pszichológia egynémely határ-értelmezését, majd megkísérli összefüggésbe hozni ezeket a latin-amerikai (és általános emberi) identitás mibenlétével és kifejeződésével néhány prózai alkotásban. A határ fogalmát a heideggeri értelemben (A határ az, amitől valami „a Sajatjába gyűlik, hogy abból a maga teljességében jelenjen meg, a jelenlétbe jöjjön elő”) mint a megismerést és az ismeret megjelenését-megjelenítését „belülről” segítő (vagy ellehetetlenítő) „perem”-kategóriát használja. S mivel megismerés nyelv nélkül szinte lehetetlen, a határ-probléma egyben nyelvi probléma; „nyelvem határai világom határai is egyben” (Wittgenstein); a klasszikus metafizika alapkérdései újra-fogalmazódnak a nyelv- illetve jelelméletekben; a jel-jelentés/jelentő-jelentett, illetve jelentő-jelentő viszonyban. A határ miben- illetve holléte attól függ, e viszonyok közül melyiket tekintjük elsődlegesnek. A nyelv visszautalja a megismerőt a létezéshez, a létezés értelmezéséhez. Ha azonban antropomorf sémáinkat vetítjük a világra (kognitívizmus), hogyan lehetséges „saját torzító tükreink megismerése?” (Pléh Csaba). A „fantasztikus irodalom” erre tett kísérlet; Derrida „játék-mozgása”, az általa képzett „intervallum” összefügghet az irodalmi „fantasztikum” terével és idejével, a Borges, Cortázar és mások írásaiban megjelenő „határtalanság” határhelyzeteivel.

Csuday Csaba

FANTASZTIKUS IRODALOM: KALANDOK A MEGISMERÉS HATÁRÁN

(*Kalandok*) Borges egyik korai novellájának („Férfi a rózsaszín utcasarkon”)¹ egyes szám első személyben beszélő siheder hőse egy bordélybeli jelenet részeseként tanúja lesz, amint egy hengegő idegen megalázza a helybéli férfiakat: késpárbajra hívja közösségük fenegyerekeit, de annak inába száll a bátorsága. A betolakodó magával viszi a piroslámpás (az utcasarkot rózsaszínben mutató) ház legszebb lányát, akibe az elbeszélő (is) szerelmes – reménytelenül. Ő is kimegy a szabad levegőre, hogy kiszellőztesse magából közössége és saját gyávasága miatt érzett szégyenét. Nézi a magas eget, a csillagokat, a táj néma fenségét. A kihívó kisvártatva visszatér az ivóba; halálos sebtől vérezve tántorog, majd elterül, holtan. Ezt megelőzően hősünk is visszamegy a dermedt társaságba, végignézi az idegen érthetetlen haláltusáját (nyilván akkor sebesült meg, amikor kinn volt, de nem tudni, hogyan), majd hazafelé ballagva veszi csak észre, hogy kése, amelyet a kocsmában nem tudott előrántani, amikor kellett volna, tiszta vér.

Cortázar egyik elbeszélésében, egy testvérpár kiszorul az otthonából, a családi házból, amelyet valakik (vagy valamik), akiknek csak félelmetes neszeit hallani, fokozatosan elfoglalnak. A végére sem derül ki, kicsodák, micsodák a rejtélyes megszállók, és a testvérek miért hagyják el önként, ellenállás nélkül a házukat („Az elfoglalt ház”).²

Cortázar egy másik remekében a főszereplő, Diana, hógutás nyári autózás után szédítő hallucináció alanya illetve áldozata lesz. Addig rója szűkülő köreit egy ismeretlen kisváros élőlényei és tárgyai, a saját emlékezete és egy múzeum képeinek őrzítő tükröződései, szimmetriái között, amíg az ereszkedő spirál végpontjában mozdulatlanra nem dermed („Szakaszcég”).³

¹ Jorge Luis Borges, *Jorge Luis Borges válogatott művei* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 2009), 62–77.

² Julio Cortázar, *Átjárók* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2005), 5–11.

³ Julio Cortázar, *Ritusok* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2004), 51–62.

„A folyó harmadik partja”⁴ cím Guimarães Rosa brazil író novellájában valamiféle imaginárius teret jelöl illetve tételez fel valóságosként, ahová a gyermeki narrátor képzelete „költözteti be” apját, aki a boldogulás reményében szállt csónakba valamikor, hogy sohase térjen vissza.

„Kirké”⁵ Cortázar egyik titokzatos nőalakja férjhez szeretne menni, de a kérrői sorra hálnak házi készítésű bonbonjaitól, amelyekbe valamilyen rejtélyes kényszer hatására Kirké mérgezett svábbogarakat tesz.

Borges „A tükör és a maszk”⁶ című novellájában Írország királya egy győztes csata után dicsőítő eposzt rendel udvari költőjétől. Elsőre a költő az „extenzív totalitás” mesterművét készíti el, a király elégedetlen ugyan vele, de megjutalmazza egy tükörrel. Másodjára „intenzív”, lázas vízióvá lesz az alkotás. A királyt ez sem elégíti ki; egy maszkot ad a költőnek. Harmadszorra egyetlen szóval vagy verssorral érkezik a költő, melyet a király fülébe súg. Ezután a dalnok kimegy a palotából, és szíven szúrja magát. A király pedig otthagyja trónját, és „még ma is koldusként bolyong volt királysága útjain, és azóta sem ismételte el soha a költeményt”⁷.

Bioy Casares *Aludj a napon*⁸ című regényében egy Bordenave nevű kisember (a név „határhajót” is jelenthet) panaszkodik egy Buenos Aires-i német nevű, fasisztoid orvosnak, hogy a felesége makrancos, ingerlékeny és szeszélyes. A nőt beviszik egy klinikára, ahol lélekátültetéseket végeznek: „zűrös” emberekbe hű kutyaaleket operálnak. Bordenave „normális” felesége helyett szeretné ugyan visszakapni a hisztisét, de már késő: a könyv végén tudjuk meg, hogy amit olvastunk, egy kézirat volt, melyet egy kutya hagyott az író ajtajában.

„A távoli társ”⁹ című Cortázar-novella a hasonmás témáját dolgozza fel; Alinát, egy jómódú Buenos Aires-i hölgyet különös szorongás kerít hatalmába, amelytől csak akkor szabadul, amikor szerepet és személyiséget cserél a téli Budapest egyik hídján lidércnyomása okozójával, a tükörképével, aki egy toprongyos magyar koldusasszony.

Az „Axolotl”-ban¹⁰ (Cortázar egy másik novellájában) monológot olvastunk; az első személyű (el)beszélő addig-addig néz farkasszemet egy akvárium

⁴ Guimarães Rosa, „A folyó harmadik partja,” in *A folyó harmadik partja: Latin-amerikai elbeszélők* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1983), 66–73.

⁵ Cortázar, *Rítusok*, 62–79.

⁶ Borges, *Jorge Luis Borges válogatott művei*, 234–240.

⁷ Borges, *Jorge Luis Borges válogatott művei*, 239.

⁸ Bioy Casares, *Aludj a napon* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979).

⁹ Cortázar, *Átjárók* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2005), 96–106.

¹⁰ Cortázar, *Rítusok* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2004), 205–212.

különös, emberarcú lakójával, míg beszédje irányultságából ki nem derül: immár ő a hal, ő néz kifelé az üvegen kívül levőre. „S ebben a végső magányban, amelybe ő már sosem tér vissza, csak az a gondolat vigasztal, hogy talán majd ír rólunk, hogy abban a hitben, hogy egy mesét talál ki, megír mindent az axolotlokról”.¹¹

E taláalomra kiragadott (és még hosszan sorolható) művek mindegyikében valamilyen szélsőséges, mondhatni határhelyzet jelenik meg. Irodalmi szöveggé formált változatukat neveztük az emberi megismerés „kalandjainak”, olyan példaként tekintve őket, amelyeken a filozófiai határ-problematika és a latin-amerikai – úgynevezett fantasztikus – irodalom némely összefüggése vizsgálható.

(*Megismerés, határ*) Az ember élőlény, tehát halandó. S mint ilyen, jellegzetesen – mondhatni *par excellence* – határlény. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy egész létezése határhelyzet, afféle köztesség, amely két bizonytalan tartományt köt össze: a születését és a halálát. Némiképp fellengzősen fogalmazva úgy is mondhatjuk: az ember ösvény a semmi két partja között. Patetikus állításunk akár meggyőző is lehetne, ha biztos ismeretünk volna erről a semmiről. Ha tudnánk, hogy valóban semmi. De mivel nem tudjuk, figyelmünket érdemesebb a két part közé feszülő határlényre, a múlandó emberre illetve a határ mibenlétére irányítani. Amint azt Pallasz Athéné istennő teszi az Akropoliszi Múzeum fogadalmi reliefsén, amelyet Heidegger idéz föl „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése”¹² című írásában. A határra, amely így, első közelítésben, maga a múlás.

A létező, érző és gondolkodó ember méltán döbben vissza az elmúlás, vagy durvábban: a megsemmisülés abszurditásától. Merthogy „az itt a bökkenő”, (hogy) „mi álmok jönnek a halálban, / Ha majd leráztuk mind e földi bajt”. „Ez visszadöbrent” – mondatja Shakespeare (Arany) Hamlettel.

Nem túlzás tehát azt állítani, hogy mi, halandók öröktől fogva igyekszünk feloldani, meghaladni a lét-nemlét, élet-halál, semmi-valami antagonisztikus ellentmondását. Nagy kérdés persze, hogy e „bizonytalan tartományoknak” vagyis a semmi két partjának összekötése vajon nem vonja-e valami módon eleve a hiátus, a semmi hatálya alá a létezőt és a létezés is. Vagy, megfordítva, ha az emberi életet magát is, mint a két régiót összekapcsoló hidat vagy, – Cortázar

¹¹ Cortázar, *Rítusok* (Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2004), 211.

¹² Martin Heidegger, „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése,” *Athenaeum* szerk. Bacsó Béla, ford. Szijj Ferenc 1 (1991): 67–81

egyik kulcsmotívumával élve –, mint „átjárót” tekintjük, lehetséges-e a két homályos (s már nem a tudatos emberhez tartozó) oldal megvilágítása antropomorf fogalmainkkal? Lehet-e választ kapni a kérdésre, ha agyunk „homályos” és torzító tükre nemhogy a létezésen túlira, de önmaga működésére sem képes pontosan reflektálni? (Cortázar – és Carlos Fuentes is – megpróbálta ugyan az előbbit: az argentin író egyik késői novellája, a „Möbius-szalag”¹³ a halálba illetve a halálon túlra kíséri főhősét; mexikói kollégája pedig, a nemrég elhunyt Fuentes, egész regényt írt egy bizonyos embrió, a még „meg nem született Cristóbal” szemszögéből.)

Bizonyítékként, hogy az említett „bökkenőn” mi, emberek, öröktől fogva rágódunk, elsőként, s voltaképpen tárgyunktól térben és időben némiképp távol esően idézzük ide a kultúrtörténet talán legelső emberábrázolását. Azt, az egyes kutatók szerint csaknem 15 000 (mások, így például Bataille szerint¹⁴ „csak” 13 500) évvel ezelőtt rajzolt képet, amely a dél-nyugat franciaországi Lascaux-nál felfedezett barlangban található, az úgynevezett Halott ember aknájában.

(A *Halott ember aknája*) A lelőhely olykor a „Gödör”, vagy a „Kút” elnevezéssel szerepel az irodalomban, mivel a barlang viszonylag tágas, vízszintes járataihoz képest ez az akna szűk, szinte függőleges, ahová a fal kopásából következtetve gyakran másztak be a barlanglakók.

A szóban forgó kép pedig, amely e rituális „alámerülés” tárgyát képezte, egy (vadász) jelenet, négy szereplővel: jobbra egy sebzett bölény, hasában dárda, belei kilógnak, szarvait, fejét felénk fordítja. Balra orrszarvút látunk; mintha kifelé oldalogna a képből. A két vadállat között furcsa pálcika-ember fekszik, hanyatt; a lelőhely többi, gazdagon kidolgozott állat-festményéhez képest olyan, akár egy sematikus gyerekrajz. Vonalkarja széttárva, lába fegyelmезetten összezárva. Noha mozdulatlan, olyan, mintha fekvő szállna. Ezt az érzésünket erősíti, hogy, különös módon, csőrös madárfeje van, és, bár pózából ítélve nyilván halott, nemi szerve nagyon is élőnek mutatja. Mintha férfiassága derékszőgű szarvat szegezne a bölényszarvakkal szembe. Kevéssel alatta, szinte a szimmetrikus szerkezet tengelyeként, karó látszik a földbe ütv, rajta egy igazi madár ül. Csőre az eltűnő orrszarvút követi, s figurája így mintegy hátat fordít a halott ember és a döglődő bölény párosának. Ő a középpont. Holló, varjú, döggese lyű? Lélekmadár? Nem tudni. Annyi azonban bizonyos,

¹³ Cortázar, *Átjárók*, 35–49.

¹⁴ Georges Bataille, „Erősz könnyei,” *Nagyvilág* ford. Dusnoki Katalin 1-2 (1994), 3–15.

hogy mellette a madárfejű, öröklétbe merevedett halott az egyetlen emberkép a barlangban.

Ismeretes az elképzelés, hogy a barlangrajzok mágikus eredetűek. Némileg leegyszerűsítve e mágia lényegét: ha lerajzolom a bölényt, félig már el is ejtettem. Ezen az alapon a jelenettel kapcsolatosan feltehető a kérdés: ha „kimentem” egy haldokló lelkét egy madárba, azzal, hogy madárfejet rajzolok neki, félig már halhatatlanná teszem? S vele netán magamat is? Félig-meddig megoldom a semmibe múlás eredendő bökkenőjét?

A madár – tudvalévő ez is – számos kultúrkör jelképrendszerében a lélek szimbóluma. Juan Eduardo Cirlot, az egyik legkiválóbb jelképtár összeállítója például azt állítja: „A madarak, mint az angyalok, a gondolat, a képzelet és a szellemhez való gyors kapcsolódás szimbólumai. A madár a levegőhöz, a magassághoz tartozik, vagyis a spiritualitáshoz.”¹⁵

Ha mármost történetet konstruálunk a gödörbeli látvány elemeiből, e „narratíva” tanulsága akár az is lehet, hogy az esendő ember alulmarad ugyan a fenevadakkal szemben, de vitézül *küzd mindhalálig, s ezért (vagy ki tudja, miért) a harcát vigyázó Lélek magához hasonlatossá teszi. Átemeli a határon.* Vagy másképp: haláltusája pillanatában annyira betölti az embert a Madár (a halhatatlan lélek) tudata, akarása, vágya és hite, hogy – amennyire csak képes rá – hasonul hozzá, feléje ágaskodik. A fejével, amelyben a Madár ismerete fészkel, s a nemző szervével, amellyel életet ad. S ha életet adott, tovább él, mindaddig, amíg lesz, aki életét tovább adja. Ha pedig lelkileg-tudatilag madárrá változott, ott lehet, ott maradhat valahol, a magasság régióiban. Ezt jelentené az ember határlény, illetve határ-mivolta? Meglehet. De mi volna maga a határ?

A határ-fogalom egyik lehetséges meghatározását Heidegger adja meg, s épp az említett cikkben. Pallasz Athéné istennő „tűnődő pillantása” – írja – valamiféle határköre szegeződik. „De a határ – folytatja Heidegger – nem csak az, ahol valami véget ér. A határ az, ami által valami a Sajátjába gyűlik, hogy abból a maga teljességében jelenjen meg, a jelenlétbe jöjjön elő.”¹⁶

Hát nincs benne, nem „gyűlt” bele a Lascaux-i jelenetbe mindaz, ami leginkább sajátja az embernek? Nem „a maga teljességében” jelenik meg benne? Tudunk-e, kell-e, lehet-e valami lényegeset hozzátenni metaforikus történetéhez? S ha naponta eljártsszuk a Madárfejű drámáját, ha folyvást újabb és újabb bölényszörnyeknek ontjuk ki (legalább vágyainkban) a belét, miközben

¹⁵ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Madrid: Ediciones Siruela), 102.

¹⁶ Heidegger, „A művészet eredete,” 69.

örülünk, nemzünk és meghalunk, vajon nem jött-e elő, nincs-e velünk, bennünk mindaz, ami legsajátabb sajátunk? Mi magunk vagyunk tehát a határ. S talán ez a „határ-lét” egyben legvalóságosabb valóságunk.

De vajon mennyire ismerhetjük meg, mit tudhatunk legbensőbb lényegünkről? E kérdésre a filozófia, a nyelv- és a kognitív tudományok mellett leginkább a művészet (s benne az irodalom, a latin-amerikai is) kínál válaszokat, s tesz fel újabb és újabb kérdéseket. Mielőtt azonban visszatérnénk tárgyunkhoz, a fantasztikus irodalomhoz, érdemes még kissé elidőzni annál, amit Heidegger mond a művészet eredetéről és a gondolkodás rendeltetéséről.

A határon tűnődő istennő heideggeri jelképének lehet az is az értelme, hogy a határt szemlélve Athéné valami olyasmit (is) lát, ami még nincs, ami akkor lesz, ha a valóságos dolgok képe (leképezése) és a dolgok lényegeként rejtve maradó titkos tartomány találkozik. „Athéné [...] – írja Heidegger – azon nyugtatja pillantását, ami *az emberi előállítást nem igénylő dolgokat önmaguktól, jelenlétük kialakítottságában hagyja feloldódni.*”¹⁷ (Kiem: Cs Cs.) S talán hogy e kissé talányos mondatot érthetőbbé tegye, hozzáteszi: „A művészet a *phüszisz* [...] megfelelője, de semmiképp nem a már jelenlevő képmása, leképezése. *Phüszisz és téchné* [...] titokzatos módon összetartozik. De a közeg, amelyben együtt vannak, és az a tartomány, amelybe a művészetnek bele kell bocsátkoznia, hogy művészet legyen, rejtve maradt.”¹⁸

(*Fantasztikum, szöveg, szövegcsend*) Nos, a Borges, Cortázar, Fuentes és mások nevéhez fűződő, többnyire a „fantasztikus” jelzővel illetett elbeszélő művészet, egyebek mellett, ezt a „rejtve maradt tartományt” próbálja kifürkészni. Így, mint láttuk, különösen gyakran találkozunk benne a határ, határhelyzet, határsértés problematikájával. Csakúgy, mint a García Márquez nevéhez köthető „mágikus realizmusban”. A kérdés szakértői – például Roger Caillois – azt állítják, hogy a „fantasztikus” próza meglepő, a közvetlen (valós) valóságon túllépni akaró törekvése abban különbözik a „mágikustól”, hogy emez, ha velejéig tragikus lét- és történelemszemléletet közvetít is, mint a *Száz év magány*, csodás elemeivel gyönyörködteti az olvasót. A gyönyörködtetés pedig tompítja, s bizonyos mértékig fel is oldja a tragikumot, az abszurditást. Gondoljunk csak a klasszikus példára, a „szép Remedios” mennybeszállására a fehér lepedők teregetése közben.

¹⁷ Heidegger, „A művészet eredete,” 69.

¹⁸ Heidegger, „A művészet eredete,” 69.

A „fantasztikus” elbeszélésekben viszont – állapítja meg Caillois¹⁹ – valamilyen „botrány” tör be közönséges valóságunkba, vagy olyan dolgok történnek, amelyek nyilvánvalóvá teszik hétköznapi világunk képtelen, elfogadhatatlan voltát. Amely világ – egyebek mellett – éppen azért abszurd, mert a homályban maradó „titkos tartomány”, amelybe létünk (és a dolgok) lényege „gyűlik”, a valóság látható, felületi leképezéséből hiányzik, holott e valóság része, mondhatni meghatározó része – a „fantasztikus” szerzők szerint legalábbis.

Vajon mitől lett véres Borges ifjancának kése, ha egyszer nem is használta? Miért hagyja ott a testvérpár az otthonát, ha az jogos tulajdona, és miért veszi magától értetődőnek, hogy át kell azt adnia azoknak a valakiknek (valamiknek), akikről (amikről) azt sem tudja, kicsodák-micsodák? Miért enged Diana az őt halálba bénító spirál-mozgás szédületének, miért hagyja, hogy eljusson a megsemmisülés végpontjára, ahelyett, hogy alaposan kialudná magát a kisváros szállodájában? Mi kényszeríti a bonbonokat készítő Kirkét, hogy sorra gyilkolja vőlegényeit, holott hozzájuk akar menni? Vajon mit, milyen szörnyűség (vagy csodás) szavakat súg királya fülébe a költő, amelyektől ő egyszeriben halottá, a király meg földönfutóvá lesz?

A szövegek hallgatnak. És nagyon is valószínű, hogy e kérdésekre adható válaszok épp a hallgatásban vannak, abban, ami kimaradt az elbeszélésekből. A „szöveg csendjében”, ahogyan egy neves fantasztikum-szakértő, az argentin Rosalba Campa nevezi ezt az űrt.²⁰

E „néma tartományról” szinte minden jelentős gondolkodó mondott valamit. Eugenio Triás spanyol filozófus *Los límites del mundo* (A világ határai) című esszéjében²¹ idézi fel Hegel és Kant nézeteit a határról illetve határ és nyelv kapcsolatáról. Hegel *A szellem fenomenológiájában* – Triás hivatkozása szerint – azt állítja, hogy ha megismerésünk határait akarjuk megvonni, ez már *de facto* határátlépést jelent, s a vállalkozás így eleve ellentmond önmagának, hiszen a határ eleve „kívülről”, a mezsgyén túlról volna csak megismerhető. Vagy úgy, ha feladjuk azt az előfeltevést, hogy a megismerés behatárolt, véges. Legjobb tehát, ha azt mondjuk, a megismerés az abszolút, a végtelen része, amelyet sem határ, sem semmi egyéb körülmény nem korlátozhat. A tudás így örökös része az abszolútumnak, ami úgy is mondható: maga az abszolút tudás. A „dolog”, a létező, Hegel szerint ugyanaz, mint a semmi, ami által az alap és

¹⁹ Roger Caillois, „Imágenes, imágenes (Sobre los poderes de la imaginación),” in *El relato fantástico en España e Hispanoamérica* (Madrid: Colección Encuentros, 1991).

²⁰ Rosalba Campa, „Los silencios del texto en la literatura fantástica,” in *El relato fantástico en España e Hispanoamérica* (Madrid: Colección Encuentros, 1991), 49–75.

²¹ Eugenio Triás, *Los límites del mundo* (Barcelona: Ariel, 1985).

a kezdet, ahonnan a jelenségvilágon átvezető logikai-metafizikai megismerés elindul, s ami által épp önmaga ellentétéként mutatkozik meg, mint valami, aminek sem alapja, sem kezdete nincsen. Szakadék, végső, alap nélküli fundamentum. Ez az „ős-szakadék” – Trías szavaival – „mintegy emelkedik”, s mintegy „feltörése annak, ami a határ túlsó oldalán van.”²²

Erre a szakadékos alapra kérdez rá Kant is, a *Transzcendentális dialektikában*. Azt mondja – Trías átírásában –, hogy van valamiféle beszéd, amely túllép a megismerésen. Van valamilyen nyelvtani alany, amely azonban nem szinonimája a megismerő szubjektumnak. Ez a „határ-beszéd a határról” csak a radikális kérdezés módját ismeri, az egyén, a mindenség, Isten végső alapjára kérdez. Az értelem eszméi *probléma-eszmék*, amelyek úgy jelennek meg, mint nyelvi (nyelvtani) adalékok. A megfogalmazó-kijelentő alany afféle „határlény” tehát, aki a nyelv révén képes a lét fizikai szférájából a metafizika síkjára eljutni, és eszméi, jelképei segítségével megszólítani a „belül és a kívül között húzódó határzóna szédítő csendjét”.²³

Borges – akinek novellái, esszéi akár a kanti „radikális kérdezés” parancsának teljesítéseként is felfoghatók –, mint láttuk, azzal az elbeszélői „trükkkel” nyit szemantikai rést az idézett novellában, hogy a véres törét szemlélő legényke váratlanul helyet cserél a szerzővel: részben a tör meglepő (véres) állapotának „szövegbe vitelével”, részben pedig úgy, hogy a Borges név egyszer csak megszólítottként bukkan elő a szövegben, mintha a szereplő Borges maga volna. És az olvasó beleszédül a kérdésekbe illetve a hiányzó válaszok szakadékos csendjébe: akkor mi most a helyzet? Ki kicsoda? Ki beszél voltaképp? Borges, vagy a „Másik”, a tükörkép-Borges? Esetleg valamiféle – netán álombeli – hasonmása?

Campra „A szöveg csendje a fantasztikus irodalomban” című, előbb idézett tanulmányában e „beszédes csend” érzékeltetésére Fuentes *Aura* című kisregényét hozza fel példaképp, amelyben a „sötétség” effektusa válik tematikus elemmé, „cselekvővé”, mert egy ráncos vénasszony az éjszaka takarója alatt alakul át gyönyörű leánnyá a főszereplő karjában. A bevilágító hold leplezi le azután a valóságot, amelynek lényegi kettőssége addigra már szavak nélkül is „kimondottá” vált.

Campra ezt írja: „Minden kijelentés cselekedet, melyet részben azzal követünk el, amit kimondunk, részben azzal, amit elhallgatunk. A szöveget képező szálakról van szó, és e szálak közötti térről. A szóról és a csendről. Valamiféle

²² Trías, *Los límites del mundo*, 38.

²³ Trías, *Los límites del mundo*, 32.

titokzatos rácsozatról, amely minden kommunikáció szükségszerű velejárója, s amely már a legkorábbi retorikában ismertté vált, a legújabb olvasás-központú elméletek pedig szinte elkoptatták. [...] Amikor úgy hisszük, szavakat találunk a dolgokra, voltaképpen újraalkotjuk, megduplázzuk a világot. A valóságról való tudásunk tehát kétoldalú referenciális viszony: a szavak és a világ, illetve a világ és a szavak viszonya.”²⁴ Diana a „Szakaszcégben” olyan kóros ideg-állapotba kerül a hőségtől és a fáradtságtól, hogy képtelen a helyükre tenni e „kétoldalú referenciális viszony” szimmetriáit, képtelen a benne valamint a múzeumban levő képek, a lelkében és a körülötte levő dolgok megfeleléseit szétválasztani.

Ebből, vagyis Diana szemszögéből különösen érdekes, amit Wolfgang Iser mond a *fikcionálás aktusairól*, illetve a „kétszeres határátlépésről” és az „imagináriusról”. Azt állítja, hogy a hagyományos valóság-fikció oppozíciót háromtagú *triáddal* kell helyettesítenünk, hiszen, ha ösztönösen tudjuk, mi valóságos és mi elképzelt, akkor valamilyen „néma tudás” bizonyosságával kell rendelkezünk, amiben valamiféle „ontológiai meghatározottság” hat. De „hogyan létezhet olyasmi, ami jelen van ugyan, s még sincs meg benne a valószerűség?” – kérdezi Iser. Úgy – adja meg mindjárt a választ –, hogy „a fikcionálás által az életbeli valóság visszatér a szövegben, s ebben az ismétlésben nyer alakot az imaginárius. Amitől pedig a megismételt realitás jellé, az imaginárius pedig a jelöltek elképzelhetőségévé alakul.”²⁵

Az „elképzelhetőség” létrejövételéhez hasonló, amit Derrida „a jelent konstituáló intervallumnak” nevez. Szerinte valamilyen köztes tér, elcsúszás, különös „játékmozgás” révén kettőződik meg mindaz, amit elgondolni lehet. Ebben az „intervallumban” az idő térré, a tér pedig idővé válik.²⁶ A „fantasztikus” elbeszélők, Borges, Cortázar, Fuentes és a többiek, szintén ebbe a „határzónába”, „intervallumba” kalandoznak, amelyben az utalásszerűen megjelenő, de egészen fel nem táruló lényeg és a szubjektum által elgondolható között (mint a Madárfejű és a karón ülő Madár között) hiátus keletkezik.

Campra is erre a hiátusra céloz, amikor azt írja: „Egyedül a hiány keltheti az áthidalhatatlan szakadék érzetét. A hiány, amelyről az is gyanítható, hogy nem a narrátori szándék vagy tudatlanság szüli, hanem, feltehetőleg, a határon túlinak, a szédítő semminek a megsejtése.” [...] A mű pedig, amely az olvasó

²⁴ Campra, „Los silencios,” 49.

²⁵ Wolfgang Iser, *A fiktív és az imaginárius*, ford. Molnár Gábor Tamás (Budapest: Osiris, 2001).

²⁶ Jacques Derrida, „Az el-különböződés,” in *Szöveg és interpretáció* (Budapest: Cserépfalvi, 1991), 43–63.

és a szöveg közti határmezsgyén képződik, „a megsejtett semmi és a megszondázhatatlan valami között lebeg, valamely titokzatos okság helyreállítása, és az értelmetlenség elfogadása között”.²⁷

(*A hiány, mint jelenlét*) Maguk a latin-amerikai írók olykor kevésbé „metafizikusan”, kevésbé „filozofikusan” közelítenek a szóban forgó hiány (vagy távollét) kérdéséhez. Fuentes például egy helyütt – s épp Borges ürügyén –, egy viccet idéz. A vicc így szól: „Kérdés: Mi a különbség a mexikóiak és az argentinok között? Válasz: A mexikóiak az aztékoktól jönnek, az argentinok meg a hajókról...”²⁸

A viccben (amely a magyar olvasónak talán némi magyarázatra szorul: az európai hódítók és bevándorlók szálltak partra azokon a hajókon, s képezték az argentinok „őseit”) komoly igazság rejlik, amelyre – Fuentes szerint – jó példa Buenos Aires története. A várost kétszer – vagy inkább háromszor – alapították: először 1536-ban, a spanyol hódítások idején, de ekkor a „hősi” tett véres kudarcba fulladt: a házakat a bennszülöttek lerombolták, az alapító Pedro de Mendozát megölték, holttestét a Río de la Plata folyóba dobták, katonáit pedig, állítólag, fölfalták. Így a várost voltaképp Juan de Garay, a nevéből következtetve vélhetőleg baszk származású konkvisztádor létesítette s tette kereskedelmi és kulturális kapuvá Európa és Dél-Amerika belseje között, 1580-ban.

A tény – Fuentes értelmezésében – nyitva hagyja a kérdést: vajon hol és mikor különül el egymástól a kereskedőváros és az emberevők tanyája? Mi a határ az ésszerűség és az álom (képzelgés) között? A rémálom? 1869-ben Argentínának alig kétfélmillió lakosa volt. 1905-ig csaknem három millió bevándorló érkezett Európából, főként olaszok, spanyolok, később németek, és, persze – tehetjük hozzá –, magyarok is. 1900-ban Buenos Aires lakóinak jó része még külföldi születésű volt. A város tehát – állítja Fuentes – a saját identitás és történelem hiányára, a saját hang nélküli csendre, valami betöltendő ürre épült.

Cortázar azt vallotta, hogy ezt a csendet és űrt, amely az egész földrészt valószínűleg gyökereit jellemzi, leginkább a nyelv töltetheti be. Valamilyen sajátos nyelvezet, hiszen az Új Világ alapítása – Cortázar így mondja –, végső soron nyelvalkotás. A nyelv, mint fundamentum. Ami egyszersmind valamiféle utópia megfogalmazása – állítja megint csak Fuentes az idézett helyen –, amely

²⁷ Campra, „Los silencios,” 56–57.

²⁸ Carlos Fuentes, „Jorge Luis Borges: La herida de Babel,” in *Geografía de la novela*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 32–55.

utópia viszont, természetéből következően, szintén olyasmi, ami nincs jelen, azaz távollévő. E nyelv- és eszmerendszer lényegében az európai reneszánsz, a humanizmus, a vallás és más politikai és gazdasági álmok és utópiák nyelve és üzenete, amelyet Európa átruházott Amerikára. Fuentes „rettenetesnek” nevezi a vállalkozást, mert Európa így mintha meg akart volna szabadulni egy ígéret, a boldogság ígéretének valóra váltásától, s a feladatot úgy testálta rá Amerikára, hogy eleve tudta: képtelenség teljesíteni. Amerika (értsd itt elsősorban Latin-Amerikát) történelmi kudarca, sorsa ezzel megpecsételődött, minthogy – Fuentes szavaival – „boldogság és történelem ritkán esik egybe”.

„Mikor teszünk le végre arról – kérdezi Fuentes –, hogy az emberi boldogság egyik fejezete legyünk, de nem azért, hogy, végzetünkre, a boldogtalanság fejezetét írjuk, hanem egyfajta könyvet, amelyben szabadon ütköznek az értékek. De úgy, hogy nem kioltják, inkább gazdagítják egymást. Az irodalom az egyik lehetséges válasz: törekedjünk olyan szavakból álló világok megteremtésére, melyekben maguk a szavak hordozzák a teljességet, a jelentések teljességét.”²⁹ Amely teljesség – tehetjük hozzá az elmondottak alapján –, a csendet és a hiányt is felöleli.

„Fantasztikus” határszemlénk végkövetkeztetése – választott heideggeri vezérfonalunkhoz visszatérve – így akár ez is lehet: ha az önismeret határképze, azaz a „sajátba gyűlés” illetve „a jelenlét teljességében való megjelenés” (a művészi re-prezentáció) Buenos Airesben, Mexikóvárosban, vagy Latin-Amerika más tájain egyebek mellett a hiány, a távollét és a csend megjelenítését jelenti, akkor nagy kortársaink: Borges, Cortázar, Fuentes és a többiek olvasása valamiképp a magunk „határ-lény” voltára is figyelmeztet bennünket. Arra, hogy „itt-létünk” egyszersmind hiány és távollét, ha tetszik „intervallum”, hiszen fejünket, az elképzelhetőség „imaginárius” szintjén, máris madárfejnek láthatjuk, magunkat pedig a Lascaux-i pálcikaember tükörképének. Aki, mindenkor és mindenkire érvényes Jeként a semmi két partja (a két bestia?) közé feszül, s minden erejével a karón ülő Szárnyas Lény felé kívánczik.

²⁹ Fuentes, „Jorge Luis Borges,” 32–55.

Bibliográfia

- Bataille, Georges. „Erősz könnyei.” In *Nagyvilág*, ford. Dusnoki Katalin 1-2 (1994). 3–15.
- Borges, Jorge Luis. *Jorge Luis Borges válogatott művei*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2009.
- Caillois, Roger. „Imágenes, imágenes (Sobre los poderes de la imaginación).” In *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid: Colección Encuentros, 1991.
- Campra, Rosalba. „Los silencios del texto en la literatura fantástica.” In *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*. Madrid: Colección Encuentros, 1991. 49–75.
- Casares, Bioy. *Aludj a napon*. Ford. Csuday Csaba, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Cortázar, Julio. *Rítusok*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2004.
- Cortázar, Julio. *Átjárók*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2005.
- Derrida, Jacques. „Az el-különböződés.” In *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalfi, 1991. 43–63.
- Fuentes, Carlos. „Jorge Luis Borges: La herida de Babel.” In *Geografía de la novela*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 32–55.
- Heidegger, Martin. „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése.” *Athenaeum*, szerk. Bacsó Béla, ford. Szíjj Ferenc 1 (1991): 67–81.
- Iser, Wolfgang. *A fiktív és az imaginárius*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest: Osiris, 2001.
- Rosa, Guimarães. „A folyó harmadik partja.” In *A folyó harmadik partja: Latin-amerikai elbeszélők*. Szerk., ford. Csuday Csaba et al., Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1983. 66–73.
- Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Ariel: Barcelona, 1985.

Sági Attila

GAIRAIGO SZAVAK VIZSGÁLATA A JAPÁN NYELVBEN

A modern japán szókincs három részből áll: japán eredetű szavak (yamato kotoba), kínai eredetű jövevényszavak (kango) és egyéb eredetű jövevényszavak (gairaigo). A „gairaigo” kifejezés azokra a szavakra utal a japán nyelvben, amelyek nem kínai eredetűek, hanem az angol, a német, a portugál vagy más nyugati nyelvekből kerültek át a japán nyelvbe. A japánoknak meg kellett tanulniuk a számukra korábban ismeretlen tárgyak és fogalmak nevét, és miután ezekre a kifejezésekre nem volt eredendően szavuk, megpróbálták használni az idegen szavakat japános kiejtéssel. Napjainkban népszerű a nyugati eredetű szavak használata, ezért a jövevényszavak száma folyamatosan nő. Mivel a nyelvekben, amelyekből a japánok átvették a jövevényszavakat, vannak olyan hangok, amelyek nem jelennek meg a japán nyelvben, a japánoknak szükséges hozzáidomítaniuk a fonémát saját nyelvükhöz. A szóátvétel során azonban nemcsak fonetikai változások jelennek meg, hanem grammatikai és szemantikai változások is. A tanulmányban bemutatásra kerülnek a nyugati eredetű jövevényszavak típusai, illetve a legfontosabb fonetikai, morfológiai és szemantikai változások az eredeti és a gairaigo szavak között.

Attila Sági

A RESEARCH ON GAIRAIGO WORDS IN THE JAPANESE LANGUAGE

The modern Japanese vocabulary has essentially three types of words: words of Japanese origin (*yamato kotoba*), loanwords of Chinese origin (*kango*) and loanwords of other origin (*gairaigo*). The term “*gairaigo*” refers to a Japanese word of foreign origin that was not borrowed from Chinese but from English, German, Portuguese or from other western languages. Japanese people had to study the names of objects and ideas, which had been unknown before, and because they did not know the names and they did not have words for them, they tried to use the original words with Japanese pronunciation. Nowadays, it is popular to use words of foreign origin in Japan, and the number of *gairaigo* words is rising. The languages which had influence on Japanese had phonemes, which do not exist in the language, so Japanese had to frame the phoneme of the original language into Japanese. There were not only phonological transformations until the loanwords got into the Japanese language but there were grammatical and semantic transformations as well. In this research, I will show the different types of *gairaigo* words found in Japanese with examples and some phonetic, morphologic and semantic transformations between the original word and *gairaigo* word.

Attila Sági

A RESEARCH ON GAIRAIGO WORDS IN THE JAPANESE LANGUAGE

Introduction

The size of the vocabulary of a language always changes. Some words disappear or the meaning of words changes, and new words get into the language as well because of its relationship with other languages.

The number of words in the Japanese language is unidentified. After the Meiji Restoration¹, the first published dictionary in Japan was Genkai, written by Fumihiko Ōtsuki, in which there were 39.103 words.² The Daijiten (1934–36), edited by Shimonaka Yasaburō is the largest dictionary ever published in Japan. The original 26-volume edition contained over 700,000 headwords. In Genkai, there were only 551 gairaigo loanwords, which is approximately 1,4% of the headwords. In the dictionary of Reikai Kokugo Jiten, published in 1959, there were 1428 (3,5%) gairaigo words while in the dictionary of Nihongo Daijiten, published in 1989, there were approximately 13.000 gairaigo loanwords (10%). As we can see, the number of gairaigo words was increasing. The distribution of loanwords and native words was also examined in a study between 1956 and 1964 by Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo.³ The study inspected ninety magazines from five different fields: literary magazines, popular magazines, practical and popular science, domestic and women's magazines and entertainment and hobby magazines. According to the research, 36,7% are native Japanese words, 47,5% are Sino-Japanese words, 9,8% are loanwords of other origin

¹ 明治維新 Meiji Ishin: *Modernization of Japan with Enormous Changes of Political and Social Structure* in 1868.

² Genkai 言海: the first modern dictionary in Japan written by Fumihiko Ōtsuki. The first edition consisted of four books printed out between 1889 and 1891.

³ Eng.: National Language Institute.

(gairaigo) and 6,0% are hybrid words. According to another research by the Kenkyūjo in 1971, approximately 12,0-12,7% of the words were gairaigo in Japanese newspapers.⁴

In this research, I will show the different types of gairaigo words found in Japanese with examples and some phonetic, morphologic and semantic transformations between the original word and gairaigo word. During the research, I will use the Hepburn romanization to spell the Japanese words and the IPA (International Phonetic Alphabet), which is an alphabetic system of phonetic notation based on the Latin alphabet to show phonetic differences.

Foreign influence on Japan and on the Japanese language

The origin of the Japanese language is unknown but there are hypotheses showing connection with the Korean or the Altaic languages but it is also possible that Japanese is a language isolate.⁵

Until the 1st century, the Japanese language was not influenced by any other languages, but after that period, China strongly influenced Japan with its writing system, architecture, culture, religion, philosophy and law. Afterwards, Japanese inherited the Chinese characters and used them to write. The first Chinese characters came to Japan on seals, letters, swords, coins, mirrors and other items imported from China. The earliest known instance of such an import was the King of Na Gold Seal given by Emperor Guangwu of Han to a Yamato emissary in 57 AD.⁶ Kojiki, the first Japanese chronicle written in Chinese characters, was composed by Ō no Yasumaro in 711 or 712. Thus, the first important influence on the Japanese language was the Chinese impact. Japan had had official contact with the Chinese since the 7th or 8th century.

The Chinese culture arrived in Japan through Korea so the original Chinese elements at first changed in Korea at first before they reached Japan, for example Buddhism being introduced in Japan by Korea.⁷ The relationship between Korea and Japan is much elaborated because nothing has been obviously agreed upon by historians. Even though the relationship between Korea and

⁴ Shibatani, Masayoshi, *The Languages of Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 142-143.

⁵ Kindaichi, Haruhiko, *The Japanese Language* (Tokyo: Charles E. Tuttle Publishing Co, Company, Inc., 1978). 30.

⁶ Miyake, Marc Hideo, *Old Japanese: A Phonetic Reconstruction* (New York, London: Routledge Curzon, 2003).

⁷ Brown, Delmer M., ed., *The Cambridge History of Japan* (Cambridge University Press, 1993) 140-149.

Japan was strong, there are not too many words of Korean origin in Japanese but there are some words of unknown origin, perhaps old Japanese words or words of Korean origin. For example, the word *tera* “Buddhist temple” may be an old Japanese word or a loanword of Korean origin.

The third culture which had influence on Japanese culture was the western one. Portuguese merchants arrived in Japan in 1543 (or 1542). In 1546, three ships arrived in Japan and after that, monopoly economy began. Three years later, Francis Xavier (1506-1552), who was the first Jesuit to go to Japan as a missionary, arrived in the country. The shogunate and the imperial government supported the Catholic mission and the missionaries at first, thinking they would reduce the power of the Buddhist monks. But after 1606, they restricted the activity of the Jesuits in statutes and after 1612, religious persecutions became common. Finally, Christianity in Japan was banned in 1641. Portuguese wrote dictionaries and grammar books on the Japanese language whose scripts are an important source of old Japanese.⁸ The Portuguese were not the only foreign nation in Japan at that time. Relations between Japan and the Netherlands date back to 1609, when the first formal trade relations were established and the Dutch were the only nation who could stay in Japan during the Edo-period⁹ of *sakoku*.¹⁰

Due to Portuguese and Dutch influence, a lot of loanwords became acclimatized in the Japanese language.

The lexical composition of the Japanese language: words of Japanese origin and the Sino-Japanese vocabulary

The modern Japanese vocabulary has essentially three types of words: words of Japanese origin (*yamato kotoba*), loanwords of Chinese origin (*kango*) and loanwords of other origin (*gairaigo*). According to *Shinsen Kokugo Jiten*

⁸ The *Nippo Jisho* (日葡辞書, “Japanese-Portuguese Dictionary”) or *Vocabulário da Língua de Iapam* (Vocabulário da Língua do Japão in modern Portuguese) was a Japanese-Portuguese dictionary compiled by Jesuits missionaries and published in Nagasaki, Japan in 1603. It contains entries for 32,293 Japanese words in Portuguese. The dictionary’s primary purpose was to teach missionaries spoken Japanese. The book is a source of old Japanese dialects, written and spoken languages forms, children and women’s language, elegant and vulgar words, etc. The system of romanization used by the book reflects the phonetics of 16th century, which is not realized in modern Japanese. Doi, Tadao, *Hōyaku Nippo Jisho* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1980).

⁹ Edo-period 江戸時代 *Edo jidai*: the period between 1603 and 1868 in the history of Japan

¹⁰ *Sakoku* 鎖国 “chained country” was the foreign relations policy of Japan. No foreigner could enter the country between 1633 and 1853. However Japan was not completely isolated under the *sakoku* policy because they had relationship with the Dutch in *Dejima*

dictionary, 49,1% are of Chinese origin loanwords, 33,8% are of Japanese origin, 8,8% are loanwords of other origin and 8,3% are hybrid words¹¹ in the Japanese vocabulary.

Yamato kotoba¹² are the ancient and native Japanese words that derive from classic, old Japanese rather than being borrowed from any foreign languages. These words had been present in the Japanese languages before Japanese became influenced by foreign (Chinese) people. The term yamato kotoba seems to be inaccurate because the origin of the Japanese language is also unclear¹³, thus, perhaps some words that used to be yamato kotoba might be early loanwords. There are certain words that are considered yamato kotoba because the Japanese have been using them for a long time although they are not ancient Japanese words but loanwords of Chinese origin.¹⁴ The ancient Japanese words are usually polysyllabic and most of them follow the consonant-vowel pattern of the Old Japanese language. The yamato kotoba words never started with [p], [r], [z], [d], [b] phonemes (except onomatopoeias) and these words are usually shorter than the loanwords. Semantically, these words are usually names, onomatopoeias, honorific speeches etc. Verbs and adjectives are also usually ancient Japanese words.

There are certain special parts of yamato kotoba words. First of all, the words of nyōbō kotoba¹⁵ are a traditional part of Japanese words with Japanese origins. Nyōbō kotoba was a cant traditionally used by Japanese court ladies during the Muromachi-period (1336-1573) in Japanese history, but afterwards it became a generally used language amongst Japanese women, and later it came to be used not only as women's language but also as men's language. Japanese court

¹¹ A hybrid word is a word which etymologically has one part from one language and another part from a different language.

¹² There is another term for original Japanese words apart from the term yamato kotoba. The term *wago* also means original Japanese word but there is a difference between the two. The term yamato kotoba refers to words that were part of the vocabulary before the Japanese people established a relationship with the Chinese people but the term *wago* refers to words that were used after the relationship with the Chinese people, however these words also have Japanese origins.

¹³ The classification of the Japonic languages is unclear thus the language is an isolated one. It means that the language has no demonstrable genealogical relationship with other languages. (Grimes, Barbara F. ed. *Ethnologue: Languages of the World* (14th ed.). Dallas, TX: SIL International, 2000). There are Japanese-Goguryeo, Japanese-Korean, Japanese-Altaic languages, Japanese-Proto-Indo-European languages hypotheses etc.

¹⁴ *ume* (Japanese plum), *uma* (horse), *zeni* (coin), etc.

¹⁵ Nyōbō: Japanese court lady

ladies' vocabulary contained a special set of words for clothing, food and other household concepts. They used the prefix *~o* for the first time, many words started by adding the prefix *~o*, which denotes politeness. Also the auxiliary verb *~moji* is a traditional speciality of *nyōbō kotoba* meaning "character".¹⁶ Nowadays, we can find some of the old *nyōbō kotoba* words in the Japanese common language (*kyōtsūgo*), but especially in the Kyoto dialect.¹⁷

Examples:

Modern Japanese word	<i>nyōbō kotoba</i>	Meaning
強飯 <i>kowameshi</i>	<i>okowa</i>	rice with red beans
中 <i>naka</i>	<i>onaka</i>	stomach
奥様 <i>okusama</i>	<i>okumoji</i>	wife
髪 <i>kami</i>	<i>kamoji</i>	hair
鯉 <i>koi</i>	<i>komoji</i>	carp

There is another part of *yamato kotoba* words, that add the suffix *~yaka* during the inflection of adjectives.

Japanese word	Meaning
艶やか <i>adeyaka</i>	glossy; beautiful; elegant
婀娜やか <i>taoyaka</i>	willowy; graceful
健やか <i>sukoyaka</i>	vigorous

¹⁶ Nakamura, Momoko, *Onnakotoba to nihongo* (Tokyo: Iwanami Shoten, 2012); Nobi, Jin, *Tsukatte mitai bushi no nihongo* (Tokyo: Bungeishunjū, 2008); Yawata, Kazuo, *Bushigo de gozaru* (Tokyo: Besuto Serāzu, 2008).

¹⁷ Kyoto dialect 京言葉 *kyōkotoba*: an old Japanese dialect, which is characterized by softness and politeness. Emperor Kammu established the city of Heian-kyō (the old name of Kyoto) as the capital of the country in 794, moving the Imperial Court there from Nagaoka-kyō and marking the beginning of the Heian period (794-1185) of Japanese history. After this time, the dialect of the city became important and it was the de facto common language of the country. Later, when the capital was transferred to Edo (later Tokyo), the dialect of the new capital improved, but the dialect of the former capital, Kyoto also remained. At the end of the Edo period, due to the spread of printing in the Edo dialect, the dialect of Edo became more important than the Kyoto dialect. After the Meiji restoration, the Tokyo-dialect (former Edo dialect) became the foundation of the Japanese standard language (*hyōjungo*). Nowadays, the main characteristic of the Kyoto dialect is politeness. For example, the verb inflection *~haru o~jasu* and other polite grammar structures are essential parts of casual speech in modern Kyoto; Horii, Reichi, *Kyōtofu kotoba jiten* (Tokyo: Ōfū, 2006a), Horii, Reichi, *Kyōtogo wo manabu hito no tame ni* (Kyōto: Sekai Shisōsha, 2006b).

淑やか shitoyaka	graceful
和やか nagoyaka	mild; calm; gentle; quiet; harmonious

The other considerable part of the Japanese vocabulary is the kango words, Sino-Japanese words or Chinese loanwords.¹⁸ These words are that part of Japanese vocabulary that originated from Chinese language or that have been created from elements borrowed from Chinese.

The Chinese language and culture have had a significant influence on the development of Japanese culture. At the beginning of the Japanese-Chinese relationship, Japanese did not have a writing system but Chinese had an already developed writing system. The Japanese people borrowed cultural elements and scientific skills from the Chinese in Chinese so they had to study the language of continental China. Japanese people studied and used many words with Chinese origin, especially in the subject of Buddhism and continental culture after receiving Chinese scholarly works.¹⁹ Much of the Sino-Japanese vocabulary was borrowed from the Chinese language but a big part of it was created by the Japanese themselves as they made new words using Sino-Japanese forms. Japanese people created a lot of wasei-kango (和製漢語), which means “Chinese words made in Japan” and they are Japanese pseudo-Sinicisms (Japanese words created from Chinese roots). Many of the basic terms of the Japanese culture are not original Japanese words, some of them are wasei-kango words.

Examples:

Wasei-kango word	Meaning
和歌 waka	a type of poetry in classical Japanese literature
俳句 haiku	a type of poetry in classical Japanese literature
芸者 geisha	traditional Japanese female entertainer
和紙 washi	a kind of paper that was first made in Japan

¹⁸ Shibatani, Masayoshi, *The Languages of Japan*, 142-147.

¹⁹ Tsukishima, Hiroshi, *Kokugogaku*. (Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppan, 1998).

柔道 jūdō	a modern martial art, combat
将棋 shōgi	two-player strategy board game, the „Japanese chess”

Another group of wasei-kango words are the words that created the kunyomi²⁰ and the onyomi²¹ of the Chinese character.

Examples:

Chinese character	Wasei-kango word (based on the onyomi reading of the character)	Yamato kotoba word (based on kunyomi reading of the character)	Meaning
返 ¹¹ 事 ¹²	henji	kaerigoto	reply
忍 ¹³ 者 ¹⁴	ninja	shinobi (no) mono	a person of stealth

¹¹ 返: onyomi: kae-su, kae-ru (“answer”, “reply”) / kunyomi: hen

¹² 事: onyomi: koto (“thing”) / kunyomi: ji, zu

¹³ 忍: onyomi: shino-bu, shino-baseru (“to conceal oneself”, “to hide”) / kunyomu: nin

¹⁴ 者: onyomi: mono (“person”, “someone”) / kunyomi: sha, ja

Especially during the Meiji-period (1868-1912)²², Japanese used words of Chinese origin or Chinese characters and created words. After the Meiji-restoration, Japanese used Chinese characters to figure out words for objects they did not understand but had to use because western culture also used them. These kinds of words are usually technical terms, which were new for the Japanese after the Meiji restoration (1868).

²⁰ Kunyomi 訓読み: the Japanese reading, or native reading (meaning reading) of the Chinese character, which is a reading based on the pronunciation of a native Japanese word (yamato kotoba).

²¹ Onyomi 音読み: the Sino-Japanese reading of the Chinese character, which is the Japanese approximation of the Chinese pronunciation of the character.

²² Meiji-period 明治時代 (meiji jidai) was a period in Japan which lasted from 1868 to 1912. Japan had intensive foreign policy with western countries.

Wasei-kango word	Meaning
哲学 tetsugaku	philosophy
美学 bigaku	aesthetics
環境 kankyō	environment
交流 kōryū	exchange
共和 kyōwa	republican; cooperative

These words refer to abstractions. Japanese people did not have a connection to these concepts before thus they had not had words for them previously.²³

The third big part of the Japanese vocabulary is the gairaigo words. Shibatani uses the “loan words” term for the borrowed words in the Japanese language and he uses this term for words of Chinese origin (kango) and words of other origin (gairaigo).²⁴ He uses “Sino-Japanese words” for words of Chinese origin in the Japanese vocabulary and uses “foreign words” for other loanwords. Shibatani wants to show that there are differences between the words of Chinese origin and words of other origin in the Japanese vocabulary. But why does he use the term “foreign” only for words of other origin and why does he not use it for the words of Chinese origin?

The term gairaigo and gairaigo words in the Japanese language

It is difficult to explain the meaning of the Japanese term gairaigo. The meaning of the term should be “words of western origin”, but there are some gairaigo words that do not come from the West, but have Ainu or Sanskrit origin language origin. The gairaigo words are usually written with the Japanese writing system of katakana so that is why they are called katakana kotoba (“katakana word”).²⁵

The term “gairaigo” refers to a Japanese word of foreign origin that was not borrowed from Chinese but from English, German, Portuguese or from other western languages. Words of Chinese origin are primarily considered kango, but we can find some modern loanwords of Chinese origin in the Japanese

²³ Chen Sheng Bao, *Chūgoku to nihon – kotoba, bungaku, bunka* (Chiba: Reitaku Daigaku Shuppankai, 2005).

²⁴ Shibatani, *The Languages of Japan*, 142-147.

²⁵ There are some gairaigo words which were also written with Chinese characters.

vocabulary. These words are considered gairaigo.²⁶ Also there are some words not only from European languages but from the Ainu²⁷ and the Sanskrit²⁸ language as well. The first culture that had influenced the Japanese culture was the Ainu, because they maintained relationship during the older periods of Japanese history.²⁹

Words of Ainu origin in the Japanese vocabulary are the names of special plants and animals living in the area where Ainu people lived referring to these plants in their own language.

Example:³⁰

Original word in the Ainu language	Japanese loanword	Meaning
ツナカイ tsunakay	トナカイ tonakai	reindeer
ラッコ rakko	ラッコ rakko	sea otter
コタン kotan, original meaning: village, settlement; dwelling place	~コタン ~kotan	the name of Shikotan island in Japanese

The loanwords from the Sanskrit language are usually in connection with Buddhism. Buddhism is originally from India, and reached Japan across China. The original Sanskrit language word had been changed first in China so the Japanese loanwords are not the copy of the original Sanskrit language word but the version which was first created in China.

²⁶ Yaso (ヤソ): Japanese meaning: Christianity, Chinese origin loanword, the original Chinese word: 耶穌 (pinyin: yēsū), original meaning: Jesus.

²⁷ The Ainu language spoken by members of the Ainu ethnic group on the northern Japanese island of Hokkaidō, considered to be a language isolate (Shibatani, *The Languages of Japan*, 5.).

²⁸ Sanskrit is a historical Indo-Aryan language, the primary liturgical language of Hinduism and a literary and scholarly language in Buddhism.

²⁹ The relations began in the 13th century between the “Wajin” (the former name of the Japanese people) and the Ainu people of “Ezochi” (former name of Hokkaidō island) Weiner, M. (1997) *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London: Routledge.

³⁰ Batchelor, John, *An Ainu-English-Japanese Dictionary – Including a Grammar of the Ainu Language* (2nd ed.). (Tokyo: Methodist Pub. House, 1905)

Example:³¹

Original word in Sanskrit language	Chinese loanword	Japanese loanword	Meaning
stupa स्तूप (pali language: thūpa थुप)	窣堵坡 zútǎpó	卒塔婆 sotoba	stupa

Korea also had an enormous influence on the Japanese culture because cultural elements and Buddhism arrived in Japan from China through Korea. Yet, there are not too many words of Korean origin in the Japanese language. Furthermore, there are some words of controversial origin in Japanese vocabulary, so the origin is not clear, these words might have come from Korea. For instance, the origin of the Japanese word *tera* (寺) meaning “Buddhist temple” is not clear: some researchers say that the word *tera* is similar to the Korean word *jeol* (절). The dictionary of *Kōjien* also mentions the Pali word *thera* (old, ancient) as a potential root of the word.³²

Nowadays, gairaigo words are derived from English, particularly in the post-World War II era, but in the past, more gairaigo came from other languages besides English. The first non-Asian countries to have extensive contact with Japan were Portugal and Spain. During the Muromachi period (1337-1573) of the Japanese history, the Japanese had relations with Portuguese and Spanish missionaries. Navarrese Saint Francis Xavier (1506–1552), who arrived in Kagoshima in southern Kyūshū in 1549, started to proselytize Japanese people. Moreover, there were merchant relations between the Portuguese and the Japanese, so many words from the Portuguese language concerning the topic of trade and Christianity came into Japanese.

³¹ Weeratunge, S. “A Note on some Sanskrit Words in the Japanese Language.” *Vidyodaya Journal of Social Science* 1/1 (1987): 75-82.

³² Shinmura, Izuru ed., *Kōjien*. (6th ed.) (Tokyo: Iwanami, 2008), 1933.

Examples of loanwords about trade:³³

Original word in Portuguese (pre-modern Portuguese)	Japanese loanword	Meaning
alcool	アルコール <i>arukōru</i>	alcohol
botão	ボタン <i>botan</i>	button
candeia	カンデヤ <i>kandeya</i>	oil lamp ¹⁵
capa	合羽 ¹⁶ <i>kappa</i>	raincoat
capitão	甲比丹 ¹⁷ <i>kapitan</i>	captain, of ships from Europe
caramelo	キャラメル <i>kyarameru</i>	caramel
copo	コップ <i>koppu</i>	cup
frasco	フラスコ <i>furasuko</i>	flask
jaque	チョッキ <i>chokki</i>	waistcoat ¹⁸
jarro	じょうろ ¹⁹ <i>jōro</i>	watering can
jibão	じばん ¹¹⁰ <i>jiban</i>	underwear
manto	マント <i>manto</i>	cloak
marmelo	マルメロ <i>marumero</i>	quince
sabão ¹¹¹	サボテン <i>saboten</i>	cactus
tobaco	タバコ ¹¹² <i>tabako</i>	cigarette
veludo	ビロード <i>birōdo</i>	velvet

¹⁵ The original meaning in Portuguese is candle. There was also the Dutch origin word *kantera* (dutch *kandelaar*) for the oil lamp in Japanese.

¹⁶ Written only in Chinese characters.

¹⁷ The word was written only in Chinese characters. Nowadays, the English loanword is common (*kyaputen*).

¹⁸ Nowadays, the English loanword is common (*besuto*).

¹⁹ Written in hiragana not katakana (there are some ancient gairaigo words, which were written in hiragana). There was a Chinese character for the word (如雨露).

¹¹⁰ There was a Chinese character for the word (襦袢).

¹¹¹ The original in Portuguese means soap but the Japanese use the word for cactus. During the 16th century the Portuguese brought soap to Japan and the priests used a kind of soap, made of *opuntia* cactus. Nakamura, Hiroshi, *Engei shokubutsu no yūrai* (Tokyo: Tokyo Shoseki, 1998), 236.

¹¹² There was a Chinese character for the word (煙草).

³³ All examples are from *Kōjien* (2008).

Examples of loanwords about Christianity:

Original word in Portuguese (pre-modern Portuguese)	Japanese loanword	Meaning
christão	キリシタン ^{t13} kirishitan	Christian people
Christo	キリスト ^{t14} kirisuto	Christ
irmão	イルマン ^{t15} iruman	brother, missionary
Jesu	イエス, イエズス iesu, iezusu ^{t16}	Jesus
mirra ^{t17}	ミイラ míra	mummy
orgão	オルガン orugan	organ

^{t13} There were Chinese characters for the word (切支丹, 吉利支丹, 鬼理死丹, 切死丹). Archaic word.

^{t14} There was a Chinese character for the word (基督).

^{t15} There were Chinese characters for the word (入満, 伊留満, 由斐漫).

^{t16} The words may not be of Portuguese, but of Dutch origin words (*Jezus*).

^{t17} The original meaning in Portuguese is myrrh, but the Japanese use the word for mummy. The word myrrh derives from the Aramaic מֵרְרָה (murr), meaning “was bitter”, and became a loanword in Portuguese. Originally, mummies were embalmed using myrrh, which is why the Japanese used the word for mummy.

Examples of loanwords in different topics:

Original word in Portuguese (pre-modern Portuguese)	Japanese loanword	Meaning
carta	かるた karuta	karuta game ^{t18}
castella ^{t19}	カステラ kasutera	name of a food ^{t20}
Hollanda	オランダ ^{t21} oranda	the Netherlands
inglez	イギリス ^{t22} igirisu	English
pão	パン pan ^{t23}	bread
sabão	サボテン ^{t24} saboten	cactus
tempero	天ぷら tenpura	name of a food ^{t25}

^{t18} The Portuguese *cartas de jogar* (playing cards) refers to playing with any type of card game, but the Japanese word refers to a special card game which is traditional in Japan. The player has to be able to quickly determine which card out of an array of cards is required and then to grab the card before it is grabbed by an opponent.

- ¹¹⁹ Another theory is the Portuguese word of *castelo* (castle).
¹²⁰ Japanese sponge cake, popular especially in Nagasaki.
¹²¹ There were Chinese characters for the word (和蘭(陀), 阿蘭陀).
¹²² There was a Chinese character for the word (英吉利).
¹²³ Other researches connect it to the Spanish *pan* or the French *pain*.
¹²⁴ There was a Chinese character for the word (仙人掌).
¹²⁵ A Japanese dish of seafood or vegetables that have been battered and deep fried. There were Chinese characters for the word (天麩羅, 天婦羅).

Many Japanese words of Portuguese origin got into the Japanese language when - during the Muromachi period - Portuguese Jesuit priests introduced Christian ideas, science, technology and new products to the Japanese people. Usually the words have different origins (Latin, Greek, Arabic, etc.) but because the Japanese borrowed the words from Portuguese, they are thought to have Portuguese origins.³⁴

The second western culture, which acted upon the Japanese was the Dutch culture, from 1609, when the Dutch East India Company³⁵ initiated trading in Japan in the factory of Hirado.³⁶ Words of Dutch origin are usually technical and scientific vocabulary items because of the study of rangaku ("Western learning"³⁷ or "Dutch learning"). Most of the words of Dutch origin in the Japanese vocabulary came during the 17th-19th centuries because of the rangaku study.

Rangaku ("Western studies", "Dutch studies") is a study of knowledge which developed in Japan through the contact of Dutch settlers in the island of Dejima. The study allowed Japan to be abreast of western technology and medicine in the period when the country was closed to foreigners (*sakoku*). From the 17th century, numerous books on medical, physical or electrical sciences, chemistry, geography, biology, etc. were obtained from the Dutch. The Japanese got to know objects such as the telescope, the microscope, clocks, pumps, etc.

³⁴ It is often believed that the Japanese word *arigatō* came from the Portuguese *obrigado* (meaning obliged), for thank you, but some researchers say that the word has Japanese origin not Portuguese (ari + katashi → arigatashi → arigataku → arigatau → arigatō).

³⁵ The Dutch East India Company (Vereenigde Oost-Indische Compagnie, VOC) was a chartered company established in 1602. In Japan VOC had a company in the town of Hirado (1609-1639) and later in the town of Dejima (1639-1860).

³⁶ Hirado (平戸) is a town in Nagasaki prefecture. Historically, it is the name of an island.

³⁷ Loveday, Leo J., *Language Contact in Japan: A Sociolinguistic History* (Linguistic Society of America, 1998).

During this time, the Japanese had to make words to work out the name of certain materials. The scholars of rangaku used Chinese characters and made same wasei-kango words for the materials, which terms are still used in modern technology: *sanso* (酸素, “oxygen”), *tanso* (炭素, “carbon”), *hakkin* (白金, “platinum”), *sanka* (酸化, “oxidation”), *kangen* (還元, “reduction”), *hōwa* (飽和, “saturation”), *jūryoku* (重力, “gravity”), *inryoku* (引力, “attraction”), *enshinryoku* (遠心力, “centrifugal force”), etc.³⁸

Japanese rangaku scholars did not just make wasei-kango words, but also used loanwords of Dutch origin. Around 3,000 words are thought to have been used, especially in the areas of technology and science vocabulary, which vocabularies had Dutch origin.³⁹

Examples of loanwords for scientific terms from Dutch language:

Original word in Dutch	Japanese loanword	Meaning
alkali ¹²⁶	アルカリ arukari	alkali
alcohol ¹²⁷	アルコール arukōru	alcohol
asbest ¹²⁸	アスベスト asubesuto	asbestos
blik	ブリキ buriki	tin
tyfus	チフス chifusu	typhus
electriciteit	エレキシテイト erekishiteito	electricity
gas	ガス gasu	gas
gom, gum	ゴム gommu	rubber
vet	ヘット hetto	tallow
influenza	インフルエンザ infuruenza	influenza
morfine	モルヒネ moruhine	morphine
marmot	モルモット morumotto	Guinea pig
pest	ペスト pesuto	The Black Death
pistool	ピストル pisutoru	pistol
lens	レンズ renzu	lens
cyaan	シアン shian	cyan

¹²⁶ Has Arabic origin.

¹²⁷ Has Arabic origin.

¹²⁸ Has Arabic origin.

³⁸ Udagawa, Yōan, *Seimi kaisō* (script, 1840), Shizuki, Tadao, *Rekishō shinsho* (script, 1798).

³⁹ Loveday (1998)

The Tokugawa shogunate was in communication only with Dutch people in this period. So we can find some words in connection with trade which had Dutch origin.

Examples of loanwords from Dutch language in trade:

Original word in Dutch	Japanese loanword	Meaning
bier	ビール <i>bīru</i>	beer
koffie	コーヒー <i>kōhī</i>	coffee
ransel	ランドセル <i>randoseru</i>	backpack

Due to the rangaku scholars, lots of technical terms of Dutch origin got acclimatized in the Japanese language, and these words are still used nowadays.

During the sakoku centuries, the only culture which had connection with Japanese was the Dutch, so there are no loanwords from any other western languages in the 16th-19th centuries. In the Meiji period, Japan had intensive contact with other foreign cultures (e.g. German, French, English, etc.), and the Japanese language got loanwords from these cultures too.

Words of German origin in Japanese are medical and philosophical technical terms or words for leisure.

Examples of medical terms from German:

Original word in German	Japanese loanword	Meaning
(steig)eisen	アイゼン <i>aizen</i>	crampons
energisich	エネルギー <i>enerugisshu</i>	energetic
gaze	ガーゼ <i>gāze</i>	gauze
gips	ギプス <i>gipusu</i>	orthopaedic cast
jod	ヨード <i>yōdo</i>	iodine
kapsel	カプセル <i>kapuseru</i>	capsule
karte	カルテ <i>karute</i>	medical record of the patient
neurose	ノイローゼ <i>noirōze</i>	neurosis
röntgen	レントゲン <i>rentogen</i>	X-ray

Examples of philosophical terms from German:

Original word in German	Japanese loanword	Meaning
ideologie	イデオロギー ideorogī	ideology
thema	テーマ tēma	theme

Examples of leisure time terms from German:

Original word in German	Japanese loanword	Meaning
(eis)pickel	ピッケル pikkeru	ice axe
hütte	ヒュッテ hyutte	mountain hut
rucksack	リュックサック ryukkusakku	backpack

The words *arubaito* (アルバイト) or *baito* (バイト) in Japanese are from the German language, meaning part-time job. But the original meaning of the word is “work” in German, so there are differences between the meaning of the original meaning and that of the Japanese.⁴⁰ The Japanese language has some loanwords from French as well. There were two periods, when the Japanese borrowed words from French. The first period was when Japanese obtained military technical terms from French, but later they changed their military system to a Prussian one, so the receiving of French words ended. Later, Japanese borrowed words connected to art, gastronomy and fashion from French.

Examples of military terms from French:

Original word in French	Japanese loanword	Meaning
vacances	バカンス bakansu	holiday
jupon	ズボン zubon	trousers

Examples of art, gastronomy and fashion terms from French:

Original word in French	Japanese loanword	Meaning
-------------------------	-------------------	---------

⁴⁰ The usage of the German word is similar in the Korean language: *arbit* (아르바이트) = part time job

avec ¹²⁹	アベック abekku	romantic couple
concours	コンクール konkūru	contest
crêpe	クレープ kurēpu	crepe
dessin	デッサン dessan	drawing
enquête	アンケート ankēto	questionnaire
pension	ペンション penshon	resort hotel
pierrot	ピエロ piero	clown
piment	ピーマン pīman	sweet bell pepper
restaurant	レストラン resutoran	restaurant
roman	ロマン roman	novel
rouge	ルージュ rūju	lipstick

¹²⁹ The original meaning in French is with.

There are a few words in the Japanese vocabulary of Russian origin.

Examples of loanwords from Russian language:

Original word in Russian	Japanese loanword	Meaning
икра	イクラ ikura	salmon roe
Комбинат	コンビナート konbināto	Combine
норма	ノルマ noruma	quota

We can conclude that there are loanwords from Portuguese, Dutch, German, French and Russian in Japanese. Also, there are some gairaigo words of Chinese origin, which are not kango. Modern Chinese loanwords are generally considered gairaigo and written in katakana, or sometimes in Chinese. But most of the gairaigo words are from English (about 80% of gairaigo words are English loanwords).⁴¹ In the next chapter of this study, I would like to show the phonetic and morphologic changes between the original words (especially English ones) and gairaigo words.

⁴¹ Shibatani, *The Languages of Japan*, 148.

Phonetic, morphologic and semantic transformations between the original words and the gairaigo words

Traditionally, gairaigo words have had pronunciations to adapt to Japanese phonology and phonotactics. The languages which had influence on Japanese had phonemes, which do not exist in the language, so Japanese had to frame the phoneme of the original language into Japanese. The degree of phonetic deviation depends upon whether loanwords were borrowed from spoken or written languages.⁴²

There are significant pronunciation shifts between Portuguese and Japanese:

Examples:

Original word in Portuguese	Pronunciation in Portuguese	Japanese word	Pronunciation of the Japanese word
pão	[ˈpɐw̃] ¹³⁰	pan	[pan]
copo	[ˈkɔpu]	koppu	[kopɸ]
flasco	[ˈfraʃku]	furasuko	[ɸɸɹasuko]
jarro	[ˈʒaru]	jōro	[dʒoɾo]

¹³⁰ In Portuguese, word final /ẽ/ may diphthongize to [ẽw].

In the case of words with English origin, there are also pronunciation differences. English and other European languages are rich in consonant clusters but Japanese is not.⁴³ Moreover, in the Japanese language consonants cannot be at the end of a word except in the case of the uvular nasal ([ɴ]). So when the original word has a consonant cluster or a consonant at the end of a word, Japanese has to fit in a vowel (usually ([i]) or [u]).

⁴² Daulton, Frank E, *Japan's Built-in Lexicon of English-based Loanwords* (Multilingual Matters, 2007), 17.

⁴³ Consonant cluster (or consonant blend) is a group of consonants which have no intervening vowel. Japanese is strict, but allows clusters of consonants before [j] for example the name of the capital of the country: Tokyo [to : kjo :].

Original word	Pronunciation of the original word	Japanese word	Pronunciation of the Japanese word
milk	[mɪlk]	miruku	[mɪɾuuku]
test	[tɛst]	tesuto	[tɛsutɔ]

Moreover, there are some phonemes that are not used in Japanese unlike in other languages. Thus, Japanese had to substitute these kinds of phonemes for other phonemes that are noticeable in Japanese.

[v] → [b]:

Original word	Pronunciation of the original word	Japanese word	Pronunciation of the Japanese word
violin	[ˌvaɪəˈlɪn]	baiorin	[bäiɔɾĩn]

[l] and [r] → [ɾ]:

Original word	Pronunciation of the original word	Japanese word	Pronunciation of the Japanese word
leather	[ˈlɛðər]	rezā	[ɾɛz a:]

[θ] and [ð] → [s] or [z]:

Original word	Pronunciation of the original word	Japanese word	Pronunciation of the Japanese word
earth	[ɜrθ]	āsu	[a:su]

Furthermore, diphthongs of the original words change to a long vowel or two short vowels. In Japanese, most long vowels are the results of the phonetic change of diphthongs: *au* and *~ou* became *~ō*, *~iu* became *~yū*, *~eu* became *~yō*, and now *~ei* is became *~ē*. The phoneme contact of the English *~ar*, *~ear*, *~er*, *~ir*, *~or* and *~ur* are also changed to a long vowel.

Original word	Pronunciation of the original word	Japanese word	Pronunciation of the Japanese word
car	[kar]	kā	[ka:]
skirt	[skɜrt]	sukāto	[suka:to]

Due to the fact that Japanese is free of many English phonemes, Japanese has homonyms so sometimes they use the same pronunciation for two different English words.⁴⁴

Japanese word	First meaning	Second meaning
リンク rinku	rink	link
ライト raito	light	right
コレクション korekushon	collection	correction
フライ furai	fly	fry
ホール hōru	hall	hole
ベスト besuto	best	vest

The gairaigo words are written in katakana, and because of the development of katakana, there are some words that have two variations in Japanese.

Original word	First variation	Second variation
news	ニュース nyūsu	ニューズ nyūzu
violin	ヴァイオリン vaiorin	バイオリン baiorin

There were not only phonological transformations until the loanwords got into the Japanese language but there were grammatical transformations as well. Most loanwords are usually nouns, followed by adjectives.⁴⁵ The numbers of adjectives, verbs and adverbs borrowed are extremely few and they require certain affixes (e.g. particle *ni* or the verb *suru*). Japanese nouns do not conjugate but with the help of some grammatical particles or verbs, adverbs or verbs can be made.

⁴⁴ Daulton, *Japan's Built-in Lexicon of English-based Loanwords*, 17.

⁴⁵ About 90% of loanwords are nouns.

Examples:

Original English word	Japanese word (noun)	Japanese word (other parts of speech)
to download	ダウンロード daunrōdo	ダウンロードする ⁴³ daunrōdo suru – verb
elegant	エレガント ereganto	エレガントな ereganto na – adjective
romantic	ロマンチック romanchikku	ロマンチックな roman- chikku na – adjective
romantically	ロマンチック romanchikku	ロマンチックに romanchikku ni – adverb

⁴³ Naturally the Japanese verb *suru* is written in hiragana, not in katakana, because it is not a loanword but a Japanese word.

Japanese uses the English word *cool* with the same meaning, but in a different part of speech. The lexical category of *cool* is adjective, but Japanese uses it as an adverb (Eng.: coolly).⁴⁶ These transformations are uniquely reserved for the grammatical integration of loanwords, making morphological changes unnecessary in the loan-bases. Loanwords can be verbalised by the Japanese verb *suru*.^{47, 48}

Examples:⁴⁹

Original English word	Loanword (verb) adding <i>suru</i>
enjoy	エンジョイする enjoi suru (to enjoy)
jogging	ジョギングする jogingu suru (to jog)
arrange	アレンジする arenji suru (to arrange)

⁴⁶ Kuuru ni asoberu (Eng.: Coolly play) Daulton, *Japan's Built-in Lexicon of English-based Loanwords*, 20.

⁴⁷ That is why Sato says that the verb *suru* has a magical power. Sato, Nobuo, *The Magical Power of Suru – Japanese Verb Made Easy* (Clarendon: Tuttle Publishing, 1995).

⁴⁸ *Suru* helps to make verbs from loanword nouns. Also, it is the way to make Japanese verbs from kango (Chinese origin words): e.g. 勉強する (benkyō suru “to study”) 結婚する (kekkon suru “to marry”), 経験する (keiken suru “to experience”) etc.

⁴⁹ Daulton, *Japan's Built-in Lexicon of English-based Loanwords*, 20.

Verb forms can also be made nominal loanwords by using other Japanese verbs.

Example:

Original English word	Loanword (verb) adding <i>suru</i>
shower	シャワーを浴びる shābā wo abiru (have a shower)

Another morphological transformation in the process of borrowing loanwords is mora⁵⁰-clipping.⁵¹ In linguistics, clipping is the word formation process which consists of reducing a word to one of its parts.⁵² Back clipping is the most common type in the Japanese language, in which the beginning is preserved. The unclipped original may be either a simple or a composite.

Examples:

Original English word	Japanese loanword
amateur	アマ ama
professional	プロ puro
demonstration	デモ demo
accelerator	アクセル akuseru
convenience store	コンビニ konbini

Fore-clipping is the opposite of back clipping, which retains the final part of the word, but it is considerably less common. The final two, three or four moras are retained, never the final one.⁵³

⁵⁰ Mora: Japanese is a language famous for its moraic qualities.
⁵¹ Irwin, Mark, *Loanwords in Japanese* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2011), 130.
⁵² Marchand, Hans, *The Categories and Types of Present-Day English Word-formation* (München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969).
⁵³ Irwin, *Loanwords in Japanese*, 135.

Examples:

Original word	Japanese loanword
vernis ¹³² (Eng.: varnish)	wanisu → nisu
propeller	puropera → pera
arbeit ¹³³ (Eng.: part-time job)	arubaito → baito
platform	purattohōmu → hōmu

¹³² Loanword of Dutch origin

¹³³ Loanword of German origin

Another example of the acclimatization of gairaigo words into Japanese is the use of the suffix *teki* with the words. This suffix in Japanese makes the derivatives become adjectives, no matter what kind of part of speech the word item belongs to. The rule of the use of *teki*: Sino-Japanese word + *teki*.⁵⁴ Japanese uses the suffix in the case of loanwords, however, it is not only words of Chinese origin (kango) that can receive it but gairaigo words as well. In the case of kango+*teki*, the structure of kango does not change, while in the case of gairaigo+*teki*, the structure of the original gairaigo word clips.

Examples: romanchikku “romantic” → romanteki “romantic (school)”, doramachikku “dramatic” → doramateki, ōtomachikku “automatics” → ōtoteiki, ekizochikku “exotic” → ekizoteiki, erochikku “erotic” → eroteiki, shisutemachikku “systematic” → shisutemuteiki, etc.

There are not only phonetic and morphologic transformations between original words and gairaigo ones but at times we can find semantic transformations as well. Usually, semantic transformations occur when two words are synonyms, so there is a word of Japanese (or Chinese) origin in the language but they also use a gairaigo word with the same or similar meaning. For example, the word of western origin for food refers to western style food but the word of Japanese origin for food refers to Japanese-style food. The words *gohan* or *meshi* plainly refer to food cooked white rice.⁵⁵ But the word of English origin *raisu* (Eng. rice) is also used in the language but only for non-Japanese rice dishes. Apparently, there are three words for rice.

⁵⁴ Examples: keizai “economics” → keizaiteiki “economic”, shakai “society” → shakaiteiki “social”, dentō “tradition” → dentōteki “traditional”, etc.

⁵⁵ The terms *gohan* and *meshi* are also used to refer to meals in general

Gohan and *meshi* are used for the Japanese-style rice while *raisu* is used for non-Japanese dishes.

Wasei-eigo words

Wasei-eigo⁵⁶ words are Japanese pseudo-Anglicisms so the “original” English constructions are not used in the English-speaking world or by native English speakers, yet they appear in Japanese. Pseudo-Anglicisms are words in languages other than English which were borrowed from English and are used, however, native English-speakers do not understand them.

Wasei-eigo words are made in Japan using words of English origin. After the Japanese borrowed the Chinese characters from China, they created several words using the characters but these characters were not understandable to Chinese (*kango*). Accordingly, when the Japanese were in contact with English-speakers and the English language, they studied the language and later produced words as they had done it with Chinese characters before. Wasei-eigo words are made from loanwords but these kinds of words are not typical “loanwords” because they were made in Japan.

Examples:

Wasei-eigo word	Meaning	Word structure in English
ofisuredī オフィスレディー	a female office worker in Japan	office + lady
sararīman サラリーマン	white-collar worker in Japan	salary + man
bakkumirā バックミラー	rear-wien mirror	back + mirror
ōtobaiku オートバイ	motorcycle	auto + bike
tēburusupīchi テーブルスピーチ	toast	table + speech
kūrā クーラー	air conditional	“cooler”
shinborumāku シンボルマーク	logo	symbol + mark
ōpunkā オープンカー	convertible	open + car

⁵⁶ 和製英語

Conclusion

In this short research, I have written about a special part of the Japanese vocabulary, namely the gairaigo words. As shown in my examples, it is a significant part of the language as approximately 10% of the vocabulary consists of gairaigo word. In my study, I have presented the source of gairaigo loanwords and the phonetic, morphologic and semantic transformations between original words and gairaigo ones.

The motivations to receive words from other languages resolve discrepancies or mode. In former times, Japanese people had to study the names of objects and ideas, which had been unknown before, and because they did not know the names and they did not have words for them, they tried to use the original words with Japanese pronunciation. Nowadays, it is popular to use words of foreign origin in Japan, and the number of gairaigo words is rising. The Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo in 2004, 2005 and 2007 conducted researches on the usage of gairaigo words in Japan.

The organization made some proposals to change certain words of foreign origin to Japanese ones because Japanese already has a word for these phenomena and, thus, a gairaigo word is not necessary and words of foreign origin are difficult to understand, especially for older people.⁵⁷ Also, because of the transformations of gairaigo words, Japanese pronounce these words as if they were speaking Japanese, even when they study foreign languages.

⁵⁷ Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo, *Gairaigo iikae teian 1-4* (Tokyo: Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo Gairaigo linkai, 2006).

Bibliography

- Batchelor, John (1905) *An Ainu-English-Japanese Dictionary – Including a Grammar of the Ainu Language*, (2nd ed.). Tokyo: Methodist Pub. House.
- Brown, Delmer M., ed. (1993) *The Cambridge History of Japan*. Cambridge University Press.
- Chen Sheng Bao (2005) *Chūgoku to nihon – kotoba, bungaku, bunka*. Chiba: Reitaku Daigaku Shuppankai.
- Daulton, Frank E. *Japan's Built-in Lexicon of English-based Loanwords* (Multilingual Matters, 2007).
- Doi, Tadao (1980) *Hōyaku Nippo Jisho*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Grimes, Barbara F. (Ed.) (2000) *Ethnologue: Languages of the World*. (14th ed.). Dallas, TX: SIL International.
- Horii, Reichi (2006a) *Kyotofu kotoba jiten*. Tokyo: Ōfū.
- Horii, Reichi (2006b) *Kyōtogo wo manabu hito no tame ni*. Kyōto: Sekai Shisōsha.
- Irwin, Mark (2011) *Loanwords in Japanese*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Kindaiichi, Haruhiko (1978) *The Japanese Language*. Tokyo: Charles E. Tuttle Publishing Co, Company, Inc. 30.
- Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo, Gairaigo iikae teian 1-4 (Tokyo: Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo Gairaigo Iinkai).
- Loveday, Leo J. (1998) *Language Contact in Japan: A Sociolinguistic History*. Linguistic Society of America.
- Marchand, Hans (1969) *The Categories and Types of Present-Day English Word-formation*. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Miyake, Marc Hideo (2003) *Old Japanese: A Phonetic Reconstruction*. New York, London: RoutledgeCurzon.
- Nakamura, Hiroshi (1998) *Engei shokubutsu no yūrai*. Tokyo: Tokyo Shoseki.
- Nakamura, Momoko (2012) *Onnakotoba to nihongo*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Nobi, Jin (2008) *Tsukatte mitai bushi no nihongo*. Tokyo: Bungeishunjū.

- Sato, Nobuo (1995) *The Magical Power of Suru – Japanese Verb Made Easy*. Clarendon: Tuttle Publishing
- Shibatani, Masayoshi (1990) *The Languages of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shinmura, Izuru (Ed.) (2008) *Kōjien*. (6th ed.) Tokyo: Iwanami.
- Shizuki, Tadao (1798) *Rekishō Shinsho*. (script):
http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ni05/ni05_02384/
- Tsukishima, Hiroshi (1998) *Kokugogaku*. Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppan.
- Udagawa, Yōan (1840) *Seimi kaisō*. (script):
http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_b0031/bunko08_b0031.html
- Weeratunge, S. “A Note on some Sanskrit Words in the Japanese Language.” *Vidyodaya Journal of Social Science* 1/1 (1987): 75-82.
- Weiner, M. (1997) *Japan’s Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London: Routledge.
- Yawata, Kazuo (2008) *Bushigo de gozaru*. Tokyo: Besuto Serāzu.

Nagy Katalin

A MÁSIKRÓL VALÓ TUDÁS MULTIKULTURÁLIS, TÖBBNYELVŰ KÖZEGBEN

Tanulmányomban a jelenkori globalizációs folyamatokat társas-nyelvi aspektusból közelítem meg. A földrajzi távolságok jelentőségének csökkenése és az internet térhódítása miatt szocializációs közegünk egyre heterogénebben és gyorsabban változik. A vonatkozó nyelvészeti szakirodalom alapján áttekin-tem, hogy multikulturális, többnyelvű környezetben való szocializáció kedvez-e olyan kognitív képességek kialakulásának, melyek pozitívan befolyásolhatják az elméletória fejlődését.

Dolgozatomban először áttekin-tem a pszicholingvisztikai kísérleteknek a többnyelvűsége és kognitív képességek fejlettségének összefüggésére vonatkozó eredményeit. Ezek kritikai elemzése után ismertetem azokat a meg-szorítá-sokat, melyek mellett a többnyelvűség kognitív fejlettségre való pozitív hatását elképzelhetőnek vélem. A dolgozat további részében társas-evolucionista pszi-chológiai és filozófiai elméletektől inspirálva bemutatom azt az elképzelésem-et, hogy a többnyelvűség és elméletória koevolúciója hogyan illeszkedik a kulturális evolúció folyamatába, vagyis hogyan segíti a XXI. századi globalizációhoz való sikeres alkalmazkodást.

Katalin Nagy

BELIEF ABOUT THE OTHERS IN MULTICULTURAL AND MULTILINGUAL COMMUNITY

The main features of globalization in the 21th century are: 1) the decreasing significance of geographical distance, and 2) the increasing importance of the internet. As a result of these processes, our social environment changes rapidly and in more unpredictable way than in the recent past.

This study aims to explore possible positive effects of current globalization on the development of the theory of mind. According to the linguistic literature of bilingualism the multilingual environment has a significant effect on the socio-cognitive development.

In the first part of the study, I review some findings of psycholinguistic experiments on the relation between multilingualism and cognitive development. Then I give a critical analysis of these experiments and I highlight some of their limitations.

In the second part of my study, inspired by evolutionary and philosophical theories, I present my assumptions about the positive effects of multilingualism on the development of the theory of mind. Finally I look at how these ideas relate to the theory of cultural evolution and how this process could facilitate the adaptation to the 21th century's globalization.

Nagy Katalin

A MÁSIKRÓL VALÓ TUDÁS MULTIKULTURÁLIS, TÖBBNYELVŰ KÖZEGBEN

Bevezetés

Jelen tanulmány a XXI. századi globalizációt társas-nyelvi aspektusból közelíti meg, s ezen belül a multikulturális, többnyelvű környezet elméletére gyakorolt hatását vizsgálja.

A globalizáció az emberi civilizáció mindenkori velejárója, ám korszakonként eltérések mutatkoznak abban, hogy e jelenség milyen hatást gyakorol a társas-nyelvi viselkedésre. A folyamat egyik jellegzetessége a földrajzi távolságok jelentőségének megváltozása. Egyik oldalról ez a szabadabb, nagyobb tömegek számára megvalósítható munkaerő-áramlással járó migrációban, másfelől pedig az internet térhódításában nyilvánul meg. Tanulmányomban azt a feltételezést járom körbe, mely szerint az egyre heterogénebb, sűrűbben és gyorsabban változó társas közeg feldolgozása egyes mentális képességek, köztük az elmélet fejlődésére is hatást gyakorol. Dolgozatomban ezt a többnyelvűségen keresztül mutatom be, mely a migrációs élőhelyek, multikulturális csomópontok¹ egyik legtipikusabb jelensége.

A vonatkozó nyelvészeti szakirodalom alapján megvizsgálom, hogy a multikulturális, többnyelvű környezetben való szocializáció kedvez-e olyan kognitív képességek kialakulásának, melyek az egynyelvű, egykultúrájú életformához viszonyítva előnyösebbnek mutatkoznak az elmélet fejlődésének szempontjából. Hipotézisem szerint mások perspektívájának tapasztalata, a sajáttól való megkülönböztetésének, tudomásulvételének szükségessége magasabb szintű intencionalitást és elméleti igényt egy homogénebb közegben való szocializációhoz képest.

¹ Szóhasználatomban e fogalom a valós és virtuális közeget egyaránt lefedi.

Természetesen a globalizációt és a többnyelvűséget is az emberi kultúra mindenkori velejárójának tekintem, a dolgozatban azonban azokra a lehetőségekre fókuszálok, amiket a jelenkori folyamatok tipikus jellemzőinek vélek. Ezek pedig a technikai újdonságok, és részben ehhez kapcsolódóan a lakóhely-változtatás minden eddigieknél gyorsabb és egyszerűbb módja.

I. A globalizáció mint kulturális evolúciós folyamat társas-kognitív nyelvészeti² értelmezése

Legáltalánosabb definíciója³ szerint a globalizáció integrációs folyamat, mely a gazdasági mellett természetesen a társas, kulturális és szociális viszonyokra is kiterjed, habár a fogalom a médiában többnyire gazdasági és politikai kontextusban, gyakran negatív jövőképet előrevetítve jelenik meg. Viszonylag ritka az olyan megközelítés, amely a mindennapi élethelyzetekben megnyilvánuló globalizáció kulturális-társadalmi lehetőségeivel foglalkozik. Már évtizedek óta a legtöbb háztartásban megtalálható televízió is olyan tapasztalatokat tesz lehetővé, mint a rituálékban, például a sporteseményeken szurkolóként való globális részvétel,⁴ az internet pedig a virtuális kooperáció lehetőségét nyújtja, például a különféle stratégiai játékokban való részvétel által. A virtuális közegben való kommunikáció a korábbi szituációkhoz képest másképp, másféle mértékben veheti igénybe kognitív képességeinket.

A jelenkori globalizációs folyamatnak a legmarkánsabb jellemzője a területium hagyományos szerepének elvesztése. Ez a társadalmi viszonyok élenkülése, az egymástól távol eső események közötti kölcsönhatások felerősödése⁵ és a területi alapú szerveződések átalakulása, transzkontinentális és inter-regionális hálózatok és áramlások által⁶ valósul meg.

² A társas-kognitív nyelvészetben a nyelv alapvető tulajdonsága a változás és változatosság, mely a társas közeg és agyi-elmebeli kontextus függvényében egy heterogén, dinamikus rendszerként realizálódik. Fehér Krisztina, „A nyelv modularizáló hálogrammatikája és az alkalmazott nyelvtudomány,” *Modern Nyelvoktatás* 17/2–3 (2011): 87–100.

³ Győri Gábor és Dessewffy Tibor, *Hétköznapi globalizáció* (Budapest: Demos Magyarország Kiadó, 2007), 7.

⁴ Michael Real, *Super Media: A Cultural Studies Approach* (Newbury Park, California: Sage Publishers, 1989).

⁵ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990), 64.

⁶ Smith, Mark K. „Globalization and the Incorporation of Education”, *The Encyclopedia of Informal Education* 2002, letöltés: 2013. május 1. <http://infed.org/mobi/globalization-and-the-incorporation-of-education.html>.

A globalizáció témájú, jórészt szociolingvisztikai szakirodalom áttekintése során azt találjuk, hogy azok egyrészt a multikulturalizmus nyelvpolitikai vonatkozásait, a kisebbségek nyelvhasználatának kérdését helyezik a közép-pontba,⁷ másfelől pedig az idegen nyelv tanulásának fontosságát emelik ki,⁸ s ezt többnyire oktatáspolitikai aspektusból teszik. A társas-kognitív nyelvészlelet viszont azt is megköveteli, hogy a XXI. századi globális folyamatok realizációjában létrejövő társas-nyelvi kontextusok kognitív következményeiről s azok kulturális adaptációjának lehetőségéről is számot adhassunk.

Jelen tanulmányban a szűkebb társas közeg vizsgálatán keresztül közelítem meg a kérdést. Érdeklődésem középpontjában azoknak a mikroközösségeknek a nyelvi-kognitív folyamatai állnak, melyek a jelen globális változások hatására, a szellemi és fizikai mobilitással korrelálva alakultak ki, tehát korszakspecifikus jellegzetességeket mutatnak. Szerencsére a kognitív nyelvészet többnyelvűség-vizsgálataiban tipikusan ilyen mikroközösségeknek, vagyis migráns családoknak a gyermekei vesznek részt, így jelentős mennyiségű szakirodalom áll rendelkezésre.

Írásomban a szocio- és pszicholingvisztikai megközelítések evolúciós, társas-kognitív integrálására teszek kísérletet. Először áttekintem a pszicholingvisztikai kísérleteknek a többnyelvűség és kognitív képességek fejlettségének összefüggésére vonatkozó eredményeit, majd ezek kritikai elemzése után ismertetem azokat a megkorlátozásokat, melyek mellett a többnyelvűség kognitív fejlettségre való pozitív hatását elképzelhetőnek vélem. Végül a társas-evolucionista pszichológiai és filozófiai elméletektől inspirálva⁹ bemutatom azt az elképzelésemet, hogy a többnyelvűség és elméleti koevolúciója hogyan illeszkedik a kulturális evolúció folyamatába, vagyis hogyan segíti a XXI. századi globalizációhoz való sikeres alkalmazkodást.

A globalizáció integrációként való definiálása lehetővé teszi, hogy azt kulturális és biológiai evolúciót jellemző tulajdonságaként fogjuk fel. A kulturális evolúció az ipari forradalom óta jelentős mértékben felgyorsult, köszönhetően

⁷ Sándor Klára, „Globalizáció, regionalitás és nyelv” (előadás Az internet ismeretfilozófiája és gyakorlata című konferencián, Kecskemét, 2001, október 27). és Salikoko S. Mufwene „Colonisation, Globalisation and the Future of Languages in the Twenty-first Century”, *International Journal on Multicultural Societies* 4/2 (2002): 1–42., letöltés: 2013. május 1. <http://humanities.uchicago.edu/faculty/mufwene/vl4n2COLONIZATION-GLOBALIZATION.pdf>

⁸ Sue Wright, *Language Policy and Language Planning: From Nationalism to Globalisation* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003).

⁹ Tomasello, *Gondolkodás és kultúra* (Budapest: Osiris Kiadó, 2002), illetve Nánay Bence, *Elme és evolúció* (Budapest: Kávéház Kiadó, 2000).

a technikai újításoknak¹⁰ és a kulturális evolúció kumulatív jellegének, mely a tudásfelhalmozáson és a szociális tanulás képességén alapszik.¹¹ A hálózatosodás mértékének és strukturáltságának minőségi változásaihoz való alkalmazkodás magasabb szintű kognitív képességeket igényel, ami a rendelkezésre álló információk mennyiségének növekedéséből és elrendeződéséből adódik: az információfeldolgozás a korábbiaknál összetettebb folyamattá vált. A tanulmányban az a hipotézisem, hogy a többnyelvűség ilyen, evolúciós szempontból előnyös kognitív képességek kialakulásával korrelál, melyek támogató közegben kulturálisan adaptáltak.

II. A többnyelvűség és a kognitív képességek korrelációja

A pszicholingvisztikai kutatások egy jelentős része vizsgálja a gyermekkor szimultán többnyelvűséget és annak kognitív fejlődésre gyakorolt hatását.¹² A közel százéves múlttal rendelkező kutatási terület eredményei korántsem ellentmondásmentesek. Egészen sokáig uralkodott az a nézőpont, mely kifejezetten károsnak ítélte a két nyelv egyszerre történő elsajátítását a mentális fejlődés szempontjából.¹³ Az elmúlt tíz év vonatkozó kutatásainak eredményei¹⁴ viszont egybehangzóak abban a tekintetben, hogy a több nyelv szimultán elsajátítása pozitív hatással van a metanyelvi tudatosságra és számos absztrakt gondolkodásért felelős kognitív képesség, például a perspektívaváltás, a figyelem és a gátlás fejlődésére.¹⁵ Az eltérő eredményeket több tényező is magyarázza.

¹⁰ Győri és Dessewffy, *Hétköznapi globalizáció*, 7.

¹¹ Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*.

¹² Például: Navracscs Judit, *A kétnyelvű gyermek* (Budapest: Corvina Kiadó, 2000) és Kovács Ágnes Melinda, „Cognitive gains in 7-months-old bilingual infants.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (2009): 6556–6560., letöltés: 2013. október 6., <http://www.pnas.org/content/106/16/6556.full.pdf+html?sid=08fa1258-40fd-47bf-9573-710e2a88954>

¹³ Például: Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981), Saer, D. J. „The Effects of Bilingualism on Intelligence,” *British Journal of Psychology* 14 (1923): 25–38 és Darcy, N. T. „Bilingualism and the Measurement of Intelligence: A Review of a Decade of Research,” *Journal of Genetic Psychology* 103 (1963): 259–82.

¹⁴ Erről lásd: Pléh Csaba, „A többnyelvűség pszicholingvisztikai kérdései.” Előadás *Az anyanyelv a tudományban* címmel a Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozaton. Debreceni Akadémiai Bizottság (DAB), 2009. november 5., letöltés: 2013. október 6., <http://debszem.unideb.hu/pdf/dsz2010-3/Pléh%20Csaba.pdf>, illetve Navracscs, *A kétnyelvű gyermek*.

¹⁵ Ezekről alapos áttekintést ad Ellen Bialystok, „Consequences of Bilingualism on Cognitive Development” 2012, letöltés: 2013. május 1. <http://scottbarrykaufman.com/wp-content/uploads/2012/10/Bialystok-in-press.pdf>, illetve Jean-Marc Dewaele és Li Wei, „Multilingualism, Empathy and Multicompetence,” *International Journal of Multilingualism* (2012): 1–12., letöltés

Az egyik a vizsgálati módszerek és az alkalmazott tesztek különbözősége. A korai intelligenciatesztekhez képest a kognitív képességekről szerzett jelenlegi tudásunk alapján ma már kidolgozottabb és pontosabb módszerek állnak rendelkezésre, melyek már sokkal részletesebben és megbízhatóbban képesek számot adni a mentális képességekről. Az általános intelligenciaszint felmérése helyett tehát újabban a részképességek, bizonyos kognitív tartományok tesztelését preferálják.¹⁶ Az eredmények érvényessége azonban ma is nagyban múlik a vizsgálatok körülmekintő megtervezésén. A különbségek másik magyarázata a tesztekben részt vevő gyerekek szociális státusza. A többnyelvűség kognitív képességekre való negatív hatásait felmutató vizsgálatok kritikájában Bialystok amellett érvel, hogy az eredmények nem a több nyelv párhuzamos elsajátításának káros hatásaival, hanem a vizsgálatban részt vevő gyermekek családi körülményeivel magyarázhatók. A tesztekben bevándorló családok gyermekei vettek részt, akkoriban azonban a migráns családok tipikusan alacsony társadalmi státussal rendelkeztek.¹⁷

A korai többnyelvűség elmúlt két évtizedének pszicholingvisztikai vizsgálati, rációlvá a korábbiakra, egybehangozóan azt az eredményt mutatják, hogy a korai kétnyelvűek több téren is felülmúlják egynyelvű társaikat.¹⁸ Az absztrakt és szimbolikus reprezentációban, a munkamemóriában és a figyelem kontrollálása terén is jobban teljesítenek, egy tanulmány pedig arról számol be, hogy a háromnyelvűek még őket is felülmúlják.¹⁹ Az eredmények azonban csak bizonyos körülmények között mutatkoztak jobbnak. A figyelem kontrollálása például a gyakori kódváltásnak köszönhetően lesz hatékonyabb, ami feltételezi mindkét nyelv aktív, szimultán használatát.²⁰

2013. május 1., doi: 10.1080/14790718.2012.714380.

¹⁶ Bialystok, „Consequences of Bilingualism,” 2.

¹⁷ Vö. Saer, „The Effect of Bilingualism” és Darcy, „Bilingualism and the Measurement”.

¹⁸ Lásd Olusola O. Adesope, Tracy Lavin, Terry Thompson és Charles Ungerleider, „A Systematic Review and Meta-Analysis of the Cognitive Correlates of Bilingualism,” *Review of Educational Research* 80/2 (2010): 207–245., letöltés: 2013. május 1., doi: 10.3102/0034654310368803, illetve Marian és Shook, „The Cognitive Benefits”.

¹⁹ Greg J. Poarch, Johan G. van Hell, E. van Heeswijk, L. Mannie, és Judit F. Kroll, „Accessing Second Language Word Meaning in Beginning Learners: Lexical or Conceptual Mediation?” (Poszter a Max Planck Institute „Frontiers in linguistics, acquisition and multilingualism studies: Dynamic paradigms” című workshopján, Kerkrade, the Netherlands, 2011. május).

²⁰ Goral, Mira, „Bilingualism, language and aging” in: *Memory, Language, and Bilingualism. Theoretical and Applied Approaches*, ed. Altarriba, Jeanette and Isurin, Ludmilla (Cambridge, Cambridge University Press 2013), 188–210.

Az életkor, kognitív képességek és kétnyelvűség vonatkozásában végzett kísérleti eredmények szintén arra utalnak, hogy csupán az egész életen át tartó, kiegyensúlyozott nyelvhasználat képes késleltetni a munkamemória, feladat-végrehajtási sebesség, a gátlás és a figyelem romlását.²¹

Bialystok és munkatársai migráns kétnyelvűekkel végeztek vizsgálatot²² abból a célból, hogy felmérjék, a kétnyelvűség csökkenti-e a kognitív képességek időskori romlásának mértékét. A részt vevő azonos korcsoportba tartozó egy- és kétnyelvűek hasonló szinten teljesítették a memória, intelligencia és szókincs feladatokat, a végrehajtás sebességét mérő Stroop-teszt során viszont eltérő eredményeket produkáltak. Ebben egy számítógép képernyőjének jobb és bal oldalán időről-időre piros és kék négyzetek tűntek fel, a résztvevőknek pedig a megfelelő oldalon lévő Shift billentyűk lenyomásával kellett jelezniük a négyzetek észlelését. Az idős csoportba tartozó kétnyelvűek gyorsabban reagáltak a négyzetek feltűnésére. Hernandez²³ szintén hasonló eredményekre jutott: spanyol egynyelvű, és katalán-spanyol kétnyelvű személyekkel végzett Stroop-teszt során az idősebb csoportba tartozó kétnyelvűek gyorsabban teljesítettek. A szerzők az eredmények miatt amellet érvelnek, hogy a kétnyelvűség késlelteti a végrehajtási sebesség idővel történő romlását, vagyis előnyös szellemi képességeink hosszú távú megőrzése szempontjából.

Kousaie és Phillips²⁴ viszont az előző két tanulmánytól eltérően nem migráns kétnyelvűekkel végzett kísérletet. Az egy- és kétnyelvű csoport teljesítménye között nem mutatkozott szignifikáns különbség, ami arra utal, hogy a kétnyelvűség csak akkor késlelteti a kognitív képességek romlását, ha többféle kulturális közeg tapasztalatával jár együtt.

Ez a feltételezés összhangban van az agyi képalkotó eljárásokkal végzett vizsgálatokkal,²⁵ melyek kimutatták, hogy a szimultán kétnyelvűek

²¹ Ezeket életkor-függő kognitív képességekként tartják számon. Lásd: Gaál Zsófia Anna, „Kognitív folyamatok életkorfüggő pszichofiziológiai változásai” (Doktori disszertáció, ELTE, 2009): 1–12.

²² Bialystok, Ellen, Craik, F. I. M., Klein, R., és Viswanathan, M., „Bilingualism, Aging and Cognitive Control: Evidence from the Simon Task.” *Psychology and Aging* 19/2 (2004), 290–303.

²³ Hernandez, M., Costa, A., Sebastián-Gallés, N., Juncadella, M., és Rene, R., „The Impact of Bilingualism on the Executive Control and Orienting Networks of Attention.” *Bilingualism: Language and Cognition* 13 (2010), 315–325.

²⁴ Kousaie, S. – Phillips, N. A., „Aging and Bilingualism: Absence of a 'Bilingual Advantage' in Stroop Interference in a Non-immigrant Sample.” *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 65/2 (2012), 356–369.

²⁵ Lásd: Gold, Brian T., Kim, Chobok, Johnson, Nathan F., Kryschio, Richardson J. és Smith, Charles D., „Lifelong Bilingualism Maintains Neural Efficiency for Cognitive Control in Aging,”

neuronhálózata csak abban az esetben mutatkozik strukturáltabbnak és rendelkezik kiterjedtebb kapcsolathálózattal az egy nyelvűekéhez képest, amennyiben a beszélők a nyelveket gyermekkoruktól fogva, hosszú távon, aktívan használják. A kutatók szerint ez rugalmasabb és összetettebb gondolkodást tesz lehetővé, ezen túl az agy nagyobb területe van folyamatosan „tornáztatva”, aminek egyik következménye a szellemi frissesség hosszú távú megőrzése.²⁶ Ha elfogadjuk, hogy ez legkiegyensúlyozottabban egyes kulturális közegben valósulhat meg, akkor az eredmények Kousaie és Phillips álláspontját támogatják, azaz, több nyelv ismerete önmagában nincs kimutatható hatással a kognitív képességeinkre.

A kutatók az esetlegesen a kétnyelvűségnek tulajdonítható előnyök mellett hátrányokat is találtak. A vizsgálatok szerint a feladatok végrehajtásának sebességében a kétnyelvű gyerekek alulteljesítik egy nyelvű társaikat. Ezt az erőteljesebb önkontroll működésével magyarázzák,²⁷ ami a gyakori kódváltás következményeképpen fejlődik ki.

A kétnyelvű gyerekeknél gyakoribb a „nyelvemen van” jelenség is, amit Emmorey kettős modalitású kétnyelvűeken²⁸ végzett vizsgálatok alapján a használati gyakorisággal indokol. Az aktív kétnyelvűeknél egy-egy szó ki-mondására a nagyobb szókészlet miatt arányosan ritkábban kerül sor, ezért azt nehezebb előhívni. Emmorey elmélete egyúttal bizonyítékként szolgálhat a nyelv hálózatjellegére, melyben az egyes csúcspontok, ebben az esetben a szavak közti kapcsolatok a használati gyakoriság függvényében erősödnek

The Journal of Neuroscience 33/2 (2013): 387–96., letöltés: 2013. május 1., doi: 10.1523/JNEUROSCI.3837-12.2013., Petitto, Laura-Ann, Malkovski, Marissa és Jasinska, Kaja K. „How the Bilingual Reading Experience Can Change a Developing Brain. New Insights from fNIRS.” Poszter. Letöltés: 2013. október 7., http://gallaudet.petitto.net/img_upload/posters-for-media/Malkowski%20and%20Petitto%20-%20Bilingual%20Reading%20Experience%20Can%20Change%20a%20Developing%20Brain%20-%20New%20Insights%20from%20fNIRS%20imaging.pdf, 2013. október 7. és Petitto, Laura-Ann, Baker, Stephanie A. és Kovelman, Ioulia. „Bilingual and Monolingual Brain Compared: A Functional Magnetic Resonance Imaging Investigation of Syntactic Processing and Possible „Neural Signature” of Bilingualism.” *Journal of Cognitive Neuroscience* 20 (2008): 153–169. Letöltés: 2013. Október 7., doi: 10.1162/jocn.2008.20011.

²⁶ Bialystok és mtsai., „Bilingualism, Aging and Cognitive Control”.

²⁷ Bialystok, Ellen, „Metalinguistic Aspects of Bilingual Processing.” *Annual review of Applied Linguistics* 21 (2001), 169–181.

²⁸ A kettős modalitású kétnyelvűek egy jelnyelvet és egy hangzó nyelvet használnak. Lásd: Rác Szilárd, „A kettős modalitású kétnyelvűség. Kontaktusjelenségek szociolingvisztikai vizsgálata siketeknél.” III. Alkalmazott nyelvészeti konferenciakötet, (Budapest: MTA, 2009. február 9.), 141–52.

meg.²⁹

Hogy a vizsgálatok alapján a kutatók gyakran különböző következtetésekre jutnak, az sokszor, ahogyan a felhozott példák esetében is, a vizsgálatok megtervezéséből és kiértékeléséből adódik. Egyes szempontok figyelembevétele vagy mellőzése megváltoztathatja a tanulmányokból levonható következtetést. Mivel nem kap kellő hangsúlyt az elméleti folyamatok társas meghatározottsága, az eredményeket gyakran úgy értelmezik, hogy a többnyelvűek kognitív képességeiben tapasztalható fejlettség pusztán a különböző nyelvi rendszerek elsajátításának és azok mentális reprezentációjának eredménye.³⁰ Bialystok többnyelvűség káros hatásait hirdető tanulmányokkal szemben megfogalmazott kritikájában központi érvként szerepel a gyermekek szociális státuszának befolyásoló hatása. Ennek ellenére saját vizsgálatában mindössze a gyermekek korát említi meg releváns tényezőként, s a migrációs körülménytől eltekint.

Természetesen jelentős eredmények is születtek: az elmúlt két évtized pszicholingvisztikai kutatásai alapján világossá vált, hogy a nyelv és más mentális képességek közös kognitív folyamatok révén működnek, a tanulmányok többsége pedig a többnyelvűség és kognitív képességek kapcsolatának elválaszthatatlanságát hirdeti.³¹

A többnyelvűség pszicholingvisztikai szakirodalma nem bővelkedik a társas környezet mentális képességekre gyakorolt hatásáról írott tanulmányokban. A szociális kogníció³² legtöbbet vizsgált területe az elmélet, vagyis az a képesség, hogy másoknak szándékokat, vágyakat és vélekedéseket tulajdonítunk. Széles körben elfogadott az a nézet, mely szerint a nyelv meghatározó szerepet tölt be az elmélet evolúciójában.³⁴ A kutatók ezt verbális- és preverbális

²⁹ A nyelv hálózatkoncepciójáról lásd Fehér, „A nyelv modularizáló hálógrammatikája,” 91. és „Útban egy más nyelvészett felé,” 103–6.

³⁰ Pl. Bialystok, „Consequences of Bilingualism,” 7., illetve Bialystok és mtsai., „Bilingualism, Aging,” 20–22.

³¹ Bialystok, „Consequences of Bilingualism,” 7.

³² „A szociális kogníció olyan genetikailag meghatározott struktúrákon alapul, amelyek folyamatos interakcióban fejlődnek ki a környezettel és kultúrával.” Lásd: Miklósi Ádám, „Szociális kogníció: neurális alapok, plaszticitás és evolúció” *Magyar Tudomány* 1 (2005): 52., letöltés: 2013. október 11., <http://www.matud.iif.hu/05jan/09.html>

³³ Az elmélet értelmezése a szakirodalomban nem egységes, jelen dolgozatba nem fér bele a különböző megközelítések bemutatása. Erről lásd a következő összefoglalást: Apperly, Ian A. „What is „theory of mind”? Concepts, Cognitive Processes and Individual Differences.” *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 65/5 (2012): 825–839., letöltés: 2013. október 11. doi: 10.1080/17470218.2012.676055

³⁴ Miklósi, „Szociális kogníció: neurális alapok, plaszticitás és evolúció” 52.

korban lévő gyermekekkel felvett kísérletek segítségével próbálják meghatározni. A preverbalis kísérletek során a legnépszerűbb eljárás a csecsemők szemmozgásának követése, miközben ők az eléjük helyezett monitor két oldalán megjelenő alakzatok felbukkanására és helyzetváltoztatására reagálnak tekintetükkel. A reakciók minőségéből a gyermek elméletóriájának állapotára, pontosabban az ennek fejlettségét meghatározó kognitív képességek fejlettségére következtetnek. Kovács Ágnes Melinda³⁵ hét hónapos kétnyelvű környezetben élő csecsemőket vizsgálva azt találta, hogy ezek a babák az egynyelvű közegben születettekhez képest a végrehajtó funkciók és kognitív kontroll³⁶ terén is jobban szerepelnek egynyelvű társaiknál. Az eredményt a multikulturális környezet hatásának tulajdonítja: véleménye szerint a gyermekek már ebben a korban elkezdik kiépíteni a különböző nyelvekhez tartozó reprezentációs mintákat. Az ezek közötti váltás szükségessége magyarázhatja, hogy miért reagálnak, illetve írják felül korábbi tapasztalatukat gyorsabban ezek a babák a feladat végrehajtása során.

A már beszélni tudó gyermekek elméletória-fejlettségének megállapításához leggyakrabban a Heinz Wimmer és Joseph Perner által kifejlesztett hamisvélekedés-tesztet,³⁷ illetve annak módosított változatait alkalmazzák. Kovács Ágnes Melinda 3-4 éves román-magyar kétnyelvű, illetve román egynyelvű gyerekekkel végzett kísérletének eredményei azt mutatják, hogy a kétnyelvűek jobban teljesítettek a tesztfeladat során, melynek végrehajtása igényelte az említett képességeket. A kontrollfeladatban viszont, melynek megoldásához ezekre nem volt szükség, a két csoport egyformán teljesített. Ez bizonyítja, hogy a képességek fejlettsége valóban összefüggésben áll a kétnyelvűséggel. A módosított hamisvélekedés-tesztben a gyerekeknek egy magyar-román kétnyelvű és egy román egynyelvű bábút mutattak, akik jégkrémet akarnak vásárolni. Két stand állt a közelükben, egy jégkrémes és egy szendvicses. Mikor a bábuk felbukkantak, a jégkrémest megtestesítő szereplő magyarul elmondta, hogy elfogyott a jégkrém, de a szendvicses pultnál lehet kapni. Ezt a mondatot

³⁵ Kovács Ágnes Melinda, „Cognitive gains in 7-months-old bilingual infants.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (2009): 6556–6560. Letöltés: 2013. október 6., <http://www.pnas.org/content/106/16/6556.full.pdf+html?sid=08fa1258-40fd-47bf-9573-710e2a888954>, doi: 10.1073/pnas.0811323106

³⁶ A két fogalom magába foglalja a gátlás, tervezés, figyelem, illetve a megszokott tapasztalatok újrárásának és a probléma-felismerésnek a képességét is.

³⁷ Wimmer, Heinz és Perner, Joseph, „Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception.” *Cognition* 13/1 (1983): 103–128.

lefordították a román egynyelvű gyerekek számára, majd feltették a következő kérdést: „Hova kellene mennie most az román bábnak?” A kétnyelvű gyerekek 47%-a, az egynyelvűeknek viszont csupán 19%-a jött rá arra, hogy az egynyelvű bábu nem érthette, amit a jégkrémes magyarul mondott. A kutatónő szerint a kétnyelvűek jobb eredményei azzal magyarázhatók, hogy ezek a gyerekek hamarabb megtapasztalják, hogy mások fejében az övéktől eltérő mentális reprezentációk léteznek, s ezt kezelniük is kell. Kétféle reprezentációs rendszert kezdenek kiépíteni, illetve kódváltást alkalmaznak, ennek köszönhetően pedig könnyebben helyezkednek a másik perspektívájába.

Goetz³⁸ korábban a kétnyelvűség elmeteóriára gyakorolt hatását vizsgálva hasonló, eredményekre jutott, de általánosabb tanulságot fogalmaz meg: szerinte a kétnyelvűség magasabb szintű társas nyelvi kompetenciával jár együtt. Tanulmányában felhívja azonban a figyelmet arra is, hogy egy korábbi vizsgálatban Ruffmann és munkatársai³⁹ az egyik és testvérrel rendelkezők összevetésekor megállapították, hogy a testvérpári kapcsolat is fejlettebb elmeteóriával korrelál. Ez arra utal, hogy a társas interakciók változatossága és intenzitása az elmeteória fejlettségi szintjére kétnyelvűség nélkül is jelentős hatást gyakorol.⁴⁰

Úgy tűnik tehát, hogy a többnyelvűség és elmeteória kapcsolatát kutató felmérések⁴¹ és a közelmúltban végzett, már említett neurokognitív vizsgálatok⁴² is azt támasztják alá, hogy a többnyelvűség csak aktív használat mellett korrelál a kognitív képességek fejlődésével, s ez a gyakori és ritka használatok neuronhálózata strukturáltságának különbségeiben is tetten érhető.

Nem találni olyan vizsgálatokat, melyek a multikulturális környezetben élő egynyelvűek kognitív képességeit mérnék fel. Ez érthető is, hiszen aki valóban multikulturális többnyelvű közegben él, akaratlanul megszerez bizonyos mértékű nyelvtudást, tehát az egynyelvűség lehetősége ilyen körülmények között kizárt. Természetesen a multikulturális nagyvárosokban léteznek extrém módon zárt közösségek, de ezek egynyelvű tagjai nem vesznek részt a nyelvi-kulturális integrációban. Egy zárt, egykultúrájú-egynyelvű közegben szocializálódnak, s az ő szempontjukból nincs relevanciája annak, hogy ez a közeg

³⁸ Peggy J. Goetz „The Effects of Bilingualism on Theory of Mind Development.” *Bilingualism: language and cognition* 6/1 (2003): 12., letöltés: 2013. május 1., doi: 10.1017/S1366728903001007.

³⁹ Ruffman, T., Perner, J., Naito, M., Parkin, L. és Clements, W. „Older (but not younger) siblings facilitate false belief understanding.” *Developmental Psychology* 34 (1993): 161–174.

⁴⁰ Peggy J. Goetz „The Effects of Bilingualism on Theory of Mind Development.” *Bilingualism: language and cognition* 6/1 (2003): 12., letöltés: 2013. május 1., doi: 10.1017/S1366728903001007.

⁴¹ Például: Dewaele és Wei, „Multilingualism”.

⁴²–Lásd 226. oldal. 25. lábjegyzet

egy multikulturális környezetbe ágyazva létezik. A multikulturális városokat azonban jellemzőbben olyan közösségek népesítik be, melyek tagjai számára a több nyelven való interakciók a mindennapi élet szerves részét képezik.

Elvétve találkozni olyan tanulmánnyal, mely a többnyelvű bevándorlók nyelvi-kognitív képességeit a multikulturalitás kontextusában értelmezi. Dewaele és Wei közelmúltban végzett felmérése⁴³ ezek közé tartozik. A szerzőpáros többek között azt a hipotézist járja körül, hogy a többnyelvűség együtt jár-e fejlettebb kognitív empátiás készséggel. Itt a Baron-Cohen és Wheelwright kognitívempátia-tesztje⁴⁴ alapján végzett felmérés eredményei közül csak azokat ismertetem, amelyek a jelen tanulmány témája szempontjából relevánsak. A tesztek statisztikai értékelése azt az eredményt hozta, hogy a több nyelv gyakori használata magas szintű kulturális empátiával, nyitott gondolkodással és magas szintű szociális kezdeményezőkészséggel jár együtt. A tesztek másik igen fontos tanulsága, hogy a kognitív empátia, vagyis elméleti fejlettsége szempontjából a használati gyakoriság lényegesebb faktor, mint a használt nyelvi rendszerek magas szintű ismerete. Az eredmények alapján úgy tűnik, hogy a gyermekkori nyelvelsajátítás nem korrelál magas szintű kognitív empátiával, csak ha a gyakori használat a későbbiekben is folyamatosan megvan, amiből a szerzők azt a következtetést vonták le, hogy a gyakori használat lényegesebb faktor az elméleti fejlődése szempontjából.⁴⁵ Velük ellentétben úgy vélem, hogy mivel a korai nyelvelsajátítás és a fennmaradó aktív használat együttesen korrelál a fejlett kognitív képességekkel, jelentősége nem elhanyagolható. Jelen tudásunk szerint az agy rugalmassága, plaszticitása, ebből adódóan a neuronhálózat strukturálódási lehetőségei a kor előrehaladtával csökkennek,⁴⁶ így a több nyelv korai elsajátítása teremti meg a legkedvezőbb körülményeket a későbbi kognitív fejlődés számára.

A pszicholingvisztikai vizsgálatok során született ellentmondásos eredmények a társas-kognitív szemlélet segítségével oldhatók fel. A kognitív képességek fejlődésének, kulturális evolúciójának tanulmányozásához ebben a keretben nem merülhet fel olyan kérdés, hogy azt a multikulturális környezet,

⁴³ Dewaele és Wei, „Multilingualism”.

⁴⁴ A kognitív empátia a másik mentális állapotáról való tudást jelenti, vagyis megegyezik az elméleti fogalmával. Erről és a tesztéről lásd: Simon Baron-Cohen és Daniel Wheelwright, „The Empathy Quotient: an Investigation of Adults with Asperger Syndrome or High Functioning Autism, and Normal Sex Differences,” *Journal of Autism and Developmental Disorders* 34/2 (2004): 163–175.

⁴⁵ Dewaele és Wei, „Multilingualism,” 11.

⁴⁶ Karmiloff-Smith, Oates and Johnson, *Developing Brains*, 1–14.

vagy a többnyelvűség következményének tulajdoníthatjuk-e, hiszen a szociális közeg természeténél fogva nyelvi is, így a kettő, ahogy a gyakorlatban, úgy az elméletben sem függetleníthető egymástól.

III. A kognitív empátia vagy elmeteória evolúciós jelentősége

A szakirodalom alapján tehát a többnyelvűség kognitív előnyeiről csak gyakori nyelvhasználat mellett, ezt támogató társas környezetben beszélhetünk. A korábbiakban arról is esett szó, hogy a XXI. századi globalizáció során, melyet humán kulturális evolúciós folyamatként értelmeznek, olyan közösségek jönnek létre, ahol ez az eddigieknél talán még jellemzőbb módon van jelen. A kulturális evolúciós megközelítések a biológiai evolúció elméletét sikerrel veszik alapul a humán kulturális átadás empirikus vizsgálatainak megszervezésekor. Igaz, a vizsgálatok egyelőre kis számban, de gyakorlati bizonyítékokkal támasztják alá, hogy egy-egy képesség nem csak biológiai úton válhat adaptívá, vagyis az átadási lánc kulturális síkon is működik.⁴⁷

Feltételezem, hogy az aktív többnyelvűséggel járó elmeteória az egyre gyorsabban változó és egyre változatosabb közeghez való alkalmazkodás szempontjából előnyös, és a szociális tanulás révén kulturálisan adaptív. Az idegen nyelv tudásának társas-gazdasági értéke, haszna mindenki számára egyértelmű, és elsajátítása egyre szélesebb körben valósul meg, tudatos döntés (például külföldi tapasztalatszerzés, munkavállalás) vagy véletlen (migráns családba születés) következtében. A többnyelvű, vagyis a többféle társas-nyelvi rendszer integrálására képes elmeteória az idegen nyelv elsajátítása és aktív használata, vagyis kulturális átadás során válik adaptív tulajdonsággá.

A továbbiakban Tomasellónak⁴⁸ és Nánaynak⁴⁹ az elme evolúciójáról alkotott elképzelései alapján megvizsgálom, hogy az elmeteória társas-nyelvi minőségében történő változás, vagyis a többnyelvűség hogyan segítheti a globalizációhoz való alkalmazkodást.

Tomasello szerint az emberek biológiailag öröklött, fajspecifikus tulajdonsága, hogy képesek fajtársaikat intencionális ágensként értelmezni.⁵⁰ Ennek a képességnek az adaptívá válásával magyarázza továbbá azt az evolúciós ugrást, mely ilyen rövid idő alatt fejlett emberi kultúra kialakulását eredményezte.

⁴⁷ Krekó Kata, „A humán kulturális evolúció teoretikus és empirikus modelljei” (PhD értekezés, Pécsi Tudományegyetem, 2012), 58-76.

⁴⁸ Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*, 62-4.

⁴⁹ Nánay, *Elme és evolúció*, 151-192.

⁵⁰ Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*, 62.

Az intencionalitás képessé tesz a másokon keresztül való tanulásra, a közvetett tudásszerzésre, így biztosítja a kulturális evolúció kumulatív jellegét. Tomasello szerint az intencionalitás a viszonyokban való gondolkodás adaptációjára épül,⁵¹ s értelemszerűen olyan fajok esetében adaptív, melyek, akár az ember, csoportokban élnek, hiszen a társak viselkedésének, szándékának előre látása komoly szelektív előnnyel jár a csoport szempontjából. Tomasello elmélete, melyet primátákkal végzett tesztek sokaságára alapoz,⁵² Nánay elképzelését támogatja. Ő az elmeteória, majd ebből a nyelv kialakulását az emberi csoport-szerkezet jellemzőivel és a csoportszelekcióval magyarázza: „az emberi elme megváltozását nem egy önmagában álló folyamatnak, [...] hanem egy szoros csoport keretein belül végbemenő változásnak”,⁵³ vagyis társas-kognitív meghatározottságúnak képzei el.

Ha a fentiek értelmében elfogadjuk, hogy az elmeteória és a nyelv fejlődése epigenetikus szinten összefügg, akkor ennek az ontogenezis során is meg kell mutatkoznia, vagyis a nyelvelsajátításon keresztül vizsgálható. Ehhez két szempont figyelembevétele mindenképpen szükséges: (1) az elmeteória, így a nyelv is az elme társas kapcsolatoktól függő változásának az eredménye; (2) a csoportra ható szelekciós nyomás olyan mentális változásoknak kedvez, melyek lehetővé teszik a másik szándékának minél jobb megértését, hiszen ez támogatja a csoport kohézióját és integritását.⁵⁴ Nánay a percepcióteória és elmeteória kialakulását egy ötlépcsős fejlődésmódelben mutatja be, melyben kulcsfontosságú szerepe van annak, hogy a csoportszintű változások elsődlege-sek az individuálisakhoz képest. Ezt figyelembe véve a globalizációs folyamatok egyéni kognitív képességre mért hatását is a társas közegben végbemenő változásokon keresztül kell megközelíteni.

A legfontosabb ilyen változás a territórium hagyományos szerepének elvesztése, mely az egyre könnyebben és gyorsabban megvalósítható migrációval és az internet megjelenésével egyre nyilvánvalóbbá válik. Az élet minden területére kiterjedő integrációs folyamatok, s a mindezzel járó

⁵¹ Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*, 62. A viszonyokban való gondolkodás kezdetleges szintje a percepcióteória, vagyis mások látható cselekedeteiről való tudás. Ezzel a főemlősök rendelkeznek. Az ember már képes az elmeteória, vagyis a mások mentális állapotainak való megértésére is. Lásd: Nánay, *Elme és evolúció*, 60.

⁵² Például: Schmelz, Martin, Call, Joseph and Tomasello, Michael, „Chimpanzees know that others make inferences.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108 (2010):17284–17289., letöltés: 2013. október 12. [http://www.staff.eva.mpg.de/~tomas/pdf/Schmelz_Call_Tomasello_\(2011\)_Chimpanzees_know_that_others_make_inferences.pdf](http://www.staff.eva.mpg.de/~tomas/pdf/Schmelz_Call_Tomasello_(2011)_Chimpanzees_know_that_others_make_inferences.pdf).

⁵³ Nánay, *Elme és evolúció*, 60.

⁵⁴ Nánay, *Elme és evolúció*, 60.

többsnyelvűség-multikulturalitás a jelenkori globalizáció tipikus velejáróinak tekinthetők. Ezek a folyamatok a XXI. században a technika fejlődésének következtében egyre gyorsulnak, ami erőteljes szelekciós nyomást gyakorol a csoportokra és a benne létező egyénre is. A változások hasonló mentális képességeket igényelnek,⁵⁵ mint amilyeneket a kutatók a többsnyelvűeknél felismertek. Míg azonban a pszicholingvisztikában uralkodó az az értelmezés, hogy különféle nyelvi szerkezetek párhuzamos használatában és elsajátításában látják bizonyos mentális képességek fejlődésének magyarázatát, addig a társas-kognitív megközelítés az elme szociális közegetől való függését vallja.

A globalizáció komplex folyamat, kapcsolatok és viszonyok bonyolult rendszere.⁵⁶ Olyan hálózat, melynek működési törvényszerűségeiből adódik,⁵⁷ hogy minél fejlettebb a viszonyokban való gondolkodás képessége, az a rendszerben lévő kapcsolódási pontnak, vagyis az egyénnek annál előnyösebb pozíció kialakítását teszi lehetővé.⁵⁸ Ha elfogadjuk, hogy az elmében és a társadalomban végbemenő hálózatosodási folyamatok azonos dinamika alapján működnek,⁵⁹ akkor az, hogy a több nyelv korai elsajátítása és folyamatos, aktív használata sűrűbb neuronhálózat kiépülésével korrelál,⁶⁰ a kétnyelvűek esetében a multikulturális, társas környezet elméleti kivételéseként értelmezhető.

Az egyén annál inkább képes alkalmazkodni az őt körülvevő komplex rendszerhez, minél fejlettebb szinten képes annak mentális reprezentációjára. Az aktív többsnyelvűek viszonyokban való gondolkodása és asszociációs készsége is kiemelkedően jó az egynyelvűekhez képest. Feltételezésem szerint azok a többsnyelvűek, akik társas-nyelvi tapasztalatuk miatt strukturáltabb, nagyobb kapcsolatrendszerrel bíró neuronhálózattal rendelkeznek, a környezet egyre komplexebb rendszerének átfogóbb, alkalmasabb leképezésére képesek másokhoz képest. Egy ilyen rendszer többféle, s emellett tágabb perspektívákban való gondolkodást tesz lehetővé, hiszen a hálózat bonyolultságából és nagyságából fakadóan többfajta viszonyrendszer feldolgozására és kialakítására biztosít terepet. Ez mind a csoportkohézió, mind az egyén csoporton belüli pozíciójának szempontjából kedvező.

⁵⁵ Lásd az előző fejezet vonatkozó részeit.

⁵⁶ Győri és Dessewffy, *Hétköznapi globalizáció*, 6–8.

⁵⁷ Barabási, *Behálózva*, 56–67, 77.

⁵⁸ Ehhez Tomasello, *Gondolkodás és kultúra*, 62.

⁵⁹ Barabási, *Behálózva*, 77, 81.

⁶⁰ Gold és mtsi., „Lifelong Bilingualism”.

A multikulturális környezethez való alkalmazkodás szempontjából a többnyelvűség leglényegesebb előnyei a perspektívaváltás és a mások nézőpontjába való belehelyezkedés, vagyis a viszonyokban való gondolkodás. Ha kifinomultabb módon vagyunk képesek belehelyezkedni mások nézőpontjába, mentális állapotuk megértésére, az a csoporton belüli kohéziót erősíti, ami az evolúciós fejlődés tekintetében kulcsfontosságú tényező. Az elméletória és a nyelv eleve kitűnő lehetőséget nyújt erre, és úgy vélem, több nyelv ismerete pedig még strukturáltabbá teszi ezt a képességet. Az ebből származó előnyök nem mérülnek ki a több nyelvi rendszerben való kommunikáció lehetőségében, bár a kulturális tanulás szempontjából ez önmagában is jelentős. A szakirodalom alapján úgy tűnik, a kétnyelvűség képes elősegíteni a mentális képességek fejlődését. A pszicholingvisztika és neurológiai teszteredmények értelmezésénél azonban elengedhetetlen a társas-nyelvi szempont figyelembevétele, vagyis, hogy e pozitív hatás csak korai nyelvelsajátítás esetén, mindkét nyelv hosszú távú, aktív használata mellett mutatható ki.

Irodalom

- Abutalebi, Jubin és mtsai. „Language Control and Lexical Competition in Bilinguals: An Event-related fMRI Study.” *Cerebral Cortex* 18/7 (2008): 1496–1505.
- Adesope, Olusola O. és mtsai. „A Systematic Review and Meta-Analysis of the Cognitive Correlates of Bilingualism.” *Review of Educational Research* 80/2 (2010): 207–45.
- Apperly, Ian A. „What is “theory of mind”? Concepts, cognitive processes and individual differences.” *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 65/5 (2012): 825–839. doi.: 10.1080/17470218.2012.676055.
- Barabási Albert-László, *Behálózva: A hálózatok új tudománya. Hogyan kapcsolódik minden egymáshoz, és mit jelent ez a tudományban, az üzleti és a mindennapi életben.* Budapest: Helikon Kiadó, 2011.
- Baron-Cohen, Simon és Wheelwright, Daniel. „The Empathy Quotient: An Investigation of Adults with Asperger Syndrome or High Functioning Autism, and Normal Sex Differences.” *Journal of Autism and Developmental Disorders* 34/2 (2004): 163–75.
- Bialystok, Ellen. „Metalinguistic Aspects of Bilingual Processing.” *Annual review of Applied Linguistics* 21 (2001), 169–181.

- Bialystok, Ellen és mtsai. „Bilingualism, Aging and Cognitive Control: Evidence from the Simon Task.” *Psychology and Aging* 19/2 (2004): 290–303.
- Bialystok, Ellen, Craik, F. I. M., Klein, R., és Viswanathan, M. ”Bilingualism, Aging and Cognitive Control: Evidence from the Simon Task.” *Psychology and Aging* 19/2 (2004), 290–303.
- Bialystok, Ellen. „Consequences of Bilingualism for Cognitive Development” (York University, 2012). Letöltés: 2013. május 1. <http://scottbarrykaufman.com/wp-content/uploads/2012/10/Bialystok-in-press.pdf>.
- Bialystok, Ellen. „Second-Language Acquisition and Bilingualism at an Early Age and the Impact on Early Cognitive Development.” In: *Encyclopedia on Early Childhood Development*, szerk.: Tremblay, Richard E.; Barr, Ronald G és Peters, Ray DeV, 1–4. (Canada: York University, 2006). Letöltés: 2013. május 1. http://www.child-encyclopedia.com/documents/BialystokANGxp_rev.pdf.
- Bialystok, Ellen; Craik, Fergus I. és Luk, Gigi. „Bilingualism: Consequences for Mind and Brain.” *Trends in Cognitive Sciences* 16/4 (2012): 240–50.
- Darcy, N. T. „Bilingualism and the Measurement of Intelligence: A Review of a Decade of Research.” *Journal of Genetic Psychology* 103 (1963): 259–82.
- Dewaele, Jean-Marc és Wei, Li. „Multilingualism, Empathy and Multicompetence.” *International Journal of Multilingualism* (2012): 1–12.
- Dunbar, Robin. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Emmorey, Karen; Gollan, Tamar H. és Pyers, Jenny E. „Bimodal Bilinguals Reveal the Source of Tip of the Tongue States.” *Cognition* 112/2 (2009): 323–9.
- Fehér Krisztina. „A nyelv modularizáló hálogrammatikája és az alkalmazott nyelvtudomány.” *Modern Nyelvoktatás* 17/2–3 (2011): 87–100.
- Fehér Krisztina. „Útban egy más nyelvészet felé. Elméleti-módszertani problémák a 20. századi magyar nyelvtudományban.” PhD-értekezés, Debreceni Egyetem, 2011.
- Gaál Zsófia Anna. „Kognitív folyamatok életkorfüggő pszichofiziológiai változásai.” (PhD-értekezés, ELTE, 2009).

- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Goetz, Peggy J. „The Effects of Bilingualism on Theory of Mind Development.” *Bilingualism: Language and Cognition* 6/1 (2003): 1–15.
- Gold, Brian T., Kim, Chobok, Johnson, Nathan F., Kryschio, Richardson J. és Smith, Charles D. „Lifelong Bilingualism Maintains Neural Efficiency for Cognitive Control in Aging,” *The Journal of Neuroscience* 33/2 (2013): 387–96. Letöltés: 2013. május 1., doi: 10.1523/JNEUROSCI.3837-12.2013.
- Goral, Mira. „Bilingualism, language and aging” in: *Memory, Language, and Bilingualism. Theoretical and Applied Approaches*, ed. Altarriba, Jeanette and Isurin, Ludmilla (Cambridge, Cambridge University Press 2013): 188–210.
- Goud, S. J. *The mismeasure of man*. New York: Norton., 1981.
- Györi Gábor és Dessewffy Tibor. *Hétköznapi globalizáció*. Budapest: Demos Magyarország Alapítvány, 2007.
- Hernandez, M., Costa, A., Sebastián-Gallés, N., Juncadella, M., és Rene, R. „The Impact of Bilingualism on the Executive Control and Orienting Networks of Attention.” *Bilingualism: Language and Cognition* 13 (2010): 315–325.
- Karmiloff-Smith, Anette; Oates, John és Johnson, Mark H., szerk. *Developing Brains*. Early Childhood in Focus 7., The Open University, 2012.
- Kousaie, S. és Phillips, N. A. „Aging and Bilingualism: Absence of a ‘Bilingual Advantage’ in Stroop Interference in a Non-immigrant Sample.” *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 65/2 (2012): 356–369. Letöltés: 2013. október 12. doi: 10.1080/17470218.2011.604788.
- Kovács Ágnes Melinda. „Cognitive gains in 7-months-old bilingual infants.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (2009): 6556–6560. Letöltés: 2013. október 6. doi: 10.1073/pnas.0811323106
- Kovács Ágnes Melinda. „Early bilingualism enhances mechanisms of false-belief reasoning.” *Developmental Science* 12 (2009): 48–54. Letöltés: 2013. október 6. doi: 10.1111/j.1467-7687.2008.00742.x.
- Krekó Kata. „A humán kulturális evolúció teoretikus és empirikus modelljei.” PhD-értekezés, Pécsi Tudományegyetem, 2012. Letöltés: 2013. május 12. http://pszichologia.pte.hu/files/tiny_mce/2012-Kreko%20Kata-T.pdf.

- Marian, Viorica és Shook, Anthony. „The Cognitive Benefits of Being Bilingual.” *Cerebrum: the Dana forum on Brain Science* 2009. Letöltés: 2013. május 1. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3583091>.
- Miklósi Ádám. „Szociális kogníció: neurális alapok, plaszticitás és evolúció.” *Magyar Tudomány* 1 (2005): 51–61. Letöltés: 2013. október 11. <http://www.matud.iif.hu/05jan/08.html>.
- Mufwene, Salikoko S. „Colonisation, Globalisation and the Future of Languages in the Twenty-first Century.” *International Journal on Multicultural Societies* 4/2 (2002): 1–42.
- Nánay Bence. *Elme és evolúció*. Budapest: Kávéház Kiadó, 2000.
- Navracsecs Judit. *A kétnyelvű gyermek*. Budapest: Corvina Kiadó, 2000.
- Pléh Csaba, „A többnyelvűség pszicholingvisztikai kérdései.” *Előadás Az anyanyelv a tudományban* címmel a Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozaton. Debreceni Akadémiai Bizottság (DAB), 2009. november 5. Letöltés: 2013. október 6. <http://debszem.unideb.hu/pdf/dsz2010-3/Pléh%20Csaba.pdf>.
- Poarch, Greg J. és mtsai. „Accessing Second Language Word Meaning in Beginning Learners: Lexical or Conceptual Mediation?” Poszter a *Frontiers in linguistics, acquisition and multilingualism studies: Dynamic paradigms* című workshopon, Max Planck Institute, Kerkrade, the Netherlands, 2011. május.
- Rácz Szilárd. „A kettős modalitású kétnyelvűség. Kontaktusjelenségek szociolingvisztikai vizsgálata siketeknél.” In *III. Alkalmazott nyelvészeti doktorandusz konferencia. Budapest, 2009.02.06.*, szerk. Váradi Tamás, 141–52. Budapest: MTA, 2009.
- Real, Michael. *Super Media: A Cultural Studies Approach*. Newbury Park, CA: Sage Publishers, 1989.
- Ruffman, T., Perner, J., Naito, M., Parkin, L. és Clements, W. „Older (but not younger) siblings facilitate false belief understanding.” *Developmental Psychology* 34 (1993): 161–174.
- Saer, D. J. „The Effects of Bilingualism on Intelligence.” *British Journal of Psychology* 14 (1923): 25–38.
- Sándor Klára. „Globalizáció, regionalitás és nyelv.” *Előadás Az internet ismeretfőlozfiája és gyakorlata* című konferencián, Kecskemét, 2001, október 27.

- Smith, Mark K. „Globalization and the Incorporation of Education.” *The Encyclopedia of Informal Education* 2002. Letöltés: 2013. május 1. <http://infed.org/mobi/globalization-and-the-incorporation-of-education.html>.
- Schmelz, Martin, Call, Joseph and Tomasello, Michael. „Chimpanzees know that others make inferences.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108 (2010): 17284–17289., Letöltés: 2013. október 12. [http://wwwstaff.eva.mpg.de/~tomas/pdf/Schmelz_Call_Tomasello_\(2011\)_Chimpanzees_know_that_others_make_inferences.pdf](http://wwwstaff.eva.mpg.de/~tomas/pdf/Schmelz_Call_Tomasello_(2011)_Chimpanzees_know_that_others_make_inferences.pdf).
- Tomasello, Michael. *Gondolkodás és kultúra*. Budapest: Osiris Kiadó, 2002.
- Wimmer, Heinz és Perner, Joseph. „Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children’s understanding of deception.” *Cognition* 13/1 (1983): 103–128.
- Wright, Sue. *Language Policy and Language Planning: from Nationalism to Globalisation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Lamár Erzsébet

TALÁLKOZÁS A MÁSIKKAL

Metafizika-kritika és etika Derrida kései írásaiban

Előadásomban Jacques Derrida gondolkodásának azt a jellegzetesen poszt-modern vonását szeretném kiemelni, amely különösen alkalmassá teszi a globalizáció szociális, kommunikációs illetve morális problémáinak felmutatására, a metafizika-kritika és az etika szempontjainak egymásba mosásán keresztül.

Derrida korunkat „nukleáris kornak” nevezi, melyet egy még soha nem látott háború ígérete fenyeget, és amely lényegileg meghatározott e fenyegetettség által. A nukleáris krízist ugyanakkor éppen „példátlan” jellege teszi különösen alkalmassá a dekonstruktív olvasás számára, amennyiben voltaképpen csak szövegszerű realitása van.

Modernizmus- és metafizika-kritikájában Derrida a következőket veti fel: 1. nyugati civilizáció története leírható az „atyai ész” történeteként, 2. az ész ezen története egyben a logosz története is, így a civilizációs folyamat irányát a „fallogocentrizmus” elvei szabják meg: az ész elsőbbsége az érzéssel, az ideálisé a reálissal szemben. Az ’identitás-ipszeitás-hatalom’ derridai fogalomhármasa segítségével próbálom tehát felvázolni azon interpretációs mező körvonalait, melyen belül a globalizálódó világ, társadalom, nyelv és kultúra problémái de-konstruálhatóak lehetnek.

Kulcsszavak:

„el-különböződés”, „fallogocentrizmus”, idegenség, ön-magaság, felelősség, vendégszeretet

Vázlat:

1. Az „el-különböződés” terminus jelentése, funkciói.
2. A „nukleáris krízis” jellegzetességei.
3. Apokaliptika, eszkatológia, apofázis – a lehetetlen tapasztalatáról való beszéd.
4. Intencionalitás és vágy.
5. „Khóra” – a befogadás helye.
6. A tanúság kérdései, a „fallogocentrizmus” kritikája.
7. Befogadás, ön-magaság és Igazságosság – Derrida Lévinas-értelmezése
8. Vendégszeretet, barátság és politika Derridánál.

Erzsébet Lamár

MEETING WITH THE OTHER

Ethics and critique of metaphysics in the late writings of Derrida

In this short lecture I want to underline the very postmodern feature of Derrida's thinking that makes it particularly appropriate for showing off the social, communicational and moral problems of globalization, through the combined strategies of criticising metaphysical tradition and ethics.

Derrida calls our present a „nuclear epoch/era” which is actually threatened by the promise of an unprecedented war and which is essentially defined by being threatened this way. Nevertheless the nuclear crisis itself is especially suitable for deconstructive reading even because of this „un-examined” nature, as it only has textual reality.

In his radical criticism concerning the so-called 'modernism' and the metaphysics itself Derrida raises the following problems:

1. the history of western civilization can be described as the history of „paternal mind”, 2. this history is also the history of *logos*, therefore the direction of civilizational process is dictated by the principles of „fallogocentrism”. This means the priority of mind against sensation, of ideal against real. With the help of the conceptual triplet „identity-ipseity-power” I'd like to sketch the outlines of the interpretational sphere within which the problems of globalizing world, society, language and culture could be de-constructed.

Key-words:

„différance”, „fallogocentrism”, strangeness, selfhood, responsibility, hospitality

Outline:

1. The meanings and uses of the term „différance”.
2. The characteristics of „nuclear crisis”.

3. Apocaliptics, eschatology, apofasis – the speech of the experience of the impossible.
4. Intentionality and desire.
5. „Khora” – the space of reception.
6. The questions of witness, the criticism of „fallogocentrism”.
7. Reception, selfhood and Justice – Derrida’s interpretation of Lévinas.
8. Hospitality, friendship and politics by Derrida.

Conclusion:

Derrida’s main question is that how could the ethics of hospitality become politics. And the answer is: at the time when the third one arrives, when the question burns, it is the very moment of Justice. Intentionality always already speaks the language of ethics, even through opening up and subjecting ourselves to the Other. This makes us self-interrupted, and this interruption opens space for the arrival of the third one, the fulfillment of responsibility, that’s what lets Justice to be law.

Lamár Erzsébet

TALÁLKOZÁS A MÁSIKKAL

Metafizika-kritika és etika Derrida kései írásaiban¹

Derrida a nehezen olvasható illetve értelmezhető gondolkodók közé tartozik, hiszen amellet, hogy „grafomán” szerzőként tartják számon, aki rövidebb előadásai és publikációi mellett évente több önálló kötettel is jelentkezett, tovább nehezíti az olvasást az a tény, hogy maga is elutasította mind a hagyományos, metafizikai nyelvezetet, mind pedig a Könyv lineáris modelljét, melyet a Mű, a Szerző vagy a Logosz elve szervez egységre. Derrida dekonstruktívan írt, szem előtt tartva azon alapvető belátását mely szerint minden új szöveg megelőző szövegeket de-konstruál. Legtöbb írásában más szerzők műveit elemzi, ez azonban teljes mértékben harmonizál a dekonstruktív írásnak és olvasásnak a „szövegesemény” traumatikus, renden-kívüli történésére alapozott felfogásával. Derrida szerint ugyanis nincsen szövegen kívüli, a szöveg történik, így sem az olvasó, sem a szerző helyezkedhet külső, neutrális nézőpontba. A nehezen korszakolható életművön belül óvatos közelítéssel három periódusról szokás beszélni, ezek közül számomra most a kései, életének utolsó két évtizedét felölelő időszak az érdekes. Derrida a ’80-as évek végétől egyre népszerűbb, hatása mind a kulturális, mind pedig a politikai közéletben óriási. Nyíltan kiáll az üldözött és emigrációba kényszerített értelmiségiek mellett, állást foglal a balkáni helyzet és a palesztin konfliktus kapcsán, érdeklődésének homlokterében a Másikkal, az idegennel való találkozás tapasztalata, illetve ezen tapasztalat etikai-politikai relevanciája áll. Jelen tanulmányban annak igazolására törekszem, hogy a dekonstruktív módszer természeténél fogva alkalmas az etikai-politikai dimenzióban történő alkalmazásra, melynek Derrida életének utolsó évtizedét szentelte.

¹ Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Először is arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a dekonstrukció fogalomtárában és sajátos logikájában kiemelkedő szerepet játszó, alapvetően a metafizika-kritika területéről származó *el-különböződés* terminus minden túlzás vagy túlmagyarázás nélkül átvihető az etikai-politikai szférába. A Derridától származó kifejezést, a differenciát a francia 'különbség' (differencia) szó írásképeinek megváltoztatásával nyerjük, a második 'e' helyére 'à'-t írva; a két szó fonetikailag semmiben sem különbözik, ugyanúgy ejtjük őket, azonban írva és olvasva ennek az egyetlen betűnek a megváltoztatása jelentősen módosítja a jelentést. A „differer” francia terminus jelentései közül a 'különbözni' az ismertebb, a másnak lenni, a másként azonosíthatónak lenni értelmében; Derrida szerint a differencia, e-vel írva csak ezt a jelentést képes kifejezni, a differancia, a-val viszont a késleltetés, felfüggesztés, halogatás jelentéstöbbletét is hordozza. Az el-különböződés előbbi, mint a jelenlét és távollét metafizikai különbsége, amennyiben az eleve egy el-különböződés révén lehetséges. A metafizika opozicionális fogalomtárának kritikája mellett az el-különböződés terminusa egy további értelemben is kiemelkedő fontosságú. Derrida szerint a logocentrizmus, a logosz, a szellem elsődlegességét hirdető ideológia összefonódik a prezentizmussal, az értelem tiszta és közvetítetlen jelenlétének elvével, ezt az összekapcsolódást fejezi ki a fonocentrizmus elve, amely a közvetítetlen belső hang írással szembeni elsőbbségét nyilvánítja ki. Ez azonban egyúttal a nem-fonetikus írástípusok, elsősorban a nem-nyugati, nem-európai írások leértékeléséhez, vagyis etnocentrizmushoz vezet. A tiszta eredet feltételezése minden esetben a szembeállítás értelmében vett meg-különböztetést, végső soron kizárást eredményez. A következőkben két olyan kérdést fogok érinteni, amelyben nézetem szerint globalizált világunk legfőbb konfliktusai kulminálnak. Az egyik ilyen probléma a globalizációval párhuzamosan megfigyelhető nuklearizálódás, a másik pedig az idegennel, a tőlünk különbözővel való szembesülés tapasztalata.

Derrida korunkat „nukleáris kornak” nevezi, melyet egy még soha nem látott háború ígérete fenyeget, és amely lényegileg meghatározott e fenyegetettség által. A nukleáris háborúról csak fantazmaként tudunk, struktúrája a gyorsaságé és a gyorsulásé, az atommagok középpont nélküli, mégis hullámokban terjedő szétszóródása ez – határhelyzet, krízis, *epokhé*. A nukleáris krízist ugyanakkor éppen soha-nem-volt, „példátlan” jellege teszi különösen alkalmassá a dekonstruktív olvasás számára, amennyiben voltaképpen csak szövegszerű realitása van. A ma is zajló gyorsasági-gyorsulási verseny olyan nukleáris stratégiákat hív életre a társadalomtudományok területén is, melyek

illeszkednek ehhez a lényege szerint „meseszerűen textuális” helyezethez, melyről jellegénél fogva eleve csak a doxa nyelvén tudunk beszélni. Gyorsasági versenyről van szó, a gyorsaságnak azonban épp az a legfőbb jellemzője, hogy folyamatosan gyorsul, a nukleáris krízisnek nincsen reális, jelenlévő referense vagy számonkérhető igazsága. A technológiák tehát szofisztikálódnak, a háború a retorika terepén zajlik, a nukleáris politika legfőbb stratégiája az elrettentés és vele együtt a meggyőzés. „A nukleáris háború anticipálása – írja Derrida – retorikai kondíciók közé helyezi az emberiséget, sőt sokféle közvetítésen keresztül meghatározza a modern emberiség lényegét.”² A totális destrukció rémképe azonban az objektív emlékezetet, derridai kifejezéssel az „archívumot” is megszűnéssel fenyegeti, és éppen ez a mozzanat közelíti egymáshoz a nukleáris krízist és a dekonstrukciót: előbbi teszi lehetővé azt az abszolút *epochét*, amely utóbbi legfőbb lehetőségfeltételét jelenti. A krízis itt tehát épp hogy nem a történelem vagy a tudás végét jelöli, hanem az abszolút tudás lehetőségét, amennyiben abszolút tudáson egy apokalipszis saját igazságát értjük.

Az írás kvázi-anonim folyamatára hivatkozva a dekonstrukció még önmaga meghatározására sem hajlandó, „elve” épp az elvnlküliség, középpont-nélküliség, definiálhatatlanság. Az integráló gondolkodásmóddal ellentétben tehát nem az azonosság, hanem a differencia gondolására és írására helyezi a hangsúlyt, nem akarja a különbözőket egy dialógus keretein belül egyesíteni, hanem a differenciálódás, az el-különböződés mozgására fekteti a hangsúlyt. A differencia gondolása már Heideggernél központi jelentőségű, azonban Derrida, mint látni fogjuk, az „ontológiai differencián”, és annak rejtett logocentrizmusán túllépve „számol a nemi különbséggel, az igazság, a fogalmak női, feminin természetével és hatásával, éppen ezért nem próbálja megkerülni vagy leleplezni őket, nem kísérletezik a lepel lerántásával az igazság felfedése érdekében, hanem, legalábbis egyelőre, *írással és írásban* tartja őket”.³ Heideggerrel ellentétben, aki a határ radikalitását hangsúlyozza, Derrida a határt a másik felé való nyitottságot jelző „nem-hely”-ként (*non-lieu*) érti, melynek mentén a különbözőség (*différance*) artikulálódik. A strukturalizmus, bár egy elhibázott gondolkodásmód („a jelenlét metafizikája”) hagyományát követi, nem alapjaiban elvetendő, mert magában hordja a meghaladhatóság lehetőségét. A megoldást a de-centralás jelentheti, azaz a struktúra strukturalódási folyamatának felszabadítása a középpont vonzása alól, a struktúra játékának

² Jacques Derrida, „No apocalypse, not now.” in *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant.* ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc, Budapest: Századvég – Gond, 1993, 125.

³ Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata.* Pécs: Jelenkor, 1994, 56.

„megalapozatlanná”, veszélyessé tétele. A középpont abban a pillanatban válik nem-hellyé, amikor többé már nem középpontnak, hanem funkciónak tekintjük, mely esetben középpontja sem lehet. A de-centrálásnak ugyanezt a modelljét alkalmazva a metafizika fogalmaira olyan jelkészletet kapunk, amelynek minden „egyes” jele egyszerre önazonos és differenciálódó, megszüntetve ezzel a jel jelölőre és jelöltre való felosztásának mindennemű jogosultságát. A dekonstrukció tehát nem állhat meg a jel destrukciójánál, a dekonstruktív írás és olvasás a megjelenés-eltűnés kettős mozgása révén a nem-helyen kirajzolódó nyomokat írja és olvassa.⁴

A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről szóló írásának címében és problémafelvetésében is Kantot idézi, aki azt veti a filozófia végét bejelentő emelkedett hangvételű diskurzusok szemére, hogy azok valamilyen hasznat remélnék ettől a bejelentéstől. Derridát pont ez a haszon érdekli, szerinte minden eszkatologikus kinyilatkoztatás mélyén egyfajta titok működik, melyet a bejelentés apokaliptikus mozdulata hivatott leleplezni – a haszon tehát magában a leleplezésben rejlik. Az emelkedett hangnem mindig valamilyen csodát sejtet, a felszín alatt megbúvó titokra utal, stratégiája tehát nem más, mint „kriptopolitika”, a titokkal való visszaélés. Derrida szerint az apokaliptikus hangnemet az eszkatologikus predikció vagy predikáció jellemzi, valamilyen végső határ kimondása, ekkor azonban a hangnem önnön halálát is bejelenti. Az eszkatológia nem pusztán hangnem, hanem maga a hang, amely így mindig az utolsó emberé.⁵

Mindenfajta tapasztalás és diskurzus alapvető jellemzője az apokaliptika, vagy ahogyan Derrida nevezi, „a fő-fő leleplezés”, a vég iránti vágy, amely voltaképpen a befejezettség vágyának, önmagunk iránti vágyódásunknak végső manifesztációja. Az apokalipszis szólít, hív valahova, ami mindenén túl van, valamihez, aminek eljövetele mindig eljövőben van, az apokalipszis katasztrófája éppen a beteljesületlenségben rejlik. Ebben a paradoxonban azonban egy másakra ismerhetünk: az önmaga eltörlésében létrejövő nyom paradoxonára, az el-különbözőződés mozgására, amely Derrida szerint minden szöveg belső mozgását konstruálja – szöveg alatt értve itt a gondolatot, az irodalmi szöveget vagy akár a történelmet. Az írás, a szöveg sem tehet mást, mint hogy a differencia ökonómiájának segítségével halogatja, késlelteti a találkozást az azal az egészen mással, amiről mindig beszélni próbál, épp ezért beszél mindig

⁴ Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor, 1994, 21-27. illetve 237-256.

⁵ Jacques Derrida, „A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről.” in *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc, Budapest: Századvég – Gond 1993, 65-70.

valami másról...⁶ Ha tehát a beszéd már mindig eszkatologikus, akkor az apokalipszis magában a Névben rejlik, a Név maga az apokalipszis. Az „Ez van” mondása, a most mondása mindig az apokalipszis mondása, amelyben már mindig benne voltunk, de mégsem vagyunk benne, most még nem...

A névadás és az identitás problémájához érkeztünk tehát, mely utóbbi, mint látni fogjuk, az etikai dimenzió és a dekonstrukció közti játékmező megnyílásával párhuzamosan egyre inkább az ipszeitás mozzanata felé mozdul el. Derrida azt állítja, hogy az apokaliptika, a „fő-fő leleplezés” azt a minden tapasztalásban és beszélyben rejlő beteljesíthetetlen vágyat leplezi le, amely végső soron nem más, mint a név kimondásának vágya, az önmagunk kimondásának vágya. A *Kivéve a név* c. esszéjében Derrida a negatív teológia nyelvének elemzésén keresztül mutat rá erre a minden kimondásban rejlő lehetetlenségre, konklúziója pedig az, hogy a negatív teológia nyelvét, az apofatikus beszélyt az önazonosság megkérdőjelezése teszi hasonlóvá a dekonstrukció beszédmódjához. Az apofázis a negatív teológia hangja, a negatív hang, amelynek egyedüli bizonyossága az, hogy a végtelenről nem lehet bizonyosságunk. Azonban azzal, hogy a léten túli Istent mondja, a negatív teológia egyúttal a racionális elgondolhatóság határain is túllép, pontosabban afelé törekszik. Derrida szerint az apofázis elsősorban a legkielégíthetlenebb Isten utáni vágyakozás hangja, egy olyan vágyé, amely egyszersmind magában hordja saját felfüggesztését is. A vágy alapvetően alany és tárgy egymáshoz rendelődése, de egy olyan kettős birtokos esetben (genitivus), melynek eredete és célja eldönthetetlen. Ha a vágy hangja magáról erről a vágyról tanúskodik, akkor léteznie kell valakinek, aki ezt a tanúságtételt meghallgatja, tehát léteznie kell egy beszélgetőtársnak még a beszély előtt. Az apofázisban mindig a láthatatlan, de már mindig ott levő Másik iránti vágy nyilvánul meg, az apofatikus írás struktúrájában tehát ismét a nyom működésére figyelhetünk fel, amely az oda-fordulás mozgását követi. A nyom jelenlétében mindig valami távollévőre utal, és épp ebben az oda-forduló, visszahajló utalásban konstituálódik önmagaként. Az apofatikus beszélyben vagy írásban az írássá és a lényeggé válás ugyanaz: születés és változás, élet és halál, identitás és alteritás egyetlen, előzmény nélküli pillanatba sűrűsödése. Derrida épp ebben a momentumban ragadja meg az apofázis és a dekonstrukció közti lényegi hasonlóságot: a kijelentés, vagyis az „ez van” kritikája, pontosabban dekonstrukciója nem más, mondja Derrida,

⁶ Jacques Derrida, „No apocalypse, not now.” in *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc, Budapest: Századvég – Gond, 1993, 138.

mint „a lehetetlen, a leglehetősebb (lehetetlen) lehetőségének tapasztalata”.⁷ Minden írás, minden nyelv a hiperbola mozgását követi, ami pedig magának a transzcendenciának a mozgása, ami a léten vagy létezősége *túlra* visz. A túlsodródás ezen mozgása elválasztja egymástól az egzisztenciát és az ismeretet, hiszen a létre, a lehetőségre való nyitottság mindenfajta bizonyosság elvesztését vonja maga után. A nyitottság, a túlsodródás mindig a beteljesületlenség érzését kelti, a lehetetlen megtételét parancsolja. A lehetetlen helye pedig a nem-hely; a hiperbolikus mozgás diszkreditálja a jelenlétet, a nevet és az identitást. Csak a névről, a névadásban rejlő hatalomérzetről való lemondás révén menthetünk meg mindent és bármit, ami a nevet hordja, vagyis a végtelent. Ez a lemondás a tőlem különböző Másikhoz való oda-fordulásban megnyilvánuló szeretet, amely a küszöbön való megállásra késztet, tiszteletben tartva a Másik hozzáférhetetlenségét.

Hol lehet tehát az a nem-hely, ahol a leglehetősebb lehetetlen eseménye történik? A hely, amelyről Derrida azt mondja, hogy az „minden helye minden helyett, intervallum, tér, térbeliesülés”, amely „odaát van, de minden »itt«-nél inkább »itt«”?⁸ A „khóra” elnevezést Derrida Platón *Timaios* szából kölcsönzi, ahol a kifejezés a létező fajtái (érzékelhető/felfogható) közti ingadozás két fajtája (a sem-sem és az is-is) közötti ingadozást fejezi ki. A „khóra” így tehát egy harmadik fajta a lét két fajtájához képest, ezzel felborítja a polaritás rendjét, miközben ő maga túl van ezen a polaritáson. A lét rendjén kívüli, tehát anakronikus, mi több, ő maga a lét anakroniája, a létben rejlő anakronia. „A khóra”, mint valami adottként vagy kapottként létező nincsen, csak „khóra” van, láthatatlan időzőjelek közé felfüggesztve. „Khóra” mint „nem-hely” és „nem-idő”, maga a meghatározatlanság, amely helyt ad minden meghatározásnak. Ezzel azonban már „khóra” szexuális nemét is elárultuk: ő a par excellence befogadó, az anya. „Khóra” tehát a valaki által elfoglalt vagy lakott helyet jelenti, ő maga ugyanakkor különbözik mindattól, ami benne foglal helyet, a róla szóló beszély így nem másról szól, mint a politika helyéről és a helyek politikájáról. A *Timaios* szban Platón a lét fajtáinak neveit (érzékelhető/felfogható) egyfajta metonímiával átviszi a beszély fajtáira (mítosz/logosz), és az „idegen”-t a vándor szofista alakjában jeleníti meg, szembeállítva őt a filozófusokkal és a politikusokkal, akiknek „van helyük”. Egy másik szinten azonban a *Timaios* az apaság kérdését is érinti, mikor az ideális állam képét a fikció fikciójának

⁷ Jacques Derrida, „Kivéve a név.” in id. *Esszé a névről*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 63.

⁸ Jacques Derrida, „Khóra.” in id. *Esszé a névről*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 76.

segítségével mutatja fel. Míg a költők és a szofisták a mítoszt, vagyis a „törvényes apa nélküli beszélyt” valóságként kezelik, addig a valódi filozófusok a logoszt tanítják, amely rendelkezik „érte és róla felelő apával”. Az apa az igazolható eredet szimbóluma, a Város emlékezetéé a Másik emlékezetével szemben. Derrida szerint az egész európai gondolkodás magán viseli a platonizmusnak ezt a „fallogocentrikus” bélyegét; Platón óta a filozófia nem képes az anyáról beszélni, csak az apáról és a fiúról: semmit nem mond arról a filozófia előtti, vagy még inkább filozófián túli szükségszerűségről, amely pedig befogadja és hordozza a filozófiát. A dekonstrukció tehát az eredet-előttiről szóló beszély kíván lenni, de nem az időbeli előzetesség, hanem inkább a térbeliesülés kontextusában értve ezt az előttiséget. A „khóráról”, a „nem-helyről” szóló beszély nem időben előz meg minden más diskurzust, hanem helyt ad nekik azáltal, hogy ő maga sosincs jelen.⁹

Álljunk meg egy pillanatra az anya és az apa kérdésénél, kettejük viszonyának kérdésénél. Modernizmus- és metafizika-kritikájában Derrida a következőket veti fel:

1. a nyugati civilizáció története leírható az „atyai ész” történeteként, 2. az ész ezen története egyben a logosz története is, így a civilizációs folyamat irányát a „fallogocentrizmus” elvei szabják meg: az ész elsőbbsége az érzéssel szemben, az apáé az anyával, az ideálisé a reálissal szemben. *Ki az anya?* című írásában Derrida a tanúság, a titok és a felelősség problémáinak vizsgálatakor Freud azon hipotéziséből indul ki, miszerint az emberiség fejlődésének menetét a matriarchátusról a patriarchátusra való áttérés szabta meg. Az érzéki tanúság, az anya mint jelenlévő tanú helyett a hipotetikus, feltételezett, apai tanúság előnyben részesítése strukturális-teleologikus előrelépésnek tekinthető, civilizációs előrelépésnek, sőt ez az előrelépés, a reálistól az ideális felé való elmozdulás maga a civilizáció. Az emberiség története Freud szerint épp ezzel az áttéréssel válik a tanúság történetévé, hiszen az apaság mindig csak hipotézis, mindig a tanúság és a felelősség dimenzióit hívja életre, ezzel pedig az érzékelhető és az elgondolható alapvető különbségét hangsúlyozza. Derrida ezzel szemben élesen kritizálja ezt a platóni hagyományban gyökerező fallogocentrikus haladáshitét. Értelmezésében az anya az élő jelen manifesztációja, ő az, aki a szüléskor és a szülés által érzékelhetően jelenlevőként az azonosság és az eredetiség „jelenlévő tanúja”. Az apai, hipotetikus vagy „tanúsító” tanúság prioritásának hangsúlyozásával az ismételhetőség, pótolhatóság elsőbbségét

⁹ Jacques Derrida, „Ki az anya?” in id. *Ki az anya?* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 116-150.

ismerjük el, vagyis a tekhné elsőbbségét a phüszisszel szemben. A tekhné forradalma így a „több-anya” forradalma is, hiszen abban a pillanatban, amikor a „jelenlevő tanú” helyére a „tanúsító tanú” lép, az anya elveszíti egyszerűségét, és már csak mint „kihordó anya” kap szerepet, megfosztva a tanúság és vele együtt a felelősség hordozásának tapasztalatától. Azonban, mondja Derrida, azzal, hogy a szülés élő jelenének képzete ily módon elavult, „lehetőségessé és szükségessé” válik a „dekonstruktív genealógia”, melynek „ki kell terjednie magára a genealógia fogalmára is”.¹⁰

Derrida a tanúvallomás őstapasztalatát a távollévő szülő tapasztalatában véli manifesztálódni, ezzel ugyanis a jelen-nem-lévőt az élő jelenbe hozzuk, teret nyitva az egyáltalában vett kételkedésnek – és a dekonstrukciónak. Azonban felmerül a kérdés, hogy a tanúság tapasztalatáról való lemondással nem tesszük-e kockára egyúttal az öntudat, a személyiség elgondolásának lehetőségét is. Az eredet problémája tehát mindig a megismételhetetlen megismételhetőségének kérdésében kulminál, amely végső értelmében az érzékelhető és az elgondolható oppozícióján nyugszik. Azonban amint ennek az alapvetően ismeretelméleti problémának a vizsgálatokor játékba hozzuk a tanúság és a felelősség fogalmait, máris az etikum és a politikum területére lépünk. Derrida frappánsan összegzi ezen „határátlépés” lényegét: „egyetlen következetes nacionalizmus sem képes ellenállni a kihordó anya következetes, azaz dekonstruálódó képzetének – hacsak a nacionalizmusok elszabadulása maga is nem reaktív válasz a kihordó anya elviselhetetlen lehetőségére”.¹¹ A következőkben tehát az eredet kérdését az idegen kérdéssel szeretném összekapcsolni, és a „kérdés” szó gyakori ismétlődése ezen a ponton nem véletlen. Derrida megközelítésében a kérdés mindig az idegen kérdése, amennyiben a kérdést mint olyant mindig az idegenről (vagy az idegennek) tesszük fel. A Lévinas halálának egyéves évfordulója alkalmából rendezett konferencián Derrida előadásában a „befogadás” és a „vendégszeretet” lévinasi tanításának állít emléket. Lévinasnál a befogadás mindig „tanító befogadás”: a Másikkal való találkozáskor a vele való beszédben a Másikat fogadom be, őt, aki kívülről jön, tehát behoz valamit, ami eddig nem volt bent. Ahhoz hogy befogadhassuk a Másikat, itthon kell lennünk, Tőle elválasztva, de csak a Másiknak ez a jövőbeli befogadása teszi egyáltalán lehetővé számomra, hogy önmagam legyek. Lévinasnál a Beszéd az Igazságosság megnyilvánulása: az Igazságosság a két egyszerűség találkozásakor megszülető kérdés, az Igazságosság a tanúként jelenlevő harmadik. Az ő megjelenésével

¹⁰ ibid. 43.

¹¹ ibid.

válik a Másik iránti felelősségem etikaiból jogi-politikai felelősséggé, hiszen érkezése megszakítja az etikai közvetlenséget – annak ellenére, hogy érkezése, vagyis ez a megszakítás maga is közvetlen. Azonban, mint láttuk, minden befogadás előtt a befogadó saját otthonába befogadott, hiszen ahhoz, hogy legyen hol fogadnia, szüksége van egy helyre, amit megnyithat. A par excellence befogadó Lévinasnál a nő, az önmagába-önmagában befogadó, amely mégis elsajátíthatatlan: otthon, amely nem tulajdon, hanem épp a befogadás révén válik otthonná. A vendégszeretet tehát „megelőzi a tulajdont”, hiszen a vendéglátó először mindig vendég és befogadott. A fenomenológia és az etika kölcsönviszonya nyilvánul meg az önmegszakítás gesztusában, mikor az intencionalitás már nem ’valaminek a tudata’, hanem a Másiknak való alárendelődés értelmében vett befogadás, vendégszeretet. Azonban az ilyen, eredet-előtti vendégszeretet túl van a jogi-politikai szféráján, hiszen lehetőségfeltétele a Másik iránti vágy, és az itthon-létben a tőle való radikális elválasztottság. A politika erőszakot tesz ezen az eredeti elválasztottságon, amikor a ’Mi’-ben eltörli az én-t és a Mást, az általánosságba mosva az egyszerűséget. A legfőbb kérdés itt az, hogyan válhat a vendégszeretet *etikája politikává*? A válasz pedig: a harmadik érkezésekor, a kérdés születésekor, az Igazságosság pillanatában. Ez a pillanat azonban nem más, mint a döntés csöndje, melyben egyedül a válasz ígérete hallható, és amelyben mégis egyedül én vagyok köteles felelni erre az ígéretre a Másik szólításában. Az intencionalitás már mindig az etika nyelvét beszéli; pontosan a Másiknak való megnyílásban és alávetettségben megnyilvánuló ön-megszakítótság nyitja meg a teret a harmadik érkezésének, a felelősség kiteljesedésének. A Másik tekintete már mindig egy harmadik jelenlétéről tanúskodik, az Igazságosság, a jogi-politikai felelősség jelenlétéről.

A vendégszeretet témájának újabb aspektusát veti fel Derrida 1995-ös szemináriumi előadásain, amikor a házigazda, a vendéglátó-befogadó önmagaságának kérdését vizsgálja. A Másik felé való oda-fordulás – vegyük észre: *el-különböződő* – mozgása révén konstituálódó „magam” azonban nem identitás, nem ön-azonosság, hanem ipszeitás, „az önmaga *magája*”,¹² mely az önmagától való elhajlások és önmagához történő visszahajlások révén lesz ön-maga. A vendégszeretet felkínálása hatalmamban áll, ilyen minőségemben vagyok házigazda, de nem lehetnék otthon magamnál a vendég nélkül. Derrida kijelenti: „a két fogalom, a vendégszeretet és a hatalomé [...] így kölcsönösen magában foglalja egymást, mindegyik egyszerre alanya és attribútuma,

¹² Jacques Derrida, „Vendégszeretetgyűlölet.” in id. *Ki az anya?* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 61.

értelmezője és értelmezettje a másiknak”.¹³ Az önmagaság képessége tehát nem adódik a vendéglátás képessége nélkül, hatalom pedig nincsen felelősség nélkül – sem önmagunk felett, sem a másik felett.

De ki az az idegen, a Másik, aki felé meg kell nyílnunk, aki felé nem lehet nem megnyílnunk anélkül, hogy önmagaságunkat ne tennénk kockára? Mi van ebben a Másikban, amivel már megérkezése előtt arra késztet, hogy felajánljuk neki vendégszeretetünket? Derrida szerint a vendégszeretet kérdése alapvetően a kérdés kérdése, hiszen, mint láttuk, a kérdés mindig a Másikkal, sőt a Másik szeméből ránk tekintő harmadiktól érkezik. Az idegen az, aki már jelenlétével kérdésessé tesz és aki életre hívja a kérdést, ezért lehet a xenofóbia, az idegengyűlölet alapja az önmagaság fenyegetettségének érzése. Ehhez azonban az kell, hogy az idegen már ne legyen radikálisan idegen, abszolút jövevény, aki Oedipushoz hasonlóan idegenként szólt az idegenhez, idegenben. A „vendégszeretet joga” kifejezés tehát paradoxon, hiszen egyrészt amint a vendégszeretet joggá válik, kizárást, tehát igazságtalanságot implicál, másrészt azonban a vendégszeretet joga nélkül nem nevezhetjük vendégnek, akit be kell fogadnunk. Mi határozza meg tehát, ki a vendég, és hogy kit kell fogadnunk? Erről Derrida a következőket írja: „a vendégszeretet az idegennek jár, bizonyos, de a vendégszeretet is, mint a jog, feltételes marad, és annak feltétlenségétől függ, ami a jogot megalapozza. [...] Az idegenhez való viszonyt a jog szabályozza, az igazságosság joggá-válása”.¹⁴

Az Igazságosság tehát az a feltétlen alap, amire a Másik hivatkozhat, amikor bebocsájtást kér, és amely révén mi magunk is biztonságban lehetünk otthon, ön-magunknál. Azonban még mindig nem értjük, honnan az Igazságosság kényszerítő ereje? Honnan nyeri hatalmát a joggá-váláshoz? A válasz itt valóban válaszként adódik: a Másik válasza nélkül csak a csönd lenne, hallgatás nélküli csönd, derridai terminussal „a magány alaptalan alapja”, de épp ez az „alptalan alap” teszi, hogy eleve csak a válasz ígéreténél fogva szólíthat a szólítás, és hallhatja önmagát a szólításban.¹⁵ A felelősség és a válasz kérdései csak együtt merülhetnek fel, mondja Derrida *A barátság politikájáról* szóló előadásában, még 1988-ban. Válaszolhatunk a Másiknak, amikor a válasz a válaszoló személyiségének egységét tanúsítja; választ adhatunk a Másik mint autoritás előtt, elismerve ezzel őt

¹³ ibid. 73.

¹⁴ Jacques Derrida, „Az idegen kérdése: az idegentől jött.” in *Az idegen: variációk Simmeltől Derridáig*, szerk. Biczó Gábor, ford. Boros János, Orbán Jolán, Teller Katalin, Pécs: Jelenkor, 2004. 29.

¹⁵ Jacques Derrida, *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*, ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2000. 42-43.

mint Másikat. De a válasz legalapvetőbb értelmében mindig a Másikra válaszolunk: az ő kérdésére, kérésére, imájára, idézésére, szólítására. A válaszadásnak ez az értelme magában foglalja az előző kettőt, így eredetibb és feltétlenebb azoknál. A Másik mindig a hozzám való viszonyban konstituálódik, a válasz tehát kötelességem, attól a pillanattól kezdve, mikor kérésével azzá tette; másrészt a név, amely a válaszadást strukturálja, az én nevem mindig a Másik számára való név, a válaszom csak neki szólhat. A barát mindig a harmadik, aki megvédi a párbeszédet a mélységbe, az alap-nélkülibe való sülyedéstől, állítja Nietzsche a *Zarathustrában*. A barát, mondja Derrida, a Másik szeméből rám tekintő harmadik, aki tanúsítja a Másik iránt vállalt felelősségemet.¹⁶ Az Igazságosság felelősséget tanúsít, az adósság nélküli kötelesség értelmében, olyan kötelességet, mely „az én nevemben mint a másik nevében gyakorlódik”.¹⁷

Az idegennel való találkozás kérdésének vizsgálatakor röviden érintenünk kell még egy kérdést, ez pedig a fordításé. A Paul de Man emlékére tartott előadásainak egyikén Derrida kijelentette: ha a dekonstrukciónak bármilyen szabatos, ökonomikus, „jelszó-szerű” definícióját akarnánk adni, túlzás nélkül csak ennyit mondhatnánk: „több, mint egy nyelv”, „nincs többé egy nyelv”. Derrida gondolkodása több értelemben is a fordítás problémája körül forog, korai műveiben például a logocentrizmust az univerzális nyelv megtalálásnak álmaként értelmezi. A nyelv viszont éppen saját különbözőségében manifesztálódik, a nyelvek sokasága révén. A hagyományos, metafizikai felfogásban a fordítást az eredetihez képest mindig csak másodlagos műveletként értették, a dekonstrukció az eredeti fordításnak egy olyan elgondolhatatlan fogalmából indul ki, amely megelőzi az eredeti és a fordítás bármely megkülönböztetését. Ez azonban nem csak azt jelenti, hogy másképpen kell elgondolnunk a fordítást, a kifejezésen egy gondolatnak egy másik nyelvre való átültetését értve. Arra kell figyelniünk, amit a transz- előtag jelent: a gondolat mozgását az eredettől a megérkezésig, a két pont között, amelyek mindig késleltetik és megkülönböztetik egymást. A dekonstrukció így a fordítás egy olyan elméletének alkalmazása, amely kihívások elé állítja a filozófiai tradíciót, másrészt viszont a fordításnak egy olyan gyakorlata, amely inkább felmutatja mintsem elrejtí önnön határait.¹⁸ A bábeli zűrzavar Isten büntetése volt az elbizakodott

¹⁶ vö. Jacques Derrida, „The Politics of Friendship.” In *The Journal of Philosophy* Vol. 85. No. 11. (1988): 638-644.

¹⁷ Jacques Derrida, „Szenvedések” in id. *Esszé a névről*. ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 19.

¹⁸ vö. Peggy Kamuf, ed. *A Derrida Reader. Between The Blinds*. New York: Columbia University Press, 1991. 241-242.

embernek, a nyelvek összezavarása nem pusztán a racionalitás, az érthetőség rendjét forgatta fel, hanem megtörte a nyelvi imperializmust is. Isten fordításra ítélte az emberiséget, amikor az ő lefordítható, mégis lefordíthatatlan nevével az értelem általánosságát biztosította számukra, ám ezzel párhuzamosan korlátozta is ezt az általánosságot: Isten neve a „tiltott transzparencia és a lehetetlen egyértelműség”. „A fordítás törvény lett, kötelesség és adósság – mondja Derrida –, de olyan adósság, mely alól többé senki sem mentesülhet.”¹⁹

1993 novemberében a pécsi – akkor még Janus Pannonius – Tudományegyetemen, díszdoktorrá avatása alkalmából tartott székfoglaló beszédében Derrida „idegenként” szólalt fel, meghívott, megszólított és befogadott idegenként, sok ezer és millió idegen nevében, akiket nem ért hasonló szerencse. Azt mondja, a dekonstrukció számára végső soron nem jelent mást, mint a kritikán túllépő afirmációt, mint egy „másképpen elgondolt felelősség” iránti „tiszteletteljes és gondos hűséget”.²⁰ Ebben a megközelítésben dekonstruálni felelősséggel jár, az örökséghez való tiszteltteljes és igenlő odafordulás értelmében. Ahogyan ő fogalmaz: „örökölni nem annyit tesz, mint birtokolni vagy megkapni ezt vagy azt – inkább azt jelenti, hogy aktív, kritikai és szelektív módon megerősítjük, azaz értelmezzük és fölfejtjük a parancsot, ami mindig egyszerre fiatalabb és öregebb is nálunk, mint valaki másnak a törvénye, aki nek soha nem leszünk kortársai”.²¹

¹⁹ Jacques Derrida, „Des Tours de Babel.” in *A Derrida Reader. Between The Blinds.* ed. Peggy Kamuf, trans. Peggy Kamuf, New York: Columbia University Press, 1991. 253.

²⁰ vö. Jacques Derrida, „... mégis túlcsap és túlmutat rajtam.” In id. *Ki az anya?* ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 2005. 97-99.

²¹ uo. 99.

Bibliográfia:

- Derrida, Jacques. „The Politics of Friendship.” *The Journal of Philosophy* Vol. 85. No. 11. (1988): 632-644.
- Derrida, Jacques. „Des Tours de Babel.” In *A Derrida Reader. Between The Blinds*. [ed. Peggy Kamuf, trans. Peggy Kamuf] 244-253. New York: Columbia University Press, 1991.
- Derrida, Jacques. *Minden dolgok vége / Jacques Derrida, Immanuel Kant*. [ford. Angyalosi Gergely, Mesterházi Miklós, Nyizsnyánszky Ferenc] Budapest: Századvég – Gond, 1993.
- Derrida, Jacques. *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. [ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán] Pécs: Jelenkor, 2000.
- Derrida, Jacques. „Az idegen kérdése: az idegentől jött.” In *Az idegen: variációk Simmeltől Derridáig*. [szerk. Biczó Gábor, ford. Boros János, Orbán Jolán, Teller Katalin] Pécs: Jelenkor, 2004.
- Derrida, Jacques. *Esszé a névről*. [ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán] Pécs: Jelenkor, 2005.
- Derrida, Jacques. *Ki az anya?* [ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán] Pécs: Jelenkor, 2005.
- Orbán, Jolán, *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor, 1994.
- Kamuf, Peggy, ed. *A Derrida Reader. Between The Blinds*. New York: Columbia University Press, 1991.

GLOBÁLIS ÉS LOKÁLIS POLITIKA

Salát Gergely

KÍNA – CIVILIZÁCIÓ, NEMZETÁLLAM, BIRODALOM?

Kína a világ egyik legősibb civilizációja, s egyben a leghosszabb ideje folyamatosan fennálló állam. Milyen identitásuk volt a kínaiaknak, akiknek még állandó elnevezésük sem volt se saját magukra, se országukra, s saját területüket az egész világgal azonosították? Hogyan jött létre a kínai nemzet, létrejött-e egyáltalán? Milyen hatással volt a nemzetállamok kialakulása a kínaiak gondolkodására és azonosságtudatára? Mit jelent ma a kínai nemzettudat, s hogyan viszonyul ehhez a külvilág? Mik ma a kínai identitás fő összetevői? Megmarad-e a „kínaiság” a globalizáció korában? Kína olvasztja be és alakítja saját képére a külső hatásokat, vagy maga olvad be a globális kultúrába? Az előadásban ezekre a kérdésekre keressük a választ.

Gergely Salát

CHINA. CIVILIZATION, NATION STATE, OR EMPIRE?

The article explores some questions of Chinese identity. In ancient sources, “China” and “Chineseness” was not clearly defined, and there was not even such word as “China” in classical Chinese language. Tribes and states on the Central Plain were differentiated from the surrounding “barbarians” on a cultural basis. During the Zhou dynasty, while Chinese territories were certainly not unified, authors of the Classics developed a fiction of a unified empire under the rule of the Son of Heaven. Centuries later, when Chinese empire was established, the fiction of unity became reality, and a common past and common aims were artificially constructed by the imperial elite. In theory, the empire covered the whole world, and all other states and people were the subjects of the Chinese Emperor. As a result, due to the lack of the notion of “we” and “them”, Chinese people did not develop a common identity. This became a huge problem in the modern era, when developed nation states started to encroach upon the sovereignty of China. Chinese elites realized the importance of constructing the notion of the Chinese nation, and the 20th century saw a slow and painful process of nation-building, a process that is still under way. The new Chinese identity has a number of problems. It was created artificially, in a top-to-bottom manner, as a reaction to outside forces; the exact content of this identity is highly debated among the Chinese themselves; China is a multi-national state which hinders the development of a common identity; modern Chinese identity is in large part based on historical grievances, which is not a healthy phenomenon; finally, Chinese nation-building is going on in the age of globalization, leading to many contradictions.

Salát Gergely

KÍNA – CIVILIZÁCIÓ, NEMZETÁLLAM, BIRODALOM?

A címben feltett kérdésre, vagyis hogy tulajdonképpen mi is az a területi-nyelvi-kulturális-politikai egység, amelyet Kínának nevezünk, a jelen tanulmány nem adhat választ. Hiszen nyugati fogalmakkal – még hozzá olyanokkal, amelyek saját érvényességi körükön belül is meglehetősen homályosak – aligha lehet megragadni egy nem nyugati jelenséget, amely ráadásul folyamatosan változóban van. Éppen ezért szerencsésebb, ha nem a saját kategóriáink Prokrusztész-ágyába próbáljuk beszorítani Kína fogalmát, hanem azt vizsgáljuk meg, hogy maguk a kínaiak hogyan tekintettek és tekintenek önmagukra. Az alábbiakban a kínai ön- és világképet járjuk körül, s ezen keresztül igyekszünk közelebb kerülni a mindenkori kínai identitás megértéséhez.

A kérdés vizsgálatakor az ember több nehézséggel szembesül. Egyrészt, a mai források a modern nemzet és nemzetállam fogalmát igyekeznek viszszavetíteni a régmúlt korokra, ami nyilvánvalóan történelmietlen. Másrészt a régi források viszonylag keveset foglalkoznak az önazonosság kérdésével, ráadásul nem föltétlenül a valóságot írják le, hanem azt, amilyennek a világnak az írástudó-hivatalnok réteg szerint lennie kellett volna, vagyis az írott szövegek – elsősorban a konfuciánus klasszikusok, a történetírói munkák, politikai dokumentumok – többet mondanak a birodalmat kormányzó elit vágyairól, mint a valóságról. Az ilyen forrásokon kívül viszont a régi korokból más nem áll rendelkezésünkre, tehát azt, hogy a közrendű kínaiak miként határozták meg önmagukat, lehetetlen rekonstruálni – leszámítva a családi-nemzetségi-lokális identitást, amely a mai napig a legfontosabb eleme a kínai azonosságtudatnak. Harmadrészt a Kínára, kínaiságra vonatkozó terminológia nem egyértelmű, ugyanaz a szó ugyanabban a korban mást és mást jelenthetett eltérő szövegekben, ráadásul az értelmezés az idővel is változott.

Az első számottevő írott források a Zhou-korban 周 (Kr. e. 11–3. sz.) jöttek létre: ekkor születtek a konfuciánus klasszikusok, a történetírás és a szépirodalom legkorábbi remekművei, a kínai gondolkodást évezredekre meghatározó filozófiai szövegek; tulajdonképpen ekkor alakult ki az, amit kínai magas kultúrának nevezhetünk. Az e korban született munkák nem egyszerűen régi források: mivel az utókor több mint kétezer éven keresztül az ekkori könyveket tartotta saját kultúrája és gondolkodása alapjának, a bennük leírtak a mindennapi életben később is megkerülhetetlen szerepet játszottak, teljességgel élő szövegek voltak. Különösen fontosak e szempontból a konfuciánus klasszikusok, mivel a Kr. e. 2. századtól egészen Kr. u. 1905-ig ezek voltak a hivatalnokvizsgák hivatalos tananyagai, vagyis több mint két évezreden keresztül a kínai politikai és kulturális elit ezeket tanulmányozta kisgyerek korától, ezeken szocializálódott, ezekre támaszkodva érvelt.¹ A az elit gondolkodása az alsóbb rétegekre is kisugárzott. A kínai identitás vizsgálatánál tehát a Zhou-kori szövegek megkerülhetetlenek.

Középső országok

Az egykori „kínaiságtudat” elemzésekor érdemes először a szóhasználatot megvizsgálni, azokat a kifejezéseket számba véve, amelyek a mi fogalmaink szerint Kínát vagy a kínaiakat jelölhették. A leggyakrabban már az ókorban is az állam- vagy dinasztianeveket alkalmazták egy politikai egység vagy valaki hovatartozásának meghatározására: beszéltek Xiáról 夏, Shangról 商, Zhou-ról, illetve Xia-beliekről, Shang-beliekről és Zhou-beliekről – ez azonban nyilvánvalóan nem nemzeti vagy nyelvi hovatartozásra utalt, hanem politikai kötődésre (ezen királyságok ugyanis különböző népek, törzsek, államocskák szövetségét jelentették).² Ugyanez állt a Zhou-kor második felében megerősödő fejedelemségekre: az, hogy valaki például Lu 魯, Qi 齊 vagy Qin 秦 államból származott,

¹ A konfuciánus kánonban az idők folyamán némi változások történtek, de az alapművek ugyanazok maradtak: az *Öt klasszikus* (Wujing 五經): *Dalok könyve* (Shijing 詩經), *Írások könyve* (Shangshu 尚書 vagy Shujing 書經), *Szertartások feljegyzései* (Liji 禮記), *Változások könyve* (Yijing 易經), *Tavaszkok és őszi krónikája* (Chunqiu 春秋); valamint a *Négy könyv* (Sishu 四書): *Nagy tanítás* (Daxue 大學), *A közép mozdulatlansága* (Zhongyong 中庸), *Beszélgetések és mondasok* (Lunyu 論語) és *Menciusz* (Mengzi 孟子). Mindezekről bővebben lásd Salát Gergely, »Szent« könyvek Kínában – A konfuciánus kánon, Vallástudományi Szemle III/1 (2007).

² A Xia-dinasztia – amelynek léte nem bizonyított – a hagyomány szerint a Kr. e. 21–17. század között uralkodott, a Shang-ház a Kr. e. 16–11. század között, a Zhou-dinasztia pedig a Kr. e. 11. századtól Kr. e. 256-ig vagy 221-ig.

alapvető identitásképző elem volt, viszont etnikumhoz vagy nyelvhez nem volt köze, hiszen e szempontból, úgy tűnik, e fejedelemségek elitje nagyon közel állt egymáshoz (lakosságuk összetételét viszont nem ismerjük).

Szempontunkból sokkal érdekesebb, hogy volt-e valamilyen államok vagy dinasztiák feletti identitás a régi Kínában, létezett-e egyáltalán „Kína” fogalma, s ha igen, ezt milyen terminussal jelölték. Az egyik „Kínaként” vagy „kínaiaként” értelmezhető kifejezés a nem túl gyakran használt *huaxia* 華夏 volt. A *hua* alapjelentése „virágzó, fényes, nagyszerű”, a *xia* pedig „nagy, hatalmas”. A kifejezést a különböző kommentárok különféleképpen magyarázzák: egyesek szerint a Sárga-folyó középső és alsó folyása mentén, a Hua-hegy (Huashan 華山) és a Xia-folyó (Xiashui 夏水) környékén élő ősi törzseket jelentette, akik közül két jelentős csoport, a legendás Yandi 炎帝 és Huangdi 黃帝 (a Sárga Császár) törzse emelkedett ki – őket aztán a későbbi hagyomány a civilizált emberiség ősatyjaiaként tisztelte. A Xia összefüggésbe hozható az első – legendás – dinasztiával, az ugyanezen régióban alapított Xia-házzal. Más kommentárok szerint a *xia* a nagyszabású szertartásokat jelentette, a *hua* pedig a díszruhákat – vagyis azokat az attribútumokat, amelyek a „kínaiakat” – vagyis a kultúrával rendelkező embereket – kiemelték a „barbárok” közül.³

Mindenesetre a *huaxia* kifejezés gyakran szerepelt a yikkal 夷 és egyéb „barbárok” szembeállítva, de úgy tűnik, hogy nem etnikumot vagy nyelvet jelölt, hanem valaha a Sárga-folyó középső és alsó folyása mentén élt, a klasszikus kínai nyelvű forrásokot író elit által civilizáltnak tartott népcsoportokat – „kínait” azért sem jelenthetett, mert e térségtől távol is voltak egyértelműen a kínai kultúrkörbe tartozó egységek, amelyekre nem vonatkozott a *huaxia* kifejezés. Sem a legkorábbi forrásokban, sem később nem találunk utalást arra, hogy egy ember vagy csoport etnikumát relevánsnak tartották volna: a lényeg a kultúra – és a politikai fennhatóság – elfogadása volt. A *huaxia* szó legelső említése például az *Írások könyvében* (*Shujing* 書經) található, egy olyan fejezetben, amelyben a Zhou-ház megalapítója beszédet mond a Shangok legyőzése után. Ekkor kijelenti: „Huaxia [vagy Hua és Xia], a déli barbárok és az északkeleti barbárok egyaránt követnek és egyetértenek velem”.⁴ Itt tehát Huaxián kívüli

³ A *Zuozhuan* 左傳 című klasszikus kommentárhoz fűzött alkomentár szerint (Ding 定 fejedlem 10. éve): „中國有禮儀之大，故稱夏；有服章之美，謂之華。A középső fejedelemségek nagy szertartásokkal és rítusokkal rendelkeznek, ezért Xiának nevezik őket; gyönyörű mintájú ruhákkal rendelkeznek, ezért Huának nevezik őket.” Kong Yingda 孔穎達, *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 [A Tavaszkos és őszi krónika és a Zuozhuan kommentárja] (Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2000).

⁴ „华夏蛮貊，罔不率俾。” *Shujing* 書經, *Wucheng* 武成, in *The Chinese Classics: with*

törzsek is elfogadják a Zhou-ház fennhatóságát, és részei lesznek az újonnan alapított államszövetségnek. Olyan esetről, amikor valakit csak Huaxia vagy a *huaxiák* uralkodójának tartának – vagyis a szót lehatárolt politikai egységként kezelnék – nem tudunk.

Megjegyzendő, hogy a *huaxia* kifejezés, illetve alkotóelemei a mai napig élnek a kínai nyelvhasználatban. A „*huaxia* nemzetiség” (*huaxiazu* 华夏族) a kínai történelemkönyvekben úgy szerepel, mint a *han* 漢 nemzetiség elődje (vagyis némileg anakronisztikus módon egy nem nemzetiséget jelölő szót etnonímként értelmeznek); a *hua* pedig szerepel Kína hivatalos nevében (Zhonghua Renmin Gongheguo 中華人民共和國, Kínai Népköztársaság), illetve számtalan rövidítésben is Kínát jelöli.

Egy másik, ősi eredetű, de ma is élő szó a Zhongguo 中國. Ezt szokták „Középső Birodalomként” értelmezni, s a kifejezést a Kína-centrikus kínai világkép bizonyítékának tartják. Kialakulásakor, a Zhou-korban azonban a Zhongguo nem egész Kínát jelentette (ez a fogalom, úgy tűnik, nem is létezett): egyes forrásokban a királyi fővárosra utal, másokban pedig azokra a fejedelemségekre, amelyek az akkor ismert világ közepén helyezkedtek el, a Sárga-folyó alsó és középső folyása mentén. Ez utóbbi esetben a „középső államok” értelmezés a helyes. A szó nem a kínai kultúrkör területét jelölte, mert annak részei voltak a periféria fejedelemségei is – márpedig ez utóbbiak nem tartoztak a középső államok közé, noha elitjük kínaiul írt (és valószínűleg beszélt). Később, a császárkorban a Zhongguo egyfajta archaizáló kifejezésként jelölte az egész birodalmat, s ma már ez Kína leghétköznapiabb elnevezése – hivatalos szövegekben azonban a 20. századig ritkán használták.

Egyfajta földrajzi elnevezésként a források gyakran használták még a „tengerek közötti (társág)”, „a négy tengeren (belüli terület)” (*hainei* 海内, *sihai* 四海) kifejezéseket is a „világ”, s ezzel Kína fogalmának visszaadására. Ez arra a homályos elképzelésre utal, mely szerint a lakott földeket négy oldalról tengerek veszik körül. Az egész világ és a „kínai” világ fogalma itt, mint más kifejezések esetén is, összemosódik. Ősi szövegekben szintén találkozunk a „Kilenc tartomány” (Jiuzhou 九州) névvel, ez eredetileg azokat a területeket jelölte, amelyekre a legendás Nagy Yu (Da Yu 大禹), a Xia-dinasztia megalapítója a világot osztotta.⁵ Később a Jiuzhou egyfajta költői elnevezése lett a kínai területeknek. Hasonló elnevezés volt az „Isteni föld” (Shenzhou

a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, 5 vols., ed., trans., notes by James Legge (Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872), Vol. III/2, 313.

⁵ *Shujing* 書經, Yu gong 禹貢, in *The Chinese Classics*, Vol. III/1, 91–151.

神州) is, mely szintén nem jól körülhatárolt földrajzi – vagy etnikai – egységet jelölt.

Összességében a kínai ókorban nem találkozunk a „kínai” és a „nem-kínai” közötti éles elhatárolással. A különböző törzsek egymással keveredve, mozaikszerűen éltek, s politikai kötődésük nem etnikai vagy nyelvi sajátosságaiktól függött. A fő választóvonalat a források nem a kínai és a nem-kínai között húzták meg, hanem a „civilizált” és „civilizálatlan” között. Amit mi a forrásokban „kínainak” értelmezünk, az az eredeti szövegekben kultúrával rendelkező emberként szerepel. Ez pedig nem származás kérdése: ha egy törzs átvette a „kínai” kultúrát, akkor a megkülönböztetés megszűnt. Amiért mégis beszélhetünk e korban „Kínáról”, az az elit nagyjából egységes írott nyelve, amely egyfajta közös identitást is adott az írásbeliséggel nem rendelkező népcsoportokkal szemben. Ám a szűk felső réteg közös írott nyelve jelentős kulturális (és valószínűleg etnikai) különbségeket fedett el. Erre a legjobb példa a Jangce-völgyi Chu 楚 állam, amely a Zhou-kori forrásokban a „kínai” kultúrkör részeként tűnik fel, egyik királya pedig még a „hegemón” címet is elnyerte a Zhou királyságon belül, de a valóságban – ahogy azt az utóbbi évtizedek kutatásai egyértelműen bizonyítják – minden szempontból igencsak távol állt a Sárga-folyó völgyének népeitől.⁶

Azt a kultúráközpontú identitást, amely a Zhou-kori elit által írt szövegekben tetten érhető, az ősidőkre is visszavetítették. A homályos elképzelések szerint valaha mindenki a vadság állapotában élt, s ebből kultúrhéroszok, legendás bölcs uralkodók emelték ki a Sárga-folyó medencéjének lakóit azáltal, hogy megtanították őket a különböző technikai és kulturális vívmányokra (földművelés, naptárkészítés, jóslás, írás, házasság, szertartások stb.). Akik e jótéteményekből nem részesültek, azok „barbárok” maradtak. Az ilyen nem civilizált törzseket gyakran nem is különböztették meg, legfeljebb aszerint, hogy a Sárga-folyó középső és alsó folyásától milyen irányban laktak: a keleti barbárok voltak a *yik*, a nyugatiak a *rongok* 戎, északon éltek a *huk* 胡, délen pedig a *manok* 蠻. Ilyen törzsek azonban az egykorú források szerint a fejedelemségeken belül is feltűntek, s nem is mindig ellenségekként, hanem gyakran a kínai uralkodók szövetségeseiként vagy alattvalóiként.

⁶ A „Chu-kutatás” viszonylag új altudományág a sinológián belül, első nagyobb összefoglalását lásd John S. Major, Constance A. Cook, eds., *Defining Chu: Image And Reality In Ancient China* (University of Hawaii Press, 1999).

Az egység fikciója

Külön ki kell térnünk a Kínára értelmezhető terminusok között a Tianxia 天下, Égalatti kifejezésre, ez fogalmazza meg ugyanis a legjobbban a kínai világ- és önképet. A Tianxia alapjelentése: „minden, ami az Ég alatt van”, vagyis tulajdonképpen az egész világot jelöli, ez azonban teljességgel összemosódik azzal, amit mi Kínának neveznénk. Mint ismeretes, a Zhou-korban a „kínaiak” által lakott területeken – pontosabban azokon a területeken, amelyek elitje valamiféle közös kultúrával és írott nyelvvel rendelkezett – számos kisebb-nagyobb fejedelemség osztozott, akik legalább elvileg elismerték a Zhou-házi király (*wang* 王) fennhatóságát. Amikor a korabeli források Égalattiról beszélnek, ez a gyakorlatban a Zhou király által felügyelt fejedelemségek területét, illetve azt a perifériát jelentette, amelyről az előbbieknél némi ismeretei voltak. Határt azonban nem húztak: az Égalatti elvileg az egész világot, vagyis a kínai államokon kívüli részeket is jelentette, s nem létezhetett olyan vidék, amely nem tartozott az Égalattihoz. Ennek a politikai gondolkodásban is jelentősége volt, hiszen az Égalattinak csak egyetlen ura lehet, az Ég Fia (Tianzi 天子), vagyis a Zhou-házi király – tehát neki az egész világ, és annak minden lakója alá van rendelve. A Korai Zhou-kortól uralkodó nézet szerint az Ég Fiát, pontosabban a dinasztiaalapítót az Égnek (Tian 天) nevezett személytelen istenség vagy erő választja ki az uralkodásra, az úgynevezett „égi megbízatás” (*tianming* 天命) átruházásával – s mivel az Ég választja ki, nyilván mindent uralnia kell, ami az Ég alatt van.⁷ Ahogy a *Szertartások feljegyzései* (*Liji* 禮記) című klasszikus mű Konfuciuszt idézve két helyen is írja: „Az Égen nincs két nap, a földön nincs két király”⁸. A *Dalok könyvében* pedig – egy számtalan későbbi hivatalos dokumentumban is idézett versben – ez áll: „A széles Ég alatt / nincs, ami ne a király földje lenne. / A nagy földek partjai között / nincs, aki ne a király alattvalója lenne.”⁹ Fogalmilag kizárt tehát, hogy a világban egynél több uralkodó is létezhetne.

Azzal, hogy a világ mégsem egyetlen teljesen egységes birodalom, természetesen a klasszikusok szerzői is tisztában voltak, s a különböző területeket némileg differenciálták. Először az *Írások könyve* egyik fejezetében jelent meg

⁷ Az Ég Fiáról részletesebben lásd Raymond Dawson, *A kínai civilizáció világa* (Budapest: Osiris, 2002), 19–40.

⁸ „天無二日，土無二王。” *Liji* 禮記, *Zengzi wen* 曾子問, in *Si shu wu jing: shang, zhong, xia* 四書五經上, 中, 下. [A Négy könyv és az Öt klasszikus] (Shanghai: Guoxue Zhengli She, 1936), Vol. II, 105; illetve *Fangji* 坊記, in *Sishu wujing*, Vol. II, 285.

⁹ „溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。” *Shijing*, 詩經, *Xiaoya* 小雅, *Beishan* 北山 (205), in *Sishu wujing*, Vol. II, 102.

az az elmélet, amely szerint a világ öt koncentrikus övezetből (*wu fu* 五服) áll.¹⁰ Középen fekszenek a királyi birtokok (*dianfu* 甸服), melyeket az uralkodó közvetlenül kormányoz. Ezek körül helyezkednek el a király által kinevezett fejedelmek birtokai (*houfu* 侯服), ezeken kívül pedig a „megbékített övezet” területei (*binfu* 賓服 vagy *suifu* 綏服), vagyis az uralkodó által meghódított „kínai” államok. A két külső övezetben élnek a „barbárok”: az uralkodótól laza függésben élő népek alkotják az „ellenőrzött övezetet” (*yaofu* 要服), s legkívül élnek a „vad övezet” (*huangfu* 荒服) civilizálatlan törzsei. A különböző övezetek (a legkülsőbb kivételével) mind adót fizetnek az Ég Fiának, s a helyi uralkodók kötelesek meghatározott időközönként audiencián személyesen megjelenni a fővárosban. Minél távolabb él a fejedelem az udvartól, annál ritkábban kell végrehajtania a rituális hódolati látogatást.

Ez a világgép (és a többi hasonló) realitásként kezeli, hogy a legkülső körben vannak olyan népek, amelyek nem ismerik el az Ég Fiának hatalmát, de más forrásokból kiderül, hogy ezt az állapotot természetellenesnek, illetve átmenetinek tartották. A világ természetes állapota az egység, s amennyiben a világ (Kína) trónján megfelelő uralkodó ül, a külső népek önként fognak csatlakozni birodalmához. Konfuciusz maga így fogalmaz a *Beszélgetések és mondásokban* (*Lunyu* 論語): „Ha az uralkodó szereti a szertartásokat, akkor a nép tagjai közül senki sem meri nem tisztelni. Ha az uralkodó szereti az igazságosságot, akkor a nép tagjai közül senki sem meri nem alávetni magát neki. Ha az uralkodó szereti a megbízhatóságot, akkor a nép tagjai közül senki sem mer őszintétlen lenni. S ha mindez így lesz, akkor a négy égtáj népei, hátukon cipelve gyermekeiket, eljönnek hozzá...”¹¹ Vagyis ha a (kínai) uralkodó erényes, akkor minden nép aláveti magát neki, hogy részesedhessék kormányzása áldásaiból. (Ugyanez a gondolat számtalan másik helyen is megjelenik.)

Ezzel az elképzeléssel az a nyilvánvaló probléma, hogy sohasem felelt meg a valóságnak. Az egységes, egyközpontú birodalom, az Égalatti sem a szövegek születésekor, sem korábban nem létezett. A kínai fejedelemségeket – vagyis a kínai írásbeliségű elittel rendelkező államokat – minden oldalról „barbár” törzsek vették körül, akikkel folyamatos harcban álltak, s akiknek, bármilyen erényes volt is az Ég Fia, nemigen jutott eszükbe önként behódolni. Sőt, mint említettük, a történeti források tanúsága szerint „barbár” népek nemcsak a periferián, hanem a fejedelemségekbe beékelődve, azok területén is éltek.

¹⁰ *Shujing* 書經, *Yu gong* 禹貢, in *The Chinese Classics*, Vol. III/1, 142–151. Hasonló, de összetettebb elmélet tűnik fel a *Zhouli* 周禮 *Xia guan* 夏官 fejezetében is.

¹¹ „上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情，夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣。” *Lunyu* XIII/4, in *The Chinese Classics*, Vol. I., 129.

Ami ennél is fontosabb, magának Kínának, vagyis a kínai fejedelemségeknek az egysége is jórészt fikció volt. A Zhou-ház alapítói már uralmuk elején szétoztották területeiket rokonaik, szövetségeseik, az általuk legyőzött törzsek vezetői között, s az így létrejövő fejedelemségek időről időre szembefordultak egymással is, a királlyal is. A Zhou-kor első évszázadairól rendkívül keveset tudunk – ezek afféle aranykorként tűnnek fel a forrásokban –, de a 8. századtól az elvileg létezett egység is felbomlott, s a fejedelemségek önállósították magukat. A Kr. e. 221-ig tartó fél évezredben a kínai államok egyre véresebb és gyakoribb háborúkat vívtak egymással. A Zhou királyt egy ideig afféle szimbolikus és szakrális vezetőnek elismerték, de idővel ezt a funkcióját is elvesztette, és a fejedelmek sorban felvették a királyi címet. A déli Chu állam már eleve királyságként jött létre, uralkodói nem ismerték el Zhout. A királyi cím felvétele egyben azt is jelentette, hogy a cím több mint fél tucat viselője igényt tartott az egész Égalattira – hiszen, mint láttuk, a világon csak egyetlen király létezhet.

Ez a zűrzavaros korszak azért fontos, mert az egységet tényként kezelő konfuciánus klasszikusokat, illetve filozófiai műveket éppen ezekben az évszázadokban írtak vagy állították össze. Vagyis az, amit birodalmi eszmének nevezhetünk, egy olyan korban vált a kínai politikai gondolkodás meghatározó elemévé, amikor semmiféle birodalom nem létezett, sőt a kínai területeken egymással élethalálharcot vívó önálló államok osztoztak. Az egység a fejedelemségek uralkodóinak, illetve elitjének vágya volt, s ezt a vágyat fogalmazták meg – jellemzően a múltba visszavetítve – azok a művek, amelyek aztán évezredekken keresztül meghatározták a kínaiak gondolkodását.

Amikor Qin Shihuang 秦始皇, az Első Császár Kr. e. 221-ben valóban megvalósította az egységet az „Égalattiban”, tulajdonképpen nem tett mást, mint hogy a gyakorlatba ültette a politikai gondolkodásban már régóta létezett egységeszményt. Vagyis a kínai egység, a kínai birodalom előbb elméletben létezett, s a gyakorlatban csak később jött létre. Természetesen az így létrejött Égalatti ténylegesen nem fedte le az egész világot, csupán azokat a területeket, amelyekre a „kínai” kultúra hatóköre kiterjedt. Sőt éppen az egyesült kínai császárság létrejötte után néhány évvel alakult meg az első olyan szomszédos állam, az ázsiai hunoké (*xiongnu* 匈奴), amely komoly fenyegetést jelentett Kínára nézve, s amelyet nehéz volt csupán a periféria, a „vad övezet” egyik engedetlen, bárbar törzseként kezelni – ennek ellenére így tekintettek rá.¹²

¹² Lásd a kínai források leereszkedő szóhasználatát az alábbi kötet szemelvényeiben: Csornai Katalin, ford., *Négy égtájon barbár csillag ragyog. Az ázsiai hunok a kínai forrásokban* (Budapest: László Gyula Történelmi és Kulturális Egyesület, 2007).

Kína, a közös vállalkozás

Az egységes Égalattinak tehát először a gondolata létezett, s a gyakorlatba – természetesen részlegesen – csak később ültették át, amikor a vasfegyverekkel felszerelt tömeghadseregek és a bürokratikus állam kialakulásával megnyílt ennek tényleges lehetősége. Az egység eszméjének rögzülése több következménnyel járt, amelyek a kínai identitást érintették.¹³

Az egyik ilyen következmény a közös múlt gondolatának kialakulása, illetve magának a közös múltnak az utólagos megkonstruálása. Ha ugyanis a természetes állapot az egység, akkor feltételezni kell, hogy ez az egység a kezdetektől, de legalábbis a civilizáció megjelenésétől – az első aranykortól – létezett. Kialakult tehát a már említett elképzelés, mely szerint a vadság állapotában élt embereket a kultúrhéroszok ismertették meg a kulturális-technikai vívmányokkal, s emellett politikai hatalmat is gyakoroltak. A civilizált emberiség már az egymást követő kultúrhéroszok, bölcs királyok, majd a Xia- és a Shang-dinasztia alatt egységes volt, s a Zhou-ház csak tovább vitte ezt az örökséget. A Zhou-dinasztia második felének szétagoltsága egyfajta történelmi kisiklás volt. Így a klaszszikusok és a csaknem a klasszikusokhoz hasonló rangú történelmi művek Kína történetét egymást váltó uralkodók és dinasztiák láncolataként írják le, amelyek ugyanazonokon a területeken uralkodtak. Ez az elképzelés természetesen téves: a régészeti leletek azt bizonyítják, hogy az, amit kínai kultúrának nevezünk, több – egymástól különböző, más-más térségben kialakult – neolitikus kultúra egymásra hatásából, összeolvadásából alakult ki, a kínai civilizáció tehát többforrású.¹⁴ A Xia-dinasztia léte nem is igazolt, a Shang-ház létezett ugyan, de a Shang-kori jóslócsontok feliratai alapján egyértelmű, hogy nem egységes birodalomról, hanem valamiféle laza törzsszövetségről volt szó. Maga a fejedelemségekre tagolt Zhou-dinasztia sem tekinthető egységes államnak. Az ókori írástudók tehát saját vágyaikat vetítették vissza a múltba, s ami nem illett e képhez, azt törölték az emlékezetből.

Jól illusztrálja mindezt a Sanxingdui 三星堆 kultúra esete. Az 1980-as években Sichuan tartományban feltárt bronzkori kultúra nagyjából azonos időben

¹³ Az egységes Kínáról mint elméleti konstrukcióról lásd Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, New York: State University of New York Press, 1999).

¹⁴ Lásd például David N. Keightley, ed., *The Origins of Chinese Civilization* (University of California Press, 1983), illetve Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, eds., *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge University Press, 1999), 37–73.

létezett a Shang-dinasztiával, a bronz megmunkálása területén hasonló szintet ért el – ami hatalmas gazdagságot és területet feltételez –, és nagy valószínűséggel kereskedelmi vagy egyéb kapcsolatban állt a Sárga-folyó völgyével.¹⁵ A kínai források azonban hallgatnak róla – az egységes múlt gondolatát ugyanis megkérdőjelezte volna, ha a Shang mellett, vele párhuzamosan egy másik hasonló állam létét is megörökítik. Az utóbbi évtizedekben a sanxingdui mellett számos olyan lelet került elő Kína területén, amely azt bizonyítja, hogy Kína még az írott források megjelenésekor sem volt egyközpontú, s a kínai civilizáció kialakulása rendkívül összetett folyamat volt, sok párhuzamos fejlődési modellel. A hagyományos történetírás azonban csak a Sárga-folyó völgyében egymást váltó, s elvileg az egész világot uraló uralkodóházakkal foglalkozott, hiszen ez igazolta az egységes birodalom szükségszerű voltát.

Ebben a narratívában nemcsak a múltnak kell közösnek lennie, hanem a jövőre vonatkozó céloknak is. A klasszikusok születése idején, mint láttuk, Kína a teljes szétagoltság állapotában élt, s az írástudó réteg számára kézenfekvő volt, hogy a kor problémáira a választ a képzelt aranykorokban találják meg, amelyekben Kína még egységes volt, s amelyekben a bölcs uralkodók rendet biztosítottak. A Tianxia-elmélet eleinte a Zhou-házi királyok, később az egyeduralomra törő fejedelmek, illetve az ezeket szolgáló írástudók eszébe jutott céljaik legitimálására. Az egység összefonódott a rend fogalmával, a rend pedig maga volt a jó kormányzás, a „királyi út”, amelyre minden írástudó-hivatalnok fő eszményként tekintett. Nem is ismerünk olyan politikai jellegű művet, amelynek szerzője ne az egységet tartotta volna ideális állapotnak; a Zhou-kori filozófiai iskolák között ebben nem, csak a kíváncsú egység elérésének módjában volt vita. (Természetesen lehet, hogy létezett olyan mű, amely valamilyen módon a szétagoltságot legitimálta, ám ha volt is ilyen, idővel – korántsem véletlenül – elveszett.)

A megvalósult birodalom

Kr. e. 221-ben Qin Shihuang egyesítette az addig egymással marakodó fejedelemségeket, felvette a császári (*huangdi* 皇帝) címet, s ezzel létrejött az egységes kínai császárság. Bár a Qin-dinasztia másfél évtizedes uralom után megbukott, a Kr. e. 206-ban helyére lépett Han-dinasztia 漢 több mint négyszáz éven keresztül uralta Kínát. Ez elég idő volt ahhoz, hogy az egység eszméje végleg rögzüljön. Ez az időszak volt a konfuciánus alapművek kanonizálásának kora,

¹⁵ Loewe and Shaughnessy, *Cambridge History of Ancient China*, 212–219, illetve Robert Bagley, ed., *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization* (Princeton University Press, 2001).

ekkor lett gyakorlatilag kötelező minden politikai-hivatalnoki pályára készülő előkelőség és írástudó számára az egységet hirdető konfuciánus művek beható ismerete. Ez természetesen jól szolgálta a Han-házi császárokat, s hosszú távú hatása is lett: a következő két évezredben, bár Kína többször darabokra esett, az elit folyamatosan fenntartotta az egység eszméjét, s többé fel sem merült, hogy Kína lehetne más is, mint egységes, központi kormányzat által irányított birodalom. A széttagolt időszakok háborúi nem arról szóltak, hogy Kína széttagolt maradjon-e, hanem arról, hogy ki tudja ismét megteremteni az egységet. Az egykori fikció tehát valósággá vált, és az elit tudatának befolyásolásával évezredekken keresztül alakította is a valóságot. Ennek jelentőségét nem lehet túlbecsülni: a Han-dinasztia nagyjából egy időben állt fenn a virágkorát élő Római Birodalommal, területe, népessége is hasonló volt, és nyelvi, kulturális szempontból sem volt sokkal kevésbé sokszínű. Egyáltalán nem volt szükségszerű, hogy ez a hatalmas birodalom fennmaradjon, és újra- meg újratermelje önmagát – az egységtudat azonban megakadályozta, hogy Róma sorsára jusson. Megjegyzendő, hogy a Han-kor olyan nagy hatással volt a kínai identitás alakulására, hogy a Kínában mindig is többséget alkotó *han* etnikum neve is e dinasztia elnevezéséből származik.

A birodalmi tudat tehát legkétszörösebb a Han-korban véglegesen rögzült a kínai elitben, ám nemzeti öntudatról továbbra sem beszélhetünk. Egyrészt Kína lakosságának nagy része Kínát a világgal azonosította, idegenekkel soha nem találkozott, s identitását két dolog határozta meg: hogy melyik családból, illetve melyik régióból származott. Mivel más külső közösséggel nemigen kerültek kapcsolatba, nem volt szükség arra, hogy másként is definiálják magukat, mint egy adott család tagjaként, vagy – a birodalom más részébe kerülve – egy adott hely szülöttként. Két különböző kínai család tagja nem érzett közösséget egymással, hiszen a környezet nem tette ezt szükségessé – annyi volt közöttük a közös, hogy ugyanazon távoli császár hivatalnokainak fizették az adót.

Másrészt, az elit körében továbbra is az Égalatti koncepciója uralkodott, vagyis egy olyan határtalan birodalomé, amelynek a világ minden népe az alattvalója. Ezt a birodalmat jellemzően az aktuális dinasztia nevének emlegették. A kínai császár az egész világ ura, s egyetlen valódi uralkodója, akinek elvileg minden más nép engedelmisséggel és adóval tartozik. A kínai uralkodók célja mindig is egy hasonló világrend kialakítása volt, noha a gyakorlatba ültetésére tett konkrét intézkedésekről gyakran kénytelenek voltak lemondani. Mindennek sok problémát okozó következménye volt az, hogy a hagyományos Kína egyetlen más államot sem fogadott el magával egyenrangúnak, és

nem ismerte az egyenrangúságon alapuló nemzetközi kapcsolatok fogalmát. A kínai–külföldi kapcsolatokat nem is tudták másképp megfogalmazni, mint a behódolt – vagy fellázadt – barbárok, illetve kínai uralkodójuk viszonyaként. A hivatalos dokumentumokban a külföldi követek mindig behódoló barbár uralkodók küldöttei, ajándékaik adók, amelyeket a kínai császárnak fizetnek. Jellemző, hogy amikor az udvar, számára megalázó feltételek mellett, gyakorlatilag éves adókkal vásárolta meg a békét a harcias nomádoktól, a kínai forrásokban ez úgy jelent meg, mint a hűbérúr által vazallusának juttatott ajándék.

Ez a hozzáállás a 18. század végétől Kína és a Nyugat első nagy konfliktusának kitöréséhez is hozzájárult. Az 1793-as brit Macartney-követséget Qianlong 乾隆 császár még egy távoli, hódolati ajándékokkal érkező új adófizető képviselőjeként értelmezte, s III. György király kéréseit lekezelő hangvételű levélben utasította el. Néhány évtizeddel később, amikor az erőviszonyok már megváltoztak, a kínai hozzáállás továbbra is hasonló maradt. A kínaiak egészen az első ópiumháborúban (1839–1842) elszenvedett vereségükig elutasították, hogy a nyugati hatalmakkal egyenrangú partnerként tárgyaljanak. Ezután is hosszú, kínkeserves folyamat volt a kínai elit számára megérteni, hogy nem Kína a világ egyetlen civilizált területe, sőt a Középső Birodalom valójában a fejlődés periferiájára szorult.

Az Égalatti eszméje a Zhou-kortól létezett, s a császárkorban is tovább élt. Elvileg a császár az egész világ uralkodója volt, s az általa ténylegesen uralt területet a dinasztíja nevére emlegették, nem valamely „Kínát” jelentő szóval. A kínai elitben évezredekig élt az a fajta „kulturalizmus”, amelynek a lényege az, hogy nem kínai és nem-kínai, hanem kultúrával rendelkező, illetve civilizálatlan között tettek különbséget. (A kultúrával rendelkező természetesen azt jelentette, aki elfogadta a kínai kultúrát – naptárat, ruházkodást, hierarchiát, írott nyelvet stb.) Az elit az egyetlen civilizáció képviselőjének tartotta magát, s globális missziós tudattal rendelkezett. Ez azt is jelentette, hogy az elit identitása nem etnikai, nyelvi vagy nemzeti alapú volt; a közemberek pedig nem is igen rendelkeztek saját családjukon vagy szülőföldjükön felül álló identitással. A nemzeti azonosságtudat létrejöttét gátolta egyrészt, hogy Kína történelme nagy részében többnemzetiségű birodalom volt, különböző népelemekkel, amelyek jórészt egymástól elszigetelve éltek. Másrészt nem elhanyagolható tény, hogy az uralkodókat hosszú évszázadokig külföldi hódítók adták: 1271–1368, illetve 1644–1911 között egész Kínát idegenek uralták (mongolok, illetve mandzsuk), ezen kívül a császárság megalapítása óta Észak-Kína több szakaszban nagyjából fél évezredig nomád uralom alatt állt. Ez azzal járt, hogy

az Égalatti-eszményt politikai okokból sem lehetett nemzeti alapra helyezni, hiszen az gyengítette volna a hódítók legitimációját.

A kínai nemzet kialakítása

A 19. századra Kína súlyos válságba került. A külső hatásoktól függetlenül a két évszázada uralkodó Qing-dinasztia 清 klasszikus dinasztikus krízist élt meg, túlnépesedéssel, korrupcióval, belső felkelésekkel. Az újdonság az volt, hogy mindez egybe esett azzal, hogy az országnak történelme során először kellett szembenéznie olyan hódítókkal, akik nemcsak katonailag voltak erősebbek, de kulturálisan is legalább olyan magas szinten álltak, mint Kína. Ez utóbbinak a felismerése önmagában is lassú folyamat volt. Az 1860-as években – az ópiumháborúkra adott válaszul – elindult önerősítési mozgalom (*zhiqiang yundong* 自強運動) jelszava még ez volt: „A kínai tudás az alap, a nyugati tudás a funkció” (*zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體, 西學為用). Az „alap”, „lényeg”, illetve a vele szemben álló „funkció” régi fogalom-párja a kínai gondolkodásnak, s ebben az esetben konkrétan arra utalt, hogy a kínai hagyományokat meg kell őrizni, és csak az iparban, haditechnikában kell átvenni a külföldi vívmányokat. Vagyis a hagyományos kínai világképet nem kell módosítani.¹⁶

A további katonai vereségek miatt azonban a kínai elitnek be kellett látnia, hogy az önerősítés önmagában elégtelen: ahhoz, hogy Kína egyenrangúvá váljék a nyugatiakkal és japánokkal, technikai újításoknál többre van szükség. Az 1898-as „száznapos reform” vezetői már abból indultak ki, hogy a nyugati tudás egyenrangú a kínaival – ez a fordulat valódi paradigmaváltás volt –, s Kína megerősítéséhez politikai és kulturális eredményeket is át kell venni. Elsősorban az alkotmányos monarchia volt ilyen megoldás, amely Japánt elég erőssé tette ahhoz, hogy régi mesterét, Kínát legyőzze az 1894–95-ös háborúban. Jellemző azonban a kínai tradíció erejére, hogy a reformerek vezetője, Kang Youwei 康有為 a mozgalom eszméit a *Konfuciusz reformjairól* (*Kongzi gaizhi kao* 孔子改制考) című 1897-es könyvében fejtette ki – vagyis még saját modern reformjavaslatait is Konfuciuszhoz kötötte. A száznapos reform végül a konzervatívok ellenállásán megbukott, s ezzel annak a lehetősége is elenyészett, hogy a kínai császárság megreformálja önmagát. Végül 1912-re a világ legrégebben folyamatosan fennállt államalakulata összeomlott, és kiáltották a Kínai Köztársaságot.

¹⁶ Az önerősítésről lásd például Jordán Gyula és Tóth Barna, *Kína a modernizáció útján a XIX–XX. században* (Budapest: Napvilág Kiadó, 2005), 26–33.

A Sun Yat-sen (Sun Zhongshan 孫中山) vezette köztársaságpártiak legfőbb problémája az volt, hogy egy modern köztársaság feltételezi egy modern nemzet létét – ilyen azonban Kínában nem volt. Ahogy Sun gyakran idézett hasonlata mondja, a kínai nép olyan volt, mint egy halom laza homok – alkotóelemeit semmi nem kötötte egymáshoz. A császárság, s vele az Égalatti-eszme összeomlott, Kínának az egyetlen civilizációként való tételezése is fenntarthatatlanná vált – az ország fennmaradása érdekében azonban létre kellett hozni a kínaiak új közösségét, amelynek kötelékei a hatalmas államot egyben tartják, s a sok százmillió lakost mozgósítják a külföldi hódítók ellen. Ugyanezek a problémák még fél évszázad múlva, a Kínai Népköztársaság 1949-es kikiáltásakor is fennálltak.¹⁷

A 20. század különféle szellemi és politikai mozgalmainak központjában végig a modern kínai nemzet megteremtése állt, s ez a folyamat a mai napig tart. A cél mindenki számára ugyanaz volt, de a hozzá vezető utat mindenki máshol kereste. A köztársasági időszakban a továbbra is befolyásos konfucianusok (pl. Gu Hongming 辜鴻銘) a múltba fordultak, azt állítva, hogy a kínai „szellemi civilizáció” (*jingshen wenhua* 精神文化) magasabb rendű, mint a nyugati „anyagi civilizáció” (*wuzhe wenhua* 物質文化), s az előbbi újjáélesztésével legyőzhető lenne az utóbbi. A köztársaságpárti nacionalisták (pl. Sun Yat-sen) a konfucianizmust és a liberalizmust kívánták ötvözni. A liberálisok (pl. Hu Shi 胡適) ezzel szemben a teljes nyugatosítás (*quanpan xihua* 全盤西化), illetve a gondolkodás (természet)tudományos alapokra helyezése pártján álltak. A marxisták (Chen Duxiu 陳獨秀, Li Dazhao 李大釗, később Mao Zedong 毛澤東) a „feudális” hagyományos kultúra totális megsemmisítését, és egy új szocialista identitás megteremtését tűzték ki célul. A nyilvánvaló különbségek ellenére minden korabeli irányzatot áthatott a nacionalizmus, és a kínai nemzet megteremtésének vágya.¹⁸

Az iskolák közül végül a – kínai sajátosságokkal és nacionalizmussal mélyen átitatott – marxizmus emelkedett ki, így az 1949–1976 közötti maói időszak alaptörekvése egyrészt a hagyományos kínai, másrészt a külföldi eredetű gondolkodási elemek kiirtása, a tömegek mozgósításán nyugvó szocialista Kína megteremtése volt. A reform és nyitás 1978-as kezdete óta a nemzeti érzés megerősítése új lendületet vett, a marxizmus-leninizus és a maói eszmék helyébe az ország fő összetartó erejeként – a gazdasági fejlődés mellett

¹⁷ A kínai nacionalizmus születéséről lásd Jordán és Tólas, *Kína a modernizáció útján*, 52–55; Sun Yat-sen programjáról uo. 66–82.

¹⁸ Werner Meissner, „China’s Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present,” *China Perspectives* 68 (November–December 2006).

– a nacionalizmus lépett. Ám az, hogy a kínai kormányzat ma is rengeteg energiát fektet a nemzeti érzés felszításába, épp azt jelzi, hogy a modern kínai nemzet létrehozásának folyamata nem ért véget.

A 20. század nemzetépítő törekvéseinek ismertetése külön tanulmányt igényelne, itt csupán néhány sajátosságot emelünk ki. E sajátosságok nemcsak Kínában vannak jelen, de itt különösen erősek, s ebben a kombinációban csak itt jellemzők.

Fontos, hogy a kínai nemzetépítési törekvések nem szerves belső fejlődés eredményeként jöttek létre, hanem egyértelműen külső eseményekre adott reakcióként. A 19–20. század háborúi, melyek a kínai kultúrfőlény tudatát megrendítették, és az ország szuverenitásának korlátozásával jártak, valamilyen választ kívántak, s természetes módon a kínaiak azt az utat igyekeztek követni, amelyet ellenségeik már bejártak. Így alakult ki, meglehetősen megkétségbe, a nemzet és nemzetállam eszméje. Vagyis a kínai nemzet megalkotása egyrészt külső hatásra, másrészt külső – nyugati és japán – mintákat követve kezdődött meg.

Másrészt a folyamat jellemzője, hogy felülről indult, s a legutóbbi időkig az elit ügye volt. A kínai nemzet megteremtésének szükségességére a kínai politikus-értelmiség ébredt rá, és ez igyekezett minden rendelkezésére álló eszközzel közös nemzettudatot teremteni a számtalan széthúzó erő által fenyegetett országban. Az 1911–12-es köztársasági forradalom nem tömegmozgalom volt, hanem művelt egyetemisták, katonatisztek, értelmiségiek akciója, s az első kínai nacionalista megmozdulásnak nevezhető 1919. május 4-i mozgalom is az egyetemekről indult ki. A „haladó” elit vezette mind a kommunistákat, mind fő ellenlábasukat, a Guomindangot 國民黨 (Nemzeti Párt), s az egységtudat erősítését szolgáló propaganda ma is felülről jön. Jellemző módon a jelenkor újnacionalista programját egyetemi emberek fogalmazták meg, akik a pártvezetés egy részének támogatását is maguk mögött tudhatják.¹⁹

Harmadrészt, a kínai nemzetépítés rendkívül sokrétű folyamat, s bár alapvetően az elit ügye, ez az elit maga is mindig sokszínű és megosztott volt. Az ország megerősítésének általános eszméjén kívül nem voltak – és nincsenek – közösen elfogadott célok, nincs egyértelműen meghatározva, hogy milyen is legyen a felépülő kínai nemzet és nemzetállam. Mennyire legyen nyugatias, mennyire

¹⁹ Az egyetemi központú újnacionalizmus első alapműve a *Kína nemet mondhat* című tanulmánygyűjtemény, amely hatalmas sikert aratott. Lásd Zhang Zangzang et al., *Zhongguo keyi shuo bu. Lengzhan hou shidai de zhengzhi yu qinggan jueze* 中国可以说——冷战后时代的政治与情感抉择. [Kína nemet mondhat. A hidegháború utáni időszak politikai és érzelmi választásai] (Zhonghua Gongshang Lianhe Chubanshe, 1996).

épüljön a kínai hagyományokra, mennyire szólhassanak bele az ország ügyeibe a nemzet tagjai, együttműködjenek vagy konfrontálódjanak-e a külfölddel, birodalomban vagy Kína-központú ázsiai szövetségben gondolkodjanak, globális vagy regionális nagyhatalmi státuszra törekedjenek? – az ilyen alapvető kérdések körül rengeteg vita zajlott és zajlik. Így a folyamat végkimenetele is megjósolhatatlan.

Negyedrészt, a nemzetállami építkezést nehezíti, hogy Kína soknemzetiségű ország. Az új Kína hivatalosan ötvenhat egyenrangú nemzetiség közös vállalkozása, s ezek minden tagja „kínai” (*zhongguoren* 中國人). Ugyanakkor az állam, a társadalom és a gazdasági élet minden szintjén a túlnyomó többséget kitevő *hanok* dominálnak, s az ősi kultúra, amelyre az új identitást nagyban építik, elsősorban *han* kultúra. A nemzetiségek egy része katonai hódítás által lett „kínai”, és sok közülük saját magas kultúrával, írásbeliséggel és államalkotó hagyománnyal rendelkezik – őket pedig nehéz integrálni az épülő nemzetállamba. Ráadásul a *han* népességen belül is időről időre megerősödnek a lokális identitások, amelyek a felülről történő nemzetépítést gátolják. Hogyan építsenek úgy nemzetet, hogy egyesek nem akarnak a részei lenni?

Problémának tekinthető, hogy a formálódó kínai identitás jelentős részben ma is a régi és új sérelmekre épül. A kínai nemzetet a nyugati és a japán imperializmus árnyékában kezdték el kialakítani, s az áldozattudat ma is meghatározó. Az alkotmány preambulumától kezdve a történelemkönyveken át a történelmi filmekig a kínaiakat folyamatosan emlékeztetik, hogy a mostani fő üzleti partnereik (és politikai vetélytársaik) nem is olyan régen mindent megtettek a megalázásukért és kizsákmányolásukért. A hagyományos imperialisták mellé idővel a szovjetek és szövetségeseik (illetve jogutódjaik) is felsorakoztak, nem is beszélve az olyan problémás szomszédokról, mint India vagy Vietnam. Az utóbbi idők fő riválisa pedig az USA, amely állítólag minden eszközzel elejét kívánja venni Kína felemelkedésének, hogy kizárólagos szuperhatalmi pozícióját megőrizze. A fenyegetettség tudatát erősíti, hogy Kínának csaknem minden szomszédjával területi vitái vannak (elsősorban lakatlan tengeri szigetekről van szó), vagyis Kína „ősi földjét” a külvilág ma is fenyegeti. Kérdés, mennyire egészséges az a nemzeti érzés, amely jelentős részben félelmekre és revánsvágyra épül.

A másik oldalról az utóbbi időkben a globalizáció is alakítja a kínai nemzetépítést. Míg hagyományosan az ország el volt zárva a külvilágtól, ma már rendkívül nyitott, és polgárainak mindennapi életét számtalan külső hatás éri. Az amerikanizáció Kínát is érinti, s míg például Washington nem túl

népszerű a kínaiak körében, Hollywood annál inkább, újabb kérdéseket felvetve. A nemzetállami építkezés kérdését tovább bonyolítja a tengerentúli kínaiakkal újjáéledt rendkívül intenzív kapcsolat, hiszen megjelenik a dilemma: mennyire részei a kínai nemzetnek a sok esetben évszázadok óta külföldön élő *han* családok? Az ő integrálásuk milyen reakciókat fog kiváltani a befogadó országokban? Lehet-e valaki nemzettag a nemzetállamon kívül?

Zárszó

Kína mibenléte, a kínai nemzet, identitás, önmeghatározás számtalan nehezen megválaszolható kérdést vet fel. A kínaiak évezredekig abban a tudatban éltek, hogy Kína maga a világ, vagy legalábbis a világ közepe, s ez az egyetlen létező civilizáció. Ez az elképzelés, elavult volta ellenére, még ma is tetten érhető, sőt a gazdasági sikerek következtében újjáéledni látszik. A hagyományos világkép összeomlásával megjelent a modern nemzet és nemzetállam kiépítésének igénye, ám a folyamat sok szempontból torz volt – hiszen egy válsághelyzetben, reakcióként indult –, és a nemzetépítők végcélja sem volt egyértelmű.

A kínai rengeteg szempontból torlódott társadalom, ahol együtt élnek a császárkori hagyományok, a maói időszak maradványai, a '80-as évek nagy szellemi megújulásának eredményei, illetve a mai ultramodern, globalizált korszak elemei. Ráadásul minden folyamatosan mozgásban van – valószínűleg soha annyi minden nem változott meg Kína lakóinak életében olyan rövid idő alatt, mint az elmúlt harminc évben. Azt az utat, amelyet más országok száz-kétszáz év alatt jártak be, a kínaiak néhány évtized alatt tették meg, a gyorsaság minden előnyével és hátrányával együtt. Minden igaz a nemzettudatra és a nemzeti identitásra is – e területen a Tianxia-eszme feltámadásától kezdve a militáns nacionalizmuson keresztül a kozmopolitizmusig a legkülönbözőbb jelenségek tűnnek fel, s kérdés, hogy mikor alakul ki egy olyan kínai nemzet, amely megfelel a szokásos definícióknak. Persze az is kérdés, hogy van-e egyáltalán értelme ezt elvárni.

Felhasznált irodalom

- Bagley, Robert, ed. *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*. Princeton University Press, 2001.
- Csornai Katalin, ford. *Négy égtájon barbár csillag ragyog. Az ázsiai hunok a kínai forrásokban*. Budapest: László Gyula Történelmi és Kulturális Egyesület, 2007.
- Dawson, Raymond. *A kínai civilizáció világa*. Budapest: Osiris, 2002.
- Jordán Gyula és Tóth Barna. *Kína a modernizáció útján a XIX–XX. században*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2005.
- Keightley, David N., ed. *The Origins of Chinese Civilization*. California: University of California Press, 1983.
- Kong Yingda 孔颖达. *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 [A Tavaszok és őszök krónika és a Zuozhuan kommentárral.] Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2000.
- Legge, James, ed., transl., notes. *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. 5 vols. Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872.
- Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture, New York: State University of New York Press, 1999.
- Loewe, Michael and Edward Shaughnessy, eds. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*. Cambridge University Press, 1999.
- Major, John S. and Constance A. Cook, eds. *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*. University of Hawaii Press, 1999.
- Meissner, Werner. „China’s Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present.” *China Perspectives* 68 (November–December 2006): 41–54.
- Salát Gergely. „»Szent« könyvek Kínában – A konfuciánus kánon.” *Vallástudományi Szemle* III.évf./1 (2007): 5–17.
- Si shu wu jing: shang, zhong, xia* 四書五經上, 中, 下 [A Négy könyv és az Öt klasszikus]. Shanghai: Guoxue Zhengli She, 1936.

Zhang Zangzang et al. *Zhongguo keyi shuo bu. Lengzhan hou shidai de zhengzhi yu qinggan jueze* 中国可以说——冷战后时代的政治与情感抉择 [Kína nemet mondhat. A hidegháború utáni időszak politikai és érzelmi választásai]. Zhonghua Gongshang Lianhe Chubanshe, 1996.

Balla Péter

A POLONIZÁCIÓ NYERTESEI ÉS VESZTESEI UKRAJNÁBAN A 17. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

Habár a nemzettudat kialakulásával és a különböző asszimilációs folyamatok leírásával és elemzésével nagyon sok tanulmány és monográfia foglalkozott és foglalkozik, különösen nagy érdeklődés övezte a 19-20. századi kelet-közép-európai nemzetté válás folyamatát a magyar és az egyetemes historiográfiában is, ennek ellenére a magyar történetírás – illetve a Magyarországon megjelent, lengyel vonatkozású munkák – nem foglalkozik elég részletesen egy koraujkori asszimilációs folyamattal, a polonizációval. A téma már csak azért is nagyon érdekes, mert a mai napig élénk viták kísérik, és teljesen más interpretációt kap ez a koraujkori asszimilációs folyamat Varsóban, Kijevben és Moszkvában.

Véleményünk szerint a polonizáció egy olyan, a király és a lengyel politikai elit által is támogatott és irányított folyamat, amelynek célja, hogy a Rzeczpospolita népeit (különböző nyelvű, vallású, kultúrájú etnikumait) egy lengyelül beszélő, latin műveltséggel bíró és katolikus vallású nemzetbe asszimilálja. A polonizációnak két összetevője, két iránya van, amelyek közül az egyik, a társadalmi, a kiváltságokkal hozható kapcsolatba, vagyis hogy a kozákok részét képezik-e a nemesi társadalomnak vagy sem, a másik, a vallási, amelyik az egész folyamat ideológiai komponenseként fogható fel, és a kettő közül ez a látványosabb.

Munkánk a kozákság társadalommá szerveződésével és a polonizációnak a kozákságra gyakorolt hatásával foglalkozik.

Péter Balla

THE WINNERS AND THE LOSERS OF POLONISATION IN UKRAINE IN THE FIRST HALF OF 17th CENTURY

The birth of national consciousness and different assimilation processes of Eastern Europe during the 19th and 20th centuries have long been in the spotlight of both Hungarian and global historiography. Despite this, hungarian historical writings – even the ones that are specifically centered around Polish history – have neglected to publish anything in detail about the assimilational process that occurred during the Early Modern period, namely: the Polonisation. The subject can be interesting for a number of reasons, and has been the central theme of many debates. The process itself has substantially different interpretations in Warsaw, Kiev and Moscow.

In our opinion, Polonisation was a process set in motion and supported by the Polish king and political elite of the Rzeczpospolita, in order to assimilate the different ethnicities into a predominantly Catholic, Latin type of civilisation. One of the components of Polonisation can be linked to the social prerogatives, namely the question of the Cossacks and their place in Polish society. The other one deals with the religious aspects of the issue, because it was the church that gave the ideological backbone of the whole process.

Our work primarily deals with the formation of Cossack society, and the effects of Polonisation on it.

Balla Péter

A POLONIZÁCIÓ NYERTESEI ÉS VESZTESEI UKRAJNÁBAN A 17. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

A Rzeczpospolita (Lengyel-Litván Nemesi Köztársaság) a koraújkor egyik különleges államának tekinthető szinte minden szempontból. Egy olyan kelet-közép-európai monarchiáról van szó, amelyben a királyt a nemesek az Európa különböző országaiból felbukkanó önjelöltek közül választották aszerint, hogy ki tűnt alkalmasnak az akut politikai helyzet kezelésére. Bár ennek a multietnikus államnak a hívei mindvégig azt hirdették, hogy a Rzeczpospolita befogadó ország, ahol a szabadságjogokat (különösen a vallásszabadságot) a politikai elit tiszteletben tartja, valójában a katolikusok kezdetől fogva elsőbbséget élveztek az ortodox és a protestáns hitűekkel szemben. Utóbbiaknak akadályozták a hivatalviselését és a szabad vallásgyakorlatát, sorozatosan megsértették a kiváltságaikat azért, hogy rákényszerítsék őket arra, hogy asszimilálódjanak és katolikussá váljanak. A tanulmány ennek a folyamatnak a főbb vonásait és mozzanatait kívánja bemutatni az ukrajnai kozákok körében.

A polonizáció fogalma

A polonizáció fogalmának tartalmi kibontása előtt nem árt tisztázni, hogy a koraújkor felfogás szerint hol is húzódtak Ukrajna (vagyis a végvidék) földrajzi határai, és milyen vajdaságokat foglalt magába a vég, az (ország)határ.

Ha etimológiai értelemben vizsgáljuk az „Ukrajna” szó jelentését, akkor az a szláv „kraj” szóra vezethető vissza, ami határvidéket, határt jelent. Vagyis ez a térség, attól függően, hogy lengyel vagy litván fennhatóság alatt állt, az ország déli államhatárral nem rögzített határvidékét jelentette. Legnagyobb folyója a Dnyeper, latinul Borysthenes, amely a Fekete-tengerbe torkollik.

Amint Ukrajna a lublini unió (1569) értelmében Kis-Lengyelország része lett (a Lengyel Királyság két részből állt; a nyugati vajdaságok Nagy-Lengyelországhoz [Wielkopolska], míg a déli és a keleti vajdaságok

Kis-Lengyelországhoz [Małopolska] tartoztak), átszervezték a közigazgatását. A mintegy negyedmillió négyzetkilométernyi Ukrajnát 1569-ben két vajdaságra: a kijevire és a braclawira osztották, amelyek powiatokra (körzetekre) tagolódtak. A kijevi három, a braclawi két powiatból tevődött össze. Az utolsó nagy közigazgatási reform Ukrajna területén 1635-ben történt, amikor létrehoztak a kijevi vajdaság északkeleti szögletében Czernihów központtal egy újabb vajdaságot. Így 1648 előtt Ukrajna mintegy 250 ezer km²-nyi területtel és több százezer lakossal rendelkezett. Három vajdaság és nyolc powiat képezte ekkoriban Ukrajnát. A vallási hovatartozást tekintve a pravoszláv egyház egyértelmű fölénnyel rendelkezett más keresztény közösségekhez képest.

Véleményünk szerint a polonizáció egy olyan, a király és a lengyel politikai elit által is támogatott és irányított folyamat, amelynek célja, hogy a Rzeczpospolita népeit (különböző nyelvű, vallású, kultúrájú etnikumait) egy lengyelül beszélő, latin műveltséggel bíró és katolikus vallású nemzetbe asszimilálja.

Mivel a korai polonizáció fogalmának meghatározásakor nem találtunk egy adekvát definíciót, ezért megpróbálunk az általunk fellelt és hasznosított kutatások magyarázataiból összeállítani egy képet, amely többé-kevésbé alkalmas arra, hogy ezt a folyamatot bemutassa. A témával legkorábban Karol Szajnocha (1818-1868) lengyel történész foglalkozott, később Wiaczesław Lipiński (1882-1931) alkotta meg saját definícióját a polonizációval kapcsolatban. Szajnocha szerint a Rusz-beliek polonizációja teljesen önkéntes volt, és ebből mind a lengyelek, mind a Rusz-beliek profitáltak.¹ Az ukrán Lipiński szerint a polonizáció „egy lengyel ruhába öltöztetett vallási unió és politikai-kulturális asszimiláció.”²

Ezen a két meghatározáson kívül más példát a polonizáció definiálására nem találtunk, de ez talán nem is meglepő. A polonizáció fogalmának azért nem egyszerű egzakt definícióját adni, mert egészen más értelemmel bírt a korábbi és a későbbi korokban, valamint természetesen más jelentéstartalmat hordozott a vizsgált korszakban a Rusz-beliek, a litvánok, a németek és a lengyelek körében is. Éppen ezért nem elég pontos az előbb idézett két meghatározás sem, ugyanis a jeles történészek a polonizációt csak a Rusz-beliek perspektívájából értelmezték. A modern lengyel historiográfia valószínűleg

¹ *Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa kuczci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Święcickiego i Tadeusza Rylskiego*, wydana staraniem dr. J. Jurkiewicza, fr. Wolskiej, Ludw. Siedleckiego i Wacława Lipińskiego, red. Wiaczesława Lipińskiego (Kijów: Friedlein, 1912), 65.

² *Archiv Juzoapadnoj Rossii, izdawajemyj Vremennoju kommissijeju dlja razbora drevnich aktov, vysocajše učreǰdennoju pri Kijevskom Vojennom, Podol'skom i Volynskom generalgubernatore I-II.1. Kijev: Vremennaja Kommissija dlja razrabotki drevnich aktov* (Kijev: Guderiszkoj Typografij, 1861), 20.

éppen ezért nem próbálkozik meg a polonizációt mint egységes folyamatot, ideológiát bemutatni, inkább a polonizációs folyamatokról beszél, és azoknak a hatását értelmezi a respublikán belül.

A polonizáció egyik legfontosabb tulajdonsága az adaptivitás volt. Vagyis az asszimiláció „népre szabottan” zajlott, egymástól eltérő eszközökkel kellett, lehetett polonizálni a Rusz-belieket, a litvánokat, a németeket vagy éppen a protestáns lengyeleket, nem is beszélve az ukrainai kozákokról. Ily módon nem beszélhetünk egységes folyamatról, hanem külön-külön kell megvizsgálni a polonizáció folyamatát Lengyelországban, Litvániában és Ukrajnában.

A Rusz-beliek a 17. század első felében két földrajzi-politikai területen éltek: Vörös Rusz (alapvetően a lwówi vajdaság, Ruthenia³) és Ukrajna vidékein. A Ruszt latinul Rutheniának nevezték, így az itt élőket rutheniaiaknak hívták. Ezt a területi felosztást azért tartjuk fontosnak megemlíteni, mivel a korabeli felfogás szerint Podólia, Volhínia és a Vörös Rusz nem volt Ukrajna része, holott etnikailag nem mutattak jelentős eltéréseket.⁴ Ukrajna északi részét Rusz-beliek lakták, akik között találunk nemest és városlakó polgárt egyaránt, sőt még zsidókat és örményeket is, míg a déli részen elterülő Zaporozsje (lengyelesen Zaporozje) a regisztrált kozákság szállásterülete volt. Vagyis a Rusz lakossága egy ortodox vallású, de korántsem egységes etnikumú nép volt. Éppen ezzel a heterogenitással magyarázható, hogy a polonizáció másként hatott a rutheniai és az ukrainai Rusz-beliekre vagy éppen a kozákságra. Jelen tanulmányban csak a kozákokat ért hatásokkal kívánunk foglalkozni, így a következőkben a „kozák polonizáció” specifikumait kívánjuk bemutatni.

1577-ben, amikor a kozákságot Báthori István ezredkebe osztotta (erről később még lesz szó), ezredközpontnak olyan településeket jelölt ki, amelyek később városokká váltak. Ez a politikai centrumból kezdeményezett lépés a polonizáció folyamatába illeszkedett, mivel a lengyel települések kisebb-nagyobb eltéréssel a magdeburgi városjog szerint működtek.⁵ 1600-ban például a kozákok lakta Kaniów (Kaniv) a magdeburgi városjogot megkapva a lengyel jog- és szokásrend meghonosítására kényszerült. A lengyel mintájú társadalom kereteinek megteremtésével mód nyílt arra, hogy a kozákokat betagolják, „beilleszték” a társadalmi struktúrába.

³ A korabeli Ruthenia nem azonos a 19-20. századi Ruszínfölddel, az itt élők pedig nem ruszinok, így helyesebbnek látjuk, ha a korabeli, latin elnevezést használjuk

⁴ Mihail Szergejevics Grusevszkij, *Illusztrirovannaja Istorija Ukrainy (Pecsatjetszja po izdanyiju 1913 goda)* (Moszkva: Szbarog i K, 2001), 327–328.

⁵ Oskar Halecki, *The Cambridge History of Poland* (New York: Cambridge University Press, 2012), 133–136.

Ukrajnában a polonizációnak egymás mellett két alapvetően különböző elgondolása is érvényesült. Miközben a mindenkori uralkodó az állam érdekében kívánta polonizálni (lengyelesíteni) a kozákokat, addig az ukrainai, alapvetően polonizált Rusz-beli származású mágánások a kozákok jobbággyá süllyesztését látták a polonizációban. A lengyel király abban volt érdekelt, hogy a kozákok megtartsák szabadságjogaikat, cserébe viszont elvárta tőlük, hogy katolikussá váljanak. Számukat a lehető legnagyobb mértékben kívánta növelni abból a célból, hogy legyen egy ütőképes, csak az uralkodónak hűséges hadsereg, amelyet nemcsak külső háborúkhoz, hanem a mágánások és a *szlachta* (köznemesség) sakkban tartásához is felhasználhatott, vagyis a központi hatalom megerősítésében is szerepet szánt a lengyel-litván uralkodó a kozákságnak.⁶ Ezt érzékelve a lengyel *panok*, mágánások síkra szálltak a regisztrált kozákság számának növelése és kiváltságaik bővítése ellen. Legalábbis erre utal a kozákokkal kötött egyezmények felrúgása, a mágánások túlkapásai Ukrajnában. A „lengyel minta Ukrajnába ültetésétől”, a polonizációtól egyébként azt várták, hogy a kozákok engedelmes alattvalóvá váljanak, a lehető leggyorsabban asszimilálódjanak és katolikussá legyenek. Amikor a 17. század első harmadában kiderült, hogy ez a folyamat nem a központi akaratnak megfelelően alakul, a lengyel mágánások az erőszakos eszközök bevetésétől sem riadtak vissza a kozákokkal szemben.

Fontos részét képezte a kozákok beolvasztási folyamatának a kolonizáció, vagyis a végek betelepítése. Az ukrainai kolonizáció keretében a kozákokkal szomszédos területekre a mágánások jobbággyokat telepítettek, hogy ezek a „szlávok” előbb-utóbb magukba olvasszák a kozákokat. Ugyanakkor a kolonizáció paradox módon éppen az ellenkező hatást érte el.⁷ A letelepített jobbággyok felmérve a korabeli lengyel-litván jobbágypolitika visszasságait, inkább választották a nemesektől mentes, teljesen szabad kozák életmódot, és vállalták a szabad kozáksággal járó veszélyeket.⁸ Elkozákosodásukat az a tény is elősegítette, hogy a korabeli felfogás szerint a jobbágyság nem volt része a „lengyel nemzetnek” (*natio Polona*),⁹ hanem a szlávok rendjéhez tartozott, tehát a jobbággyok a nemzeten kívül rekedtek.

⁶ Gebei Sándor, II. Rákóczi György erdélyi fejedelem külpolitikája (1648-1657) (Budapest: Heraldika, 2004), 16.

⁷ Janusz Tazbir, „Polish National Consciousness in the Sixteenth to the Eighteenth Century,” *Harvard Ukrainian Studies* XI/3-4 (1986): 317.

⁸ Gebei Sándor, *Az erdélyi fejedelmek és a lengyel királyválasztások* (Szeged: Belvedere, 2007), 64.

⁹ Tazbir, „Polish National Consciousness,” 319.

A témában, magyar nyelven is olvasható szakirodalmat sajnálatos módon nem tudunk ajánlani. Ukrajna polonizációjával ugyanakkor foglalkozott Gebei Sándor.¹⁰ Ring Éva¹¹ viszont nagyszabású és színvonalas munkájában nem tartotta fontosnak a polonizáció folyamatának értelmezését annak ellenére sem, hogy véleményünk szerint a polonizáció is hozzájárult a Rzeczpospolita dezintegrációjához és felosztásához. A polonizáció mint koraujkori lengyel politikai-társadalmi és kulturális ideológia Norman Daviesnél¹² még csak fel sem merül, pedig egy jelentős, Lengyelország történetét a kezdetektől feldolgozó monográfiában szükségesnek éreztük volna, hogy legalább említés szintjén megemlékezzen a szerző erről a folyamatról.

A kozák társadalom a 16-17. században

A kozákság egy katonáskodó szabadparaszti réteg volt, amely számára a legfontosabb a személyes szabadságának a megtartása volt, erre utal a neve is, mivel a „kozák” kifejezés „szabad embert”¹³ jelent. Nem tekinthetőek homogén társadalmi csoportnak, soraik között megfért a szláv földműves, a tatár harcos vagy a magyar jobbágy, de ugyanúgy megtalálhatóak voltak köztük az elszegényedett polgárok vagy éppen a lecsúszott kisnemesek is.¹⁴ A 16. század elején a kozákság már komoly gondot jelentett a lengyel-litván központi kormánzatnak, de kivételes katonai ereje arra sarkallta a lengyel uralkodókat, hogy saját szolgálatába állítsa őket. Már I. (Öreg) Zsigmond (1506-1548) is próbálkozott ezzel, de csak fiának, II. Zsigmond Ágostnak (1548-1572) sikerült elérnie, hogy 300 kozákot állami zsoldba fogadjon. Ez a kontingens nem a hivatalnokoknak és a főnemeseknek tartozott felelősséggel, hanem közvetlenül a lengyel hadsereg főparancsnokának, a lengyel főhetmannak vagy nagyhetmannak¹⁵ (hetman wielki koronny) engedelmeskedett. Ruházkodási szokása és szokatlan hajviselete már ekkor megkülönböztette a kozákságot

¹⁰ Gebei Sándor, „Egy sztereotípiá nyomában: oroszellenesség a 18. századi Lengyelországban,” *Aetas* 18/3-4 (2003) 68-86. és Gebei, Sándor, „A Lengyel-Litván Nemesi Köztársaság (Rzeczpospolita) ukrán politikája 1569-1648 között,” *Pro Lyceo Agriensi*, szerk. Gebei Sándor (Eger: Líceum Kiadó, 1999) 273-291.

¹¹ Ring Éva, „Lengyelországot az anarchia tartja fenn?” *A nemesi köztársaság válságának anatómiája* (Budapest: ELTE Eötvös, 2001)

¹² Norman Davies, *Lengyelország története* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2006)

¹³ Omeljan Pricsak, „The Turkic Etymology of the Word Qazaq 'Cossack'” *Harvard Ukrainian Studies* XXVIII/1-4 (2006-2007): 237.

¹⁴ Font Márta – Varga Beáta, *Ukrajna története* (Szeged: JATEPress, 2006), 96.

¹⁵ Mindkét elnevezést használhatjuk a magyarra fordításánál.

más népelemektől. Vallási tekintetben pravoszláv hitűek voltak, területileg a kijevi metropólia fennhatósága alá tartoztak, és védelmében akár fegyvert is ragadtak, amelyre a 17. században alkalom is nyílt.

Nem hasztalan, hogyha felidézzük a francia Beauplan latin nyelvű munkáját, aki hadmérnökként bejárta a végeket, és találkozott kozákokkal: „Görög vallásúak, akik a saját nyelvükön Ruszoknak nevezik magukat, nagy tiszteletben tartják az ünnep- és a böjti napokat, az év 8-9 hónapjában koplalnak, a böjt során pedig tartózkodnak a húsoktól. Ehhez a szokáshoz nagyon kitartóan ragaszkodnak, mivel meggyőzik magukat arról, hogy az étel megválogatásában van az üdvösség. Ezzel szemben, mintegy ellentételezésként, a mértéktelen ivásatra hozzájuk hasonló népet nem lehet találni [...] Éles eszűek, alaposak, büszkék, nagylelkűek, nem pályáznak gazdagságra, a szabadság szeretete még az életüknél is drágább kincs.”¹⁶

A kozákok társadalmi berendezkedése egy egalitárius katonai demokráciaként értelmezhető, legnagyobb hatásköre a nyílt *radának* (nyílt tanácskozásnak) volt, amely a kozákok „országgyűléseként” működött. Erre a tanácskozássra a regisztráltak sokszor meghívták a szicsi¹⁷ kozákokat¹⁸ is (az értelmezést nehezíti, hogy a kozákok mindenfajta tanácsot *radának* neveztek). A *rada* „választotta meg előjáróikat, döntött háborúról és békéről, határozott a török és a tatár portyákról és a bírói testületek vezetőiről”.¹⁹ A klasszikus kozák hivatalrendszer 1577-ben jött létre, ennek élén lengyel mintára a hetman állt. Fontos volt, hogy a vezető ne csak agilis, de a kozákok körében tekintélyes személy is legyen. Minden egyes tisztségviselőt (a hetmanon kívül, akit a király nevezett ki) meghatározott időre választottak. Ha nem voltak megelégedve valamelyik tisztségviselővel, azt gyakran hangos, dühödt bekiabálásokkal illették a következő választó *radán*.²⁰

A polonizáció két összetevője közül (amelyek társadalmi és vallási téren jelentkeztek) a kiváltságok kérdésköre a kozákságnak a Rzeczpospolita

¹⁶ Guillaume Le Vasseur de Beauplan, „Descriptio Ukrainae variis ex provinciis Regni Poloniae consistentis, a confinibus Moscoviae Transylvaniae usque limites patentis, simul incolarum mores, rationem vivendi, bellandique, in se continetis,” in *Historiarum Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae scriptorum quotquot ab initio Reipublicae Poloniae ad nostra usque tempora extant omnium collectio magna ordine chronologico digesta Tomus II.*, ed. Laurentius Mizlerus de Kolof (Varsaviae: Typographia Mizlerania, 1769), 52.

¹⁷ Szics: a szabad kozákok fából épült erődje és központja.

¹⁸ A lajstromból kimaradt, törvényen kívüli kozákok tömegei.

¹⁹ Christian Engel, *Commentatio de republica militari seu comparatio Lacedaemoniorum Cretensium et Cosaccorum* (Gottinga: 1790), 29.

²⁰ Engel, *Commentatio de republica militari*, 30.

hierarchiájában betöltött szerepére utal, vagyis arra, hogy a kozákok részei-e a társadalomnak, szerves részét képezik-e a Nemesi Köztársaságnak. Ha katonai szolgálataiért cserébe megkapja a kollektív nemességet, akkor valóban külön *natio* a kozákság, bár még elvben sem egyenjogú a lengyelekkel és litvánokkal, de Ukrajnán belül privilégiumokkal és a belső öngazgatás jogával rendelkezik. Nemesek, de csak a lakóhelyükön, Ukrajnán kívül minden kiváltságukat elvesztették. Éppen ezért az ukrajnai *panok*, elsősorban gazdasági érdekből, azt hangsúlyozták, hogy csak katonáskodó parasztokról van szó, akiknek békeidőben kötelessége a lengyel mánások földbirtokainak a művelése. A Rzeczpospolita a harmincéves háborúból tevőlegesen kimaradt, de az ukrajnai gabonaexportból származó gazdasági hasznot (a lengyelek mind a protestánsoknak mind a katolikusoknak szállítottak gabonát) (elsősorban) az ukrajnai és a rutheninai mánások politikai tőkévé transzformálták (a lengyel történelemben ezt a korszakot az „aranybéke” évszázadának nevezik), mégis további intézkedésekkel (például a robot fokozásával) sanyargatták a jobbágyokat, akik uraik elől a zuhogók vidékére²¹ menekültek, és kozákká lettek. A Rzeczpospolita nemessége vonakodott a kozákok előjogait elismerni, mivel nem látta biztosítva a munkászekeket, sőt attól tartott, ha biztosítja a kozákok kiváltságait, még többen fognak a zuhogók vidékére szökni. Erre utal az egyik kortárs, Joachim Pastorius is, aki a Hmelnickij (lengyel írásmód szerint Chmielnicki) vezette kozákfelkelésről írott munkájában a kozákság viszonyát a nemesekkel és a mánásokkal zavarosnak, tisztázatlannak tartja.²²

Véleményünk szerint ugyanakkor volt a politikai eliten belül egy olyan csoportosulás, amely elismerte a kozákság nemesi jogállását, és kiváltságban részesítéssel kívánta azt a politikai nemzet részévé tenni. Ha a kozáknak van birtoka, előbb-utóbb részt akar venni a politikai életben, legalább vajdasági szinten, amihez megtanul lengyelül, majd idővel felveszi a lengyel attitűdöt és kultúrát is, bár ehhez idő kell. Cserébe megmarad a Rzeczpospolita ütőképes hadereje, sőt, a kozákok lassan katolikussá vagy görög katolikussá válnak, később pedig lengyelül fognak beszélni – ezzel az elképzeléssel találkozhatunk Stanisław Żółkiewski lengyel kancellár-főhetman vagy nagyhetman gondolataiban.

Fentebb utaltunk már rá, hogy 1577 fordulópont volt a kozákság életében, ekkor neveztek ki hetmant az élükre. Ugyanakkor Báthori István reformja

²¹ A Dnyeper zuhogói mögé eső mocsaras, lápos terület.

²² Joachim Pastorius, *Historiae Poloniae Plenioris Partes Duae* (Danzig: Simon Beckenstein, 1685), 25.

nem állt meg itt. „A kozák állam alapítójának és atyjának”²³ tekintett Báthori úgy próbálta elejét venni a kozák betöréseknek és portyáknak, hogy közülük ötszázat állami szolgálatba fogadott, mivel úgy vélte, hogy „szabadsággal és adókedvezménnyel sikerül a Lengyel Királysághoz csábítani”²⁴ őket. Ezeket a katonáskodó elemeket névjegyzékbe, listába vették, mivel csak az lehetett állami zsoldos, aki igazolni tudta magát. Ezért nevezik a kiváltsággal rendelkező kozákokat regisztráltaknak. Katonai vezetőjüknek Michał Wisniowieckit, az egyik legjelentősebb ukrajnai származású család tagját nevezte ki az uralkodó, akit hetmani hatalommal és méltósággal ruházott fel, és aki egyben Czerkasy és Kaniów starostája is lett. Ez azért volt nagyon fontos, mivel a starosta (bár egy vajdaságnál kisebb terület felett gyakorolt hatalmat) a vajdával ellentétben közvetlenül a királynak tartozott felelősséggel, a király nevezte ki, ebbe a lengyel törvényhozás sem avatkozhatott bele. Elképzelhető, hogy ennek a precedensnek tudható be, hogy ezt követően a hetmant minden esetben a lengyel király nevezte ki a szejm megkérdése nélkül. A hetman mellé kozák katonai előjárókat (*sztarsina*) rendelt, akik tanácsadó testületként (*sztarsinszkaja rada*) működtek. A tanács két katonai előjárója a háborús felkészüléssel foglalkozott (*oboznij*), kettő jogi kérdésekben döntött (*szudja*), kettő pedig a hivatalos ügyeket (*pisar*) intézte, őket „kancellárnak” is hívták. Végül kettő a hadsereg összeírását végezte, és segített a hetmannak a katonai ügyekben (*jeszaul*), őket „katonai felügyelőnek” hívhatnánk,²⁵ rájuk nemcsak békeidőben, hanem hadjárat idején is szükség volt. A kozákokat Báthori tíz ezredbe (*pułk*) osztotta: kijewi (kijowski), cserkasszi (czerkaski), csigirini (csehryński), umanyi (humański), kanyevi (kaniowski), korszunyi (korsuński), bialo-cerkiewi (białocerkiewski), hadjaci (hadziacki), perejaszlavi (perejasławski) és poltavai (połtawski) ezredbe.²⁶ Ugyanakkor az ezredek száma és központja változó volt. Ezek a lépések mind-mind illeszkedtek a polonizációs elképzelésekbe, mivel a központi hatalom (esetünkben Báthori) egy, a lengyel minta alapján szerveződő hierarchikus vezetőréteg kiépítésén munkálkodott, az ezereskapitányoktól (akik a kozákezredek felett parancsnokoltak) egészen a hetman mellett tevékenykedő egyéb előjárókig. Idővel ez a kozákelit polonizálódott, megtanult lengyelül, (sokszor jezsuita) iskolát járt, polonizált műveltséggel rendelkezett. Előbb-utóbb már nem elégedett meg az ún. kozák

²³ Engel, *Commentatio de republica militari*, 24.

²⁴ Uo.

²⁵ Engel, *Commentatio de republica militari*, 25.

²⁶ Ludwik Pomidaj, *Kozacy Zaporozczy na Ukrainie* (Lwów: Nakładem Karola Wilda, 1862), 17.

szabadságokkal, hanem az egyéni nemesi jogokat óhajtotta. Ez az elitképződés (pozitív értelemben) a polonizáció számlájára írható, a Moszkva szolgálatában álló doni kozákoknál ilyen folyamat nem igazán mutatható ki.²⁷

Az ukrajnai kozákok viszont nem képeztek homogén társadalmi csoportot. Jelen voltak közöttük a regisztrált kozákok, akik családjukkal együtt kollektív kiváltságokban részesültek (éves zsold és posztókiutalás, földbirtok és vallás-szabadság, illetve nem kényszeríthették a földesurak jobbágyságba őket), és ott voltak még a szabad, lajstromból kimaradt kozákok (*viűpiszcsikek* vagy szicsi kozákok) is, akik továbbra is törvényen kívülinek számítottak. A király és a szejm időről-időre éppen a szicsieket szerette volna – a törvény erejével – uraikhoz visszakényszeríteni.²⁸ A regisztrált kozákok úgy-ahogy megelégedtek kiváltságaikkal, de a szicsi kozákok természetes törekvése az volt, hogy ők is a lajstromozottak közé kerüljenek. Báthori merész tervei között szerepelt pl. a kozákok számának 600-ról 6 ezerre történő emelése, ez viszont nem valósult meg.²⁹

Annak ellenére, hogy 1648-ig a regisztrált kozákság létszáma fokozatosan növekedett, a törvényen kívül élő kozákok létszáma a 16. század végétől rohamosan nőtt, számuk sokszor elérte a 40-50 ezer főt is.³⁰ A lajstromból kimaradt kozákok fegyveres lázadásait általában egy-egy kalandor vezette, de kirobbanásuk mögött valódi társadalmi okok húzódtak meg, amelyek gyakran túlmutattak a regisztrálás kérdésén.

Az első nagyobb megmozdulásra az 1590-es évekig kellett várni, amikor éppen egy ilyen kalandor, a lengyel származású Krzysztof Kosiński szított lázadást Ukrajnában.³¹ A lengyel erők könnyen győzedelmeskedtek, nem tettek semmiféle engedményt, mivel nem tartották veszélyesnek a mozgalmat. 1594-ben újabb fegyveres harc bontakozott ki a lengyel-litván állam ellen, amihez ekkor már jelentős számú regisztrált zaporozei kozák³² is csatlakozott hetmanjuk, Grzegorz Łoboda vezetésével. A felkelést mégsem ő, hanem Sewerin Nalewajko robbantotta ki, aki kiváló katona volt, és jómódú családból

²⁷ Antoni Mączak, „Confessions, Freedoms, and the Unity of Poland-Lithuania,” in *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Century*, ed. R. J. W. Ewans and T. V. Thomas (London: MacMillan, 1999), 280.

²⁸ Font – Varga, *Ukrajna története*, 97.

²⁹ Pomidal, *Kozacy Zaporożcy na Ukrainie*, 18–19.

³⁰ Subtelny, *Ukraine: a history*, 111.

³¹ Subtelny, *Ukraine: a history*, 86.

³² Királyi zsoldban szolgáló, katonáskodó szabadparaszti réteg, aki a katonáskodásért cserébe bizonyos kiváltságokban részesült.

származott.³³ Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy tudott írni-olvasni, ami kivételes képességnek számított a tárgyalt korszakban. Miközben éppen zajlott a 15 éves (vagy hosszú) háború, a kozákokat keresztes hadjáratra hívta, ami rövid idő leforgása alatt a lengyel intézmények elleni katonai fellépéssé változott. (Nalewajko-felkelés, 1594-96). A véres harcokkal zajló felkelés leverése a Nalewajko és Łoboda között kiobbant ellentétnek, és talán még inkább annak volt köszönhető, hogy a regisztrált kozákok jelentős hányada a lengyel hadakat vezető főparancsnokhoz, Stanisław Żółkiewski lengyel nagyhetmanhoz vagy tábori hetmanhoz³⁴ (*hetman polny koronny*) csatlakozott a lázadók elleni harcban. A kozákokkal rokonszenvező, és a kozák katonai potenciált felismerő hetman később ezzel indokolta, hogy miért nem engedelmeskedik a szejm azon parancsának, hogy irtsa ki és számolja fel a regisztrált kozákságot.³⁵

A Rzeczpospolita elitje mégis rákényszerült, hogy elismerje a regisztrált kozákság nemesi kiváltságait. Ezt maga a király, III. Zsigmond is támogatta, mivel külföldi háborúhoz (svéd, moszkvai hadjáratok) nélkülözhetetlen katonai segítséget nyújtottak a kozákok, Zsigmondnak szüksége volt rájuk. Az, hogy a kozákok nélkül a lengyel-litván állam mennyire kiszolgáltatott az idegen hatalmaknak, 1620-re vált egyértelművé. 1620-ban a török szultán, II. Oszmán büntetőhadat küldött a Rzeczpospolita ellen három dolog miatt. A közvetlen kiváltó ok, legalábbis a török érvelés szerint az volt (ami teljesen megállta a helyét), hogy Zsigmond király katonákkal támogatta II. Ferdinánd magyar királyt Bethlen Gábor erdélyi fejedelemmel szemben, de közrejátszott a hadjáratban az is, hogy III. Zsigmond ismét megpróbálta a lengyel szupremáciát érvényesíteni az Oszmán Birodalomhoz tartozó Moldvában. Vitás ügy volt még a kozák portyák kérdése is, mivel ezek a zsákmányszerző hadjáratok érintették az Oszmán Birodalmat is, Sahajdaczny még Konstantinápoly elővárosát is feldúlta. A törökök 1620-ban minden haragjukat a lengyelekre zúdították Cecoránál, ahol még a 73 éves Stanisław Żółkiewski is életét vesztette. A kozákok nem vettek részt a cecorai csatában, mivel az államhatalom évek óta nem fizette a törvény szerint járó zsoldjukat.

A csata teljesen új megvilágításba helyezte a kozákkérdést. A szejm megértette, hogy nem húzhatja tovább az időt, ezért 1620-ban döntés született arról, hogy „az oldalunkon harcoltak, megkapják a zsoldjukat azzal a feltétellel, ha

³³ Subtelny, *Ukraine: a history*, 87.

³⁴ Mindkét elnevezést használhatjuk a magyarra fordításánál.

³⁵ Subtelny, *Ukraine: a history*, 89-90.

hetmanunk parancsnoksága alá adják magukat.”³⁶ Ezzel közvetett módon elismerték az addigi törvénysértést, és (szintén közvetetten, de) megerősítették Báthori privilégiumait is. Ennek köszönhetően 1621-ben Chocimnál, amikor a cecorai sikeren felbuzdulva maga II. Oszmán vezette újabb, jóval nagyobb hadjáratra a török hadsereget Sahajdaczny 42 ezer emberének a segítségével³⁷ a lengyel-litván hadvezetés elsöprő győzelmet aratott a törökök felett, a szultánt pedig a szégyenteljes vereség miatt a janicsárok később megölték. A sors fintora, habár a kozákok nélkül a csatát nem nyerték volna meg a lengyelek, a chocimi béke egyik legfontosabb pontja mégis az lett, hogy a kozák tengeri portyák Kis-Ázsiában megszűnnek, erre a lengyel-litván állam ígéretet is tett, ami által jelentős bevételkiesést kényszerültek elszenvedni a zaporozieiek. Ennek betartatására a szejm hozzájárulásával később több küldöttség is ellátogatott a kozák vezetőkhöz, illetve rendelkezéseket hoztak azok ellen, akik mégis török vagy tatár portyára vetemednének.³⁸ 1624-ben egy küldöttséget hoztak létre (Kommissya Kozacka), amelynek az volt a célja, hogy engedelmességre bírja a kozákságot, valamint arra, hogy ne folytassa a tengeri támadásokat, mert azzal háborút kockáztat. Aki ezt a rendelkezést megsérti vagy a kozákoktól vásárol a lopott áruból, „ha nemes ember, akkor 50 márka pénzbüntetés sújtja, ha városi jogállású – állítsák bíróság elé, ha plebejus, fejvesztéssel fizessen, amit a legközelebbi városban kell végrehajtani.”³⁹ A portyák beszüntetése leginkább a jövedelemhez más forrásból nem jutó szicsi kozákokat sújtotta, akik zsákmányszerzésre mindig csatlakoztak regisztrált társaikhoz.

Kiváltságaik megerősítésére 1625. november 6-án a kozákok és a lengyelek megkötötték a kurukowói egyezményt. A megegyezést lengyel-litván részről Stanisław Koniecpolski, kozák részről Michał Dorosenko írta alá, akit az államhatalom ekkor ismert el hivatalosan hetmannak. A megegyezés pontjai közül három kitüntetetten lényeges témánk szempontjából. A legelső pont rögzíti, hogy a lajstromozottaknak tiszteletben kell tartania az állami intézményeket és a hivatalokat (*starostaságokat*), vagyis hűségesnek kell lenniük a királyhoz. A harmadik pont 6 ezer főben maximálta a zaporozei regisztrált kozákok számát, és garantálta, hogy a Zaporozsei Had létszámát a jövőben sem csökkentik.

³⁶ *Volumina legum. Prawa, konstytucje y przywileie Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od Seymu Wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego Seymu uchwalone Tom III.*, wyd. Jozafat Ohryzko (Petersburg: 1859), 373.

³⁷ Subtelny, *Ukraine: a history*, 94.

³⁸ *Volumina legum Tom III.*, wyd. Ohryzko 462.

³⁹ *Volumina legum Tom III.*, wyd. Ohryzko 462.

Ez egy jó kompromisszumnak tekinthető, mivel azt Dorosenko sem hihette, hogy a chocimi diadalban harcoló összes kozák kiváltságos helyzetbe kerülhet. Az egyezmény hetedik pontjában a kozákok a lengyel (értsd: királyi) jogszolgáltatás alá kerülésüket szorgalmazták.⁴⁰ Minden bizonnyal az ukrainai mágánások hatalmaskodásaitól próbálták megvédeni magukat úgy, hogy a király védnökségét kérték követelve a korábbi törvények betartatását.

A kozákság 1625 után a lengyelek és a litvánok mellett a Rzeczpospolita harmadik egyenrangú nemzetévé szeretett volna válni. Ez különösen Piotr Sahajdaczny hetmanságát követően nyilvánult meg a kozákok politikai elképzeléseiben. Sőt, – állítja többek között Subtelny kanadai-ukrán történész a monográfiájában – a kozák államiság mintegy Ukrajna előképének tekinthető.⁴¹ A kozákság nem önálló országgal csatlakozott a Rzeczpospolitához, hanem éppen a Rzeczpospolita uralkodójától kaptak *donatio* (adomány) révén belső autonómiát. Ezt erősíti az a tény is, hogy kiváltságaik csak arra a területre terjedtek ki, ahol éltek; ha Ukrajna területét elhagyták, már nem számíthattak a kozák jogokra. Vagyis a kozákok nem részei a Nemesi Köztársaságnak, hanem alattvalói, tulajdonképpen parasztkatonák, akik alaptalan lázadásaikkal hozzájárultak a Rzeczpospolita teljes dezintegrációjához – tartotta a korabeli felfogás, a modern korban pedig Davies.⁴²

Úgy gondoljuk, egyik megállapítás sem állja meg a helyét. Sokkal inkább elfogadható a korszak neves kutatójának, Henryk Litwinnek azon megállapítása, miszerint a kozák vezető elit Ukrajnát nem kívánta függetleníteni, és nem akarta a „Két Nemzet Köztársaságát” (Rzeczpospolita Obojga Narodów) a „Három Nemzet Köztársaságává” (Rzeczpospolita Trojga Narodów) bővíteni. Mindössze az volt az elképzelése, hogy Ukrajna legyen autonóm, azaz Kis-Lengyelország külön tartományaként létezzen (saját választott önkormányzata, saját bíraskodása stb. legyen). Aztán ez az elképzelés fokozatosan fejlődött, végül Ukrajna Lengyelországon belüli harmadik tartományként való elismerését akarta elérni Nagy- és Kis-Lengyelország mellett.⁴³

A kozákok a kiváltságaikról szóló ígéreteket, megállapodásokat és szejmi döntéseket mindig komolyan vették, de a lengyelek ezeket csak provizórikus

⁴⁰ Władysław A. Serczyk, „The Commonwealth and the Cossacks in the first quarter of the seventeenth century,” *Harvard Ukrainian Studies* II/1. (Harvard University Printing Office: Cambridge, 1978): 91–92.

⁴¹ Subtelny, *Ukraine: a history*, 96.

⁴² Davies, *Lengyelország története*, 369–373.

⁴³ Henryk Litwin, „Catholicization among the Ruthenian nobility and assimilation processes in the Ukraine during the years 1569–1648,” *Acta Poloniae Historica* 55 (1987): 59–60.

megoldásnak tekintették. Ugyanez volt a helyzet a kurukowói egyezménnyel: a *panok* csak azért kötötték meg, hogy lecsendesítsék a Marek Źmajło vezetése alatt álló kozákokat, illetve, hogy fel tudjanak készülni egy török támadásra. Úgy tűnt, hogy a Krími Kánság 1627 és 1628 folyamán zsákmányszerző hadjáratot fog vezetni a Rzeczpospolita ellen. Ennek ellensúlyozására a szejm 1627-ben seregösszevonásokat rendelt el Ukrajnában,⁴⁴ 1628-ban pedig ismét mozgósította a kozákokat egy esetleges támadás elhárítására.⁴⁵

Amint a veszély elmúlt, a nemesek ott folytatták, ahol abbahagyták. A hatalmaskodások odáig vezettek, hogy 1637-1638 között egy újabb, szintén nagy pusztítással járó kozák- és parasztfelkelés tört ki Paweł Pawluk (Pavljuk) vezetésével. A mozgalmat Mikołaj Potocki és Jeremi Wiśniowiecki kegyetlenül megtorolta. Bár a regisztrált kozákok nagyobbik hányada ismét a lengyelek oldalán, Potocki hetman mellett harcolt, mégis azt kapták jutalmul, amit a szabad kozákok és a parasztok büntetésül: az 1638-as szejm rendelkezett a kozákok kiváltságainak elvételéről és korlátozásáról. Az „Ordynacya woyska Zaporowskiego Regestrowego, w służbie Rzpltey będącego” („Rendelet a Rzeczpospolita szolgálatában álló Regisztrált Zaporózei Hadról”) törvénycikk erőteljesen korlátozta a kozák autonómiát. A kozák katonai előjárókat ezentúl a lengyel (vagyis korona) főhetman és a *szlachta* által a *szlachtić*-ok soraiból kiválasztott komisszárok (biztosok) nevezték ki. Samuel Grondski az 1648-as kozákfelkelés kitörésének okait 15 pontban sorolja fel, ezek között szerepel a biztosi intézmény mint a kozákokat sújtó intézkedés.⁴⁶

A lengyel nemeseknek tíz év alatt sikerült az, ami jó pár önjelölt kozákvezérnek fél évszázad alatt sem: a sorozatos lengyel törvénytelenések és az 1638-as végzések annyira súlyosan érintették a regisztrált kozákokat, hogy kapcsolatokat kezdtek keresni a *czern*-el (a kiváltság nélküli közkozákok tömege), és 1648-ban Hmelnickij vezetésével már kérték a Zaporózei Had 6-ról 12 ezerre történő emelését, amit még IV. (Vasa) Ulászló is megígért.⁴⁷ Figyelemre méltó ez a momentum, mivel 1648-ig a regisztrált kozákok sose közösködtek a lajstromba fel nem vettekkel, és nem szálltak síkra az állami zsoldban álló katonák számának a növeléséért, 1582 óta megelégedtek a 6 ezer fővel, mivel a regisztráltak nem tartották magukkal egyenrangúaknak a szicsbeli kozákokat.

⁴⁴ *Volumina legum Tom III.*, wyd. Ohryzko, 542–43.

⁴⁵ *Volumina legum Tom III.*, wyd. Ohryzko, 579.

⁴⁶ Samuel Grondski, *Historia belli Cosacco-Polonici* (Pest: 1789), 29.

⁴⁷ Gebei, II. Rákóczi György, 24.

A polonizáció és a vallás

A polonizáció leglátványosabb megnyilvánulása vallási téren érhető tetten. A vallás a korszak identitást meghatározó és megtartó tényezője volt, leginkább a modern nemzettudathoz lehetne hasonlítani. Véleményünk szerint ezért gondolták úgy a lengyelek – helyesen –, hogyha sikerül a kozákságot katolikus hitre téríteni, akkor könnyebben és gyorsabban polonizálódnak.

Ennek első feltétele a 16. század végén teljesült, amikor a pravoszláv (görög-keleti) egyház súlyos válságba került. A konstantinápolyi, az alexandriai és az antiochiai pátriárka az Oszmánok ellenőrzése alatt állt, a moszkvai metropolita volt az egyetlen ortodox főméltóság, akinek székhelye nem a szultán országában volt. Ez jelentősen gyengítette a keleti rítusú egyház támogatottságát Kelet-Közép-Európában, ahol a katolikus reformok hatására (és az ortodoxia reformra való képtelensége okán) megindult a hívek átszivárgása a római katolikus vallás felé.

A neves lengyel jezsuita, aki tevékeny részese volt a lengyel ellenreformációnak, Piotr Skarga 1577-ben egyik munkájában⁴⁸ arról írt, hogy itt az idő a katolikus és az ortodox egyház uniójára, mivel az ukrainai ortodox egyház-közösség, a kijevi metropolia (püspökség) a török függésű konstantinápolyi pátriárka irányítása alá tartozik.⁴⁹ Ennek megvalósítása 1596-ban Brześćben (vagy Bresztben) történt meg, ahol kijelentették a lengyel-litván állam területén élő pravoszlávok csatlakozását a Szentszékhez, és megszületett a görög katolikus (unitus) egyház.

Ez jelentős csapást jelentett az ortodoxiára. Ukrajnában ugyanakkor nem volt minden veszve, mivel az ukrainai arisztokraták (pl. Koniecpolskiak, Ostrogskiak, Wisniowieckiek) kezdetben megtartották pravoszláv hitüket, és támogatták is az egyházukat. Ezen az ellensúlyon a katolikusok úgy próbáltak úrrá lenni, hogy iskolákat alapítottak, és helyet biztosítottak a római katolikus egyház szerzetesrendjeinek Ukrajnában. Vagyis a műveltség és a görög/szláv nyelv helyett a lengyel/latin nyelv terjesztésével próbálták a kozákok elitjét polonizálni. Jó példa erre a később beháborúvá vált nagy felkelés vezetőjének, Bogdan Hmelnyickijnek életútja, aki Lwów jezsuita iskolájában tanult fiatal korában. A Rusz mánásai nagyon hamar polonizálódtak, átvették a lengyel szokásokat és katolikussá váltak,⁵⁰ míg a kozákság

⁴⁸ Piotr Skarga, *O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu* (Wilno: Drukarnia Radziwiłłowska, 1577)

⁴⁹ Font – Varga, *Ukrajna története*, 104.

⁵⁰ Litwin, „Catholicization among the Ruthenian nobility,” 58.

megtanult latinul és lengyelül, de identitását egyelőre még szilárdan tartotta. Véleményünk szerint éppen az ortodoxia gátolta meg már ekkor is a kozákok beolvadását. Állítjuk ezt akkor is, ha Theresa Chynczewska-Hennel lengyel történész szerint nem egyértelmű a kozákság viszonya az ortodoxiához.⁵¹ Állításunk alátámasztásához egy korábban már ismertetett eseménysorra hívnánk fel ismét a figyelmet. Báthori István 1577-es kiváltságoltatásakor a kozákok hetmanjának egy ortodox származású Rusz-beli mágnást nevezett ki. Ha nem lett volna valamiféle öntudat és vallásosság, abban az esetben a kozákok felettesének kinevezhetett volna egy katolikus főurat is, ami minden bizonnyal közelebb állt volna a szívéhez. Viszont olyan embert szánt erre a posztra, aki mind nyelvükben, mind vallásukban megérti a kozákokat, így tekintéllyel bír előttük.

Az iskolák alapításán, a latin és a lengyel nyelv terjesztésén túl létezett egy agresszív, azonnali vallásváltást szorgalmazó politika. Kezdetben a központi hatalom toleráns volt a kozákok vallásával szemben. Báthori István, amikor Michał Wisniowieckit a kozákok hetmanjává nevezte ki, ügyelt arra, hogy egy ortodox mágnást nevezzen ki a zaporozeiek katonai vezetőjének. III. Zsigmond 1596-ban a breszti unió létrejöttével megszüntnek tekintette az ortodoxiát, de 1632-ben fiának ismét engedélyeznie kellett a szabad vallásgyakorlatot.⁵² A kozákok részéről erőszakos akciók is történtek 1596 és 1632 között, ami nagyban hozzájárulhatott ahhoz, hogy a pravoszláv hitet újból bevett vallássá nyilvánítsák. Jó példa erre XV. Gergely pápa 1622-ben íródott levele (már igen korán, a chocimi ütközet után egy évvel), amelyben azt kéri III. Zsigmond lengyel királytól, hogy büntesse meg azokat a kozákokat, akik a presbiterek templomában lezajló rablásokban és gyilkosságokban segédkeztek.⁵³

Ehhez társultak a templomfoglalások és a kegyeletsértések. Elvették az ortodoxok templomait, az ereklyéket elrabolták, sőt, a sírokat feltörve még az elhunytak földi tetemeit is elvitték, hogy máshol helyezték el. Térítéssel is próbálkoztak, amelynek két iránya volt. Az első a békés, amikor csak retorikai eszközökkel igyekeztek rábírnivalakit a vallásváltásra. Ha ez nem sikerült, következett a második, az erőszakos, amikor pozícióból való eltávolítással vagy börtönbüntetéssel fenyegettek meg valakit. Hogy a katolikusok

⁵¹ Theresa Chynczewska-Hennel, „The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century,” *Harvard Ukrainian Studies* XI/3-4 (1986): 387.

⁵² Font – Varga, *Ukrajna története*, 106.

⁵³ *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque et finitarum historia illustrantia Tomus III.*, ed. August Theiner, (Typis Vaticanis: Roma, 1863) 368–369.

fenyegetésüknek érvényt szerezzenek, a törvényhatóságok élére jezsuitákat neveztek ki.⁵⁴

Ezeket a lépéseket támogatták a helyi arisztokrata körök is. Janusz Tyszkiewicz kijevi vajda (1630-1649), vagy az ortodoxból katolikussá vált Jeremi Wiśniowiecki, Rusz vajdája (1646-1651) „tűzzel-vassal” támogatta a katolicizmust hol pénzzel, iskolákkal, hol szablyával. Érdekesség, hogy mindkét család Rusz-beli volt.

Miután a tekintélyes Rusz-beli családok sorra katolizáltak, az ortodox egyház és hívei egyre nehezebben tudtak ellenállni a polonizációs törekvéseknek, ezért új protektorok után kellett nézniük. A keresgélés nem tartott sokáig, Hiob Borecki (Jov Boretsky), aki az ortodox klérus tagja és Sahajdaczny kozákhetman jó barátja volt, hamar felismerte a kozákokban rejlő lehetőségeket, így hozzáfogott egy elméleti konstrukció megformálásához a Rusz és a kozákság közötti – valóban meglévő – rokoni kapcsolatok kitalálásához és (közvetett módon ugyan, de) a kozák öntudat erősödéséhez. Boreckinek nem volt nehéz dolga. A Rusz-beliekhez hasonlóan a kozákokat is a Kijevi Rusz leszármazottainak tekintette,⁵⁵ akiknek erkölcsi joga megvédeni az ortodoxiát más felekezetek mindenfajta agresszív lépésétől.⁵⁶ Ezzel a származási koncepcióval a zaporozsieiek váltak a Rusz elitjévé, és sikerült nagyon rövid idő alatt pótolni azt a veszteséget, amit a polonizált arisztokraták elvesztése jelentett. Boreckit minden bizonnyal megerősítette döntésében, hogy a kozákság többször is fegyvert fogott jogainak és szabadságainak védelmében, így biztos lehetett abban, hogy ugyanilyen vehemenciával fognak kiállni az ortodox vallás mellett is. A Borecki-féle propaganda hamar megjelent az irodalomban is. A Lwówi Krónika a kozákokat az ortodox vallás védelmezőinek nevezi,⁵⁷ míg a leghíresebb ukrainai krónikák egyike, a Gusztinszkaja Letopis', vagyis a Gusztinja-i (Hustynja-i) Krónika ugyancsak a Kijevi Rusz letéteményeseinek, illetve a pravoszláv vallás, egyház támaszának nyilvánítja a kozákságot.⁵⁸

Vallásuk védelmében a kozákok először az energikus Sahajdaczny hetman vezetésével léptek fel. Először a hetman Lwówból Kijev városába helyezte át az ukrainai ortodox egyház központját, mivel Kijevben a pravoszláv vallás a „kozák

⁵⁴ Grondski, *Historia belli Cosacco-Polonic*, 33.

⁵⁵ Chynczewska, „The National Consiousness,” 382.

⁵⁶ Chynczewska, „The National Consiousness,” 388.

⁵⁷ Frank E. Sysyn, „Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writings, 1620-1690,” *Harvard Ukrainian Studies* XI/3-4 (1986): 412.

⁵⁸ Sysyn, „Concepts of Nationhood,” 417.

szablyák védelme alatt állt.”⁵⁹ Ezt követően kihasználta, hogy Teophanes jeruzsálemi pátriárka moszkvai látogatásából hazafelé tartva megpihent Kijevben, és meggyőzte az egyházi vezetőt, hogy szenteljen fel minél több egyházi személyt a kijevi metropólia számára, mivel az ukrajnai egyházszervezet papi vezetőkben szűkölködött. Ennek az az oka, hogy a legtöbb ukrajnai egyházi vezető (tízből kilenc)⁶⁰ a görög katolikusokhoz csatlakozott. Azt is sikerült elérnie, hogy Teophanes a barátját, Hiob Boreckit, a Pecserszkaja Lavra (kijevi barlangkolostor) igumenjét (főapátját) szentelje fel kijevi metropolitának. Az akciót a lengyel reakció miatt titokban kellett tartani. Az 1620-ban kinevezett karizmatikus Borecki már azelőtt, hogy metropolita lett volna, nyomdát alapított az ortodoxia könyveinek és írásainak a kinyomtatására, majd 1621-ben javaslatot nyújtott be a szejmhez a vallásszabadság biztosítása és az ortodoxia védelme érdekében, egyben tiltakozott a vallásszabadság korlátozása ellen. Valószínű, hogy erre, és esetleg a titkos papszentelések kitudódására utalhat VIII. Orbán pápa levele, amit a lengyel királynak írt, és amiben arról panaszkodik, hogy az ortodox eretnekek a kozákok fegyvereivel segítik a Sátán ügyét,⁶¹ vagyis a kozákok segítségével próbálta meg a keleti rítusú egyház megszilárdítani elvesztett ukrajnai állásait. Sahajdaczny volt az első olyan hetman, aki a vallásszabadság biztosításán túl tevőlegesen is részt vett az ortodox reformfolyamatokban. 1621-ben például levélben fordult III. Zsigmondhoz, hogy ígéretéhez híven, mivel részt vettek a chocimi csatában, biztosítsa a pravoszlávok vallásszabadságát. 1623-ban az ortodox Ruszbeliek (a kozákok kezdeményezésére) benyújtották a Kérést, (Supplikacja), amelyben követelték a pravoszláv hit egyenjogúságának elismerését a többi vallással, sőt azt is, hogy a Rusz népe legyen egyenrangú a lengyel és litván nemzettel.⁶² Az 1632-es uralkodóváltáskor az „istenes” III. Zsigmond királyt fia, a toleránsnak mondható IV. Ulászló követte a lengyel trónon, ez mindenképp fordulópontot jelentett. Az új király, IV. Ulászló már megválasztása előtt ígéretet tett az ortodoxia törvényi rendezésére,⁶³ az ortodoxia sikere aztán 1635-ben következett be, amikor a szejm garantálta a Rusz lakossága számára a szabad vallásgyakorlást, és kimondta vallási egyenrangúságát a Rzeczpospolita más

⁵⁹ Subtelny, *Ukraine: a history*, 95.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Theiner, *Vetera monumenta Tomus III*, 371–372.

⁶² Chynczewska, „The National Consiousness,” 389.

⁶³ *Volumina legum Tom III.*, wyd. Ohryzko, 363.

lakosaival szemben.⁶⁴ Habár ezek csak provizórikus döntések voltak – a katolikus klérus és a világi elit visszavonatta ezeket a rendelkezéseket –, mégis jelentős eredménynek tekinthetőek, mert kiinduló alapot jelentettek a későbbi követelések megfogalmazásához.

Persze a szabad vallásgyakorlat (ami szintén kiváltságnak számított) sem 1632, sem 1635 után nemigen valósult meg a gyakorlatban. A kozákok jellemének és szokásainak megrajzolásakor a már említett de Beauplan kitér az ukrajnai vallási helyzetre is: „A római katolikusoknak négy temploma van ebben a városban [Kijevben – B. P.]: tudniillik az a katedrális, amelyik a piacon van, az a domonkos atyák tulajdona, a ferencrendieké a hegy alatt van, nem úgy a gazdag jezsuita rend atyáinak a szállása, amelyik a folyó és a ferencesek között helyezkedik el. A görög rítusú [ortodox – B. P.] egyháznak úgy tíz temploma van, amelyeket cerkwie-nek hívnak, ezek közül az egyik a közelben található, ezt Bratska Cerkiewnek, azaz akadémiának nevezik. A másik, ami Szent Miklósnak van szentelve, ha nem tévedek, az erdő alatt van, a többi a város különböző részeiben, elszórtan helyezkedik el, azokra nem emlékszem. Az egész városban három díszes út van, a többi nem egyenes, de nem is fordul jobbra vagy balra, hanem a labirintushoz hasonlóan kanyargósak. Van egy része a városnak, amelyet püspökvárosnak neveznek, itt található egy másik római katolikus katedrális és egy görög rítusú templom.”⁶⁵ Azaz a kijevi három főút mentén a katolikus templomok helyezkedtek el, míg az ortodoxok messze a belvárostól, lehetőleg annyira, hogy a hívek ne is tudják látogatni azokat, ne gyakorolhassák a hitüket.

Sikerek és kudarcok – a polonizáció mérlege Ukrajnában

Felmerül a kérdés, hogy a polonizáció mint asszimilációs folyamat, eredményes vagy eredménytelen volt-e a kozákságra nézve. Erre nincs egyértelmű válasz. Sikernek tekinthető, hogy a lengyel-litván állam és a lengyel főurak felismerték, hogy a polonizáció nemcsak a kozákok kiváltságainak elvételével és társadalmi helyzetének degradálásával érhető el, hanem a kozák elit iskoláztatásával is. Éppen ezért azoknak, akik karriert akartak befutni a zaporozei kozákok körében, magas szintű oktatást biztosítottak, például jezsuita iskolát, ahol megtanították az ifjakat lengyelül írni-olvasni, és elsajátíthatták a latin nyelvet is.

⁶⁴ *Volumina legum Tom III.*, wyd. Ohryzko, 407.

⁶⁵ Beauplan, *Descriptio Ukrainae variis ex provinciis Regni Poloniae consistentis*, 51.

Janusz Tazbir és Antoni Mączak szerint a kozákfelkelések azért robbantak ki, mert a kozák politikai elit tagjai nem válhattak a Rzeczpospolita nemeseivé.⁶⁶ A *szlachta* nem járult hozzá ahhoz, hogy lengyel nemességet nyerjenek a kozákvezetők, és betagozódjanak a köznemességbe, mint ahogy ahhoz sem, hogy az állam egyenjogúsítsa a kozák előljárókat, és a *szlachtával* egyenlő jogok illessék meg őket, hiszen a *panok* saját uralmuk korlátozásának a lehetőségét látták abban, ha a király felkarolja a kozák elitet. Ennek száma hozzávetőleg 2-3 tucat ember lehetett, mivel ők is tisztaban voltak azzal, hogy az összes regisztrált kozák nemesi rangra emelése irreális. Hiába biztosítottak a kozák előljárók fiainak magas fokú oktatási lehetőséget és karriert, a polonizáció nem lehetett sikeres, mivel nem kaptak egyéni nemességet, és így nem válhattak a *natio Polona* részévé, annak ellenére sem, hogy a 17. század közepére minden tényező adott volt az asszimilációhoz, csak a nemesítés váratott magára.

Az ukrainai mágnások szerint már így is túl sok joga volt a kozákságnak. Az iskoláztatást szintén nem üdvözltek, mivel a műveltség akadályozta a kozáktömegek eljobbágyosodását. Mikor világossá vált, hogy a *panok* terve nem valósulhat meg (ez talán a kurukowói egyezmény megkötésének környékén tudatosulhatott), új stratégiát alkalmaztak: mindenképp csökkenteni kell a regisztrált zaporozsei kozákság számát, míg a szicsk kozákoknak, ha nem akarnak jobbaggyá válni, hozzá kell látni akár a fizikai megsemmisítéséhez is, mivel veszélyeztetik Ukrajna stabilizációját, és nem különben a mágnások hatalmát.⁶⁷

Sikernek tekinthető az is, hogy az ukrán földön oly erős ortodoxia meggyengülésével életre hívott görög katolikus egyház jelentős eredményekkel térített Ukrajnában. Habár az unióhoz csatlakozó pravoszlávok elfogadták a pápai főséget, és engedtek néhány dogmatikus kérdésben, de ellentételezéseként megtarthatták a szertartásrendjüket és liturgikus nyelvüket. Vagyis ha nem is teljesen egészen, de sikerült átmenteni bizonyos keleti vonásokat a nyugati keresztény-katolikus egyházba. Nem is beszélve arról, hogy a görög katolikusok továbbra is házasodhattak.⁶⁸

Bár a polonizáció támogatói szemében nem számít sikernek, de ez a folyamat katalizátorként hatott az ortodoxia megújulási folyamatára. A reformokat a már említett Borecki kezdte el, majd 1632-ben miután ismét államilag elismert

⁶⁶ Tazbir, „Polish National Consciousness,” 322. és Mączak, „Confessions, Freedoms,” 279.

⁶⁷ Mączak, „Confessions, Freedoms,” 281.

⁶⁸ A témáról bővebben: Edward Likowski: *Unia Brzeska* (r. 1596.) (Warszawa: Kraków G. Gebenther i S-ka, 1907)

vallássá vált az ortodoxia, egy moldvai, lengyel indigenátussal (nemesség-gel) is rendelkező, módos arisztokrata család leszármazottját, Piotr Mohylát (a név előfordul még „Mogila” vagy „Movilă” formában is) szentelték fel kijevi metropolitának. Piotr Mohyla nagyon képzett nemes volt, aki tanulmányait Lwówban, a katolikus zamości egyetemen, Franciaországban és Németalföldön végezte. Lengyel gyökereire utal, hogy miután visszatért külföldi útjáról, katonai szolgálatra jelentkezett, harcolt a cecorai és a chocimi ütközetben is. 1621-től lépett egyházi pályára, jó barátságot kötött Boreckivel. 1627-ben a Pecserszkaja Lavra⁶⁹ főapátja lett, része volt abban, hogy 1632-ben a Rzeczpospolita ismét elismerte az ortodox egyházat hivatalos egyházként, majd 1633-ban Ulászló kijevi metropolíának is elismerte.⁷⁰

Annak ellenére, hogy a korszak minden modernnek nevezhető eszközét hasznosította a cél érdekében, reformja konzervatív megújulásként értékelhető (dogmatikus kérdésekben szigorúbb álláspontot képviselt elődeinél). Működése alatt virágzott az ukrainai vallásos könyvnyomtatás. Az innen kikerülő könyvek ontották a reformált ortodoxia tanait, akár a bibliafordításokra, akár az 1640-ben engedélyezett új ortodox katekizmusra (Orthodoxia Confessio Fidei) gondolunk. 1631-ben papképző iskolát szervezett a Pecserszkaja Lavrában, 1632-ben pedig ezt egyesítette a kijevi szkoła bratskával (amely 1615 óta működött) ezzel megalapítva a Kijevi Akadémiát, 1658-tól a Mohyla Akadémiát (Collegium Kiyovense Mohileanum).⁷¹ A görög mellett kötelezővé tette a latin és a szláv nyelvek tanulását is. Nem térünk ki arra, hogy milyen harcokat vívott az ortodox egyházon belül reformjai elfogadtatásáért, mivel ez nem célja ennek a tanulmánynak, de kijelenthetjük, hogy reformjai messzemenő, pozitív hatást gyakoroltak az ortodoxiára.⁷²

A polonizáció hátrányait tekintve elsőként erőszakos és mesterséges mi-voltát kell kiemelni. A beolvadás siettetése, főleg olyan drasztikusan, ahogy

⁶⁹ Férfi szerzeteskolostor és egyben egyházi központ is, barlangkolostornak szokták fordítani (pescsера [barlang]+lavra [férfi kolostor]). A kijevi barlangkolostort 1051-ben alapította két szerzetes, és nagy támogatásban részesült a Kijevi Rusz fejedelmeitől és előkelőitől. A szerzetesek itt nemcsak saját ellátásukkal, hanem tanítással, az ortodox hit terjesztésével foglalkoztak, a mai napig működik és látogatható Kijevben. „Kyivan Cave Monastery”, Enciklopedia of Ukraine, letöltési ideje: 2013. május 10. <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?AddButton=pages\K\Y\KyivanCaveMonastery.htm>

⁷⁰ Chynczewska, „The National Consiousness,” 390.

⁷¹ „Kyivan Mohyla Academy”, Enciklopedia of Ukraine, letöltési ideje: 2013. május 10. <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages\K\Y\KyivanMohylaAcademy.htm>

⁷² „Mohyla, Petro”, Enciklopedia of Ukraine, letöltési ideje: 2013. május 10. <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages\M\O\MohylaPetro.htm>

Ukrajnában történt, sose lehet sikeres. A lengyelesítés vágyával és követelésével fellépő lengyel nemesség épp ellenkező hatást ért el, mint szeretett volna: ahelyett, hogy a kozákok vezetőrétege asszimilálódott volna és a szicsi kozákok paraszti állapotba süllyedtek volna, csak szorosabbá vált a regisztrált zaporozseiek és a törvényen kívüli szicsi kozákok kapcsolata. Nemhogy gyengítette volna, hanem éppen hogy megerősítette azt a lengyelekétől különböző identitást, amellyel a kozákság rendelkezett.

A törvényesen járó privilégiumok és jogok megnyirbálása ahhoz vezetett, hogy a polonizáció folyamatosan a kozákság egzisztenciáját fenyegette. Azok a kiváltságok, amelyeket 1577 óta folyamatosan biztosítottak a kozákoknak, és amelyeket a szejm is időről időre megerősített, azok katonai szolgálattal kiérdemelt privilégiumok voltak. Nélkülözhetetlen katonai erejükre a lengyel–litván állam minden veszélyhelyzetben igényt is formált. Békeidőben a hatalomhoz való lojalitást, a feltétlen engedelmességet, a kozákságból kizárt, kirekesztett, egykori harcostársakkal való szakítást várta el a „polonizált” (értsd: fizetett zsoldos) kozákságtól.

Összegzés

Ebben a tanulmányban azt a célkitűzést vállaltuk, hogy bemutatjuk a kelet-közép-európai történelemnek egy Magyarországon kevésbé ismert részét. Érzékeltetni kívántuk, hogy mennyire más jelent a modern nemzet fogalmával szemben a középkori és koraújkori nemzETFelfogás, és hogy a 19-20. századi asszimiláció mennyiben hasonlít, és mennyiben tér el premodern gyökereitől. A tanulmány rá kívánt világítani arra, hogy a 16-17. században az identitást leginkább a vallási-kulturális érzület határozta meg, és nem a kollektív nemzettudat.

Azt is kijelenthetjük, hogy a lengyel politikai elit erőszakossága, makacssága és kompromisszumképtelen attitűdje nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a 17. század végére a Lengyel–Litván Nemesi Köztársaság elvesztette Európában középhatalmi státusát, majd a 18. században területileg megcsonkították, 1795-ben pedig a Rzeczpospolitát eltüntették Európa térképéről, és mint szuverén állam csak 1918-ban született újjá.

Idegen szavak és földrajzi nevek jegyzéke

A témában való könnyebb eligazodás érdekében mellékletben közöljük a legfontosabb terminus technikusokat és a legfontosabb földrajzi helyek névmutatóját, felsorolva a lengyel és a magyar elnevezésüket.

Idegen szavak és kifejezések magyarázata

czerń – (ejtsd: cserny) a kiváltság nélküli közkozákok tömege

főhetman – (lengyelül hetman wielki) a lengyel vagy litván hadak király által kinevezett főparancsnoka, külön volt lengyel (hetman wielki koronny) és litván (hetman wielki litewski) főhetman. Nagyhetmannak is nevezik.

hetman – a német Hauptmann szóból ered, jelentése főparancsnok
igumen – ortodox kolostorok főapátja

jeszaul – kozák hadak felügyelője, a kozák hetman segítője

kozák – szabad ember

nagyhetman – a lengyel és a litván hadak helyettes parancsnoka (hetman polny koronny v. litewski). Legfontosabb feladatuk a délkeleti határ biztosítása volt. Tábori hetmannak is hívták.

oboznij – kozák had szállásmestere és a tüzérség parancsnoka

pan – lengyel vagy litván mágnás, főnemes elnevezése

pisar – kozák hivatalnok, kancellár

powiat – a vajdaságokat követő közigazgatási szint, körzet

pravoszláv – görögkeleti, ortodox vallású

rada – kozák tanács

regisztrált kozákok – a királyi zsoldba vett, lajstromba írt kozákok, akik szolgálataikért kiváltságokban részesültek.

Csak azt ismerték el regisztrált kozáknak, aki szerepelt a kozákok névjegyzékében.

Rzeczpospolita – Lengyel – Litván Nemesi Köztársaság, amely 1569-ben jött létre, a Lengyel Királyság és a Litván Nagyfejedelemség vajdaságaiból, és ebben a formájában 1795-ig létezett.

sejm – (ejtsd: szejm)

a Rzeczpospolita kétkamarás országgyűlése, parlamentje

starosta – (ejtsd: sztaroszta) a lengyel király birtokainak kezelője, aki közvetlenül a királynak tartozott felelősséggel, a vajdai joghatóságon kívüli királyi birtok irányítója.

szlachtić – (ejtsd: slachtics) lengyel és litván köz- és kismanes

szlachta – (ejtsd: slachta)

a Rzeczpospolita köz- és kismanessége

sztarsina – kozák előljáró
sztarsinszkaja rada – kozák hetman
 mellett működő katonai előljárók
 tanácsa
szudja – bíró, igazságszolgáltatással
 foglalkozó kozák hivatalnok
unitus – egyesült egyház, görög ka-
 tolikus vallású
vüpiszcsik/szicsi kozákok – lajstrom-

ban nem szereplő, törvényen kívüli
 kozák
Zaporoże – (ejtsd: Zaporozsje) za-
 porogami = zuhogók mögötti vidék,
 zuhogók vidéke. A Dnyeper zuho-
 gói mögé eső mocsaras, lápos te-
 rület, a szicsiek megközelíthetetlen
 bűvőhelye.

A dolgozatban gyakran előforduló földrajzi helyek névjegyzéke

Lengyel megnevezés	Magyar megnevezés
Białocerkiew	Bialo-Cerkiew
Braclaw	Braclaw
Brześć	Breszt
Cecora	Țuțora
Chocim	Hotin
Czehryń	Csigirin
Czerkasy	Cserkasszi
Czernihów	Csernyigov
Dniepru	Dnyeper
Hadziacz	Hadjacs (Gadjacs)
Humań	Umanj
Kaniów	Kanyev
Kijów	Kijev
Korsuń	Korszuny
Lwów	Ilyvó
Perejesław	Perejaszlav
Ukrainy	Ukrajna
Zaporoże	Zaporozsje

Felhasznált források és szakirodalom

Archiv Juzoapadnoj Rossii, izdavajemyj Vremennoju kommissijeju dlja razbora drevnich aktov, vysočajše učreždennoju pri Kijevskom Vojennom, Podol'skom i Volynskom generalgubernatore I-II./1. Kijev: Guderiszkoj Typografij, 1861.

Beauplan, Guillaume Le Vasseur de. „Descriptio Ukrainae variis ex provinciis Regni Poloniae consistentis, a confinibus Moscoviae Transylvaniae usque limites patetis, simul incolarum mores, rationem vivendi, bellandique, in se continentis.” In *Historiarum Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae scriptorum quotquot ab initio Reipublicae Poloniae ad nostra usque tempora extant omnium collectio magna ordine chronologico digesta Tomus II.*, edidit Laurentius Mizlerus de Kolof, Varsaviae: Typographia Mizlerania, 1769. 49–85.

Cellarius, Andreas. *Regni Poloniae, Magnique ducatus Litvaniae: Omniumque regionum juri Polonico Subjectorum: Novissima descriptio, Urbium potissimarum icones elegantissimas & delinitionem hujus Regni Geographicam oculis sujiciens.* Amserdolami: apud Aegidium Janssonium Valckeiner, 1659.

Chynczewska-Hennel, Theresa. „The National Consiousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to te Mid-Seventeenth Century,” *Harvard Ukrainian Studies* X/3–4 (1986): 377–393.

Davies, Norman. *Lengyelország története.* Budapest: Osiris, 2006.

Enciklopedia of Ukraine. „Kyivan Cave Monastery.” letöltési ideje: 2013. május 10. <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?AddButton=pages\K\Y\KyivanCaveMonastery.htm>

Encyclopedia of Ukraine. „Kyivan Mohyla Academy.” letöltési ideje: 2013. május 10. <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages\K\Y\KyivanMohylaAcademy.htm>

Encyclopedia of Ukraine. „Mohyla, Petro.” letöltési ideje: 2013. május 10. <http://www.encyclopediaofukraine.com/display.asp?linkpath=pages\M\O\MohylaPetro.htm>

Engel, Christian. *Commentatio de republica militari seu comparatio Lacedaemoniorum Cretensium et Cosaccorum.* Gottinga: 1790.

- Font, Márta és Varga Beáta. *Ukrajna története*. Szeged: JATEPress, 2006.
- Gebei, Sándor. *Az erdélyi fejedelmek és a lengyel királyválasztások*. Szeged: Belvedere, 2007.
- Gebei, Sándor. „A Lengyel-Litván Nemesi Köztársaság. (Rzeczpospolita) ukrán politikája 1569-1648 között.” In: *Pro Lyceo Agriensi*, szerkesztette Gebei Sándor. Eger: Líceum Kiadó, 1999. 273–291.
- Gebei, Sándor. „Egy sztereotípiá nyomában: oroszellenesség a 18. századi Lengyelországban.” *Aetas* 3–4 (2003): 68–86.
- Gebei, Sándor. *II. Rákóczi György erdélyi fejedelem külpolitikája (1648-1657)*. Budapest: Heraldika Kiadó, 2004.
- Grondski (Grądzki), Samuel. *Historia belli Cosacco-Polonic*. Pest: 1789
- Grusevszkij, Mihail Szergejevics. *Illusztrirovannaja Istorija Ukrainy (Pecsatajetszja po izdanyiju 1913 goda)* Moszkva: Szbarog i K, 2001.
- Halecki, Oscar. *The Cambridge History of Poland*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Likowski, Edward. *Unia Brzeska* (r. 1596.) Warszawa: Kraków G. Gebenther i S-ka, 1907.
- Litwin, Henryk. „Catholicization among the Ruthenian nobility and assimilation processes in the Ukraine during the years 1569-1648.” *Acta Poloniae Historica* 55 (1987): 57–83.
- Mączak, Antoni. „Confessions, Freedoms, and the Unity of Poland-Lithuania,” *In Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Century*, edited by R. J. W. Ewans and T. V. Thomas, 269–286. London: MacMillan, 1991.
- Magocsi, Robert Paul. *A history of Ukraine: the land and its peoples*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- Pricsak, Omeljan. „The Turkic Etymology of the Word Qazaq 'Cossack'” *Harvard Ukrainian Studies* XXVIII/1–4 (2006-2007): 237–243
- Pastorius, Johann. *Historiae Poloniae Plenioris Partes Duae*. Danzig: Simon Beckenstein, 1685.
- Pastorius, Johannes. *Bellum Scythico-Cosacicum seu de conjuratione Tartarorum Cosacorum et plebis Russicae contra Regnum Poloniae, a Johanne Casimiro Rege profligata, narratio, plenioris historiae operi praemissa*. Danzig: 1652.

- Pomidaj, Ludwik. *Kozacy Zaporozcy na Ukrainie*. Lwów: Nakładem Karola Wilda, 1862.
- Ring, Éva. „Lengyelországot az anarchia tartja fenn?” *A nemesi köztársaság válságának anatómiája*. Budapest: ELTE Eötvös, 2001.
- Serczyk, A. Władysław. „The Commonwealth and the Cossacks in the first quarter of the seventeenth century.” In *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge: Harvard University Printing Office, 1978. II/ 1: 73–93.
- Skarga, Piotr. *O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*. Wiłno: Drukarnia Radziwiłłowska [Radziwiłł-nyomda], 1577.
- Subtelny, Orest. *Ukraine: a history*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Sysyn, Frank E. „Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writings, 1620–1690.” *Harvard Ukrainian Studies* X/3–4 (1986): 393–424.
- Szilágyi, Sándor. *Erdély és az északkeleti háború I-II kötet*. Budapest: MTA, 1890–91.
- Tazbir, Janusz. „Polish National Consciousness in the Sixteenth to the Eighteenth Century.” *Harvard Ukrainian Studies* X/3–4 (1986): 316–336.
- Varga, Beáta. „A zaporozsjei kozákság születése.” In: *Világtörténet ősz-tél* (1994): 24–33.
- Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque et finitarum historia illustrantia. Tomus III.* edidit August Theiner. Roma: Typis Vaticanis, 1863.
- Volumina legum. Prawa, konstytucye y przywileie Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od Seymu Wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego Seymu uchwalone Tom III.* wydał Ohryzko, Jozafat. Petersburg: 1859.
- Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Święcickiego i Tadeusza Ryłskiego, wydana staraniem dr. J. Jurkiewicza, fr. Wolskiej, Ludw. Siedleckiego i Wacława Lipińskiego, pod redakcyą Wiaczesława Lipińskiego.* Kijów: Friedlein, 1912.

Sárvári Balázs

A GLOBÁLIS POLITIKA KORA

Az elmúlt évtized kiemelkedő jelentőségű eseményei (9/11, világgazdasági válság, Fukushima) a globális és lokális terek új együttműködése iránt teremtettek igényt.

Az új korszakban a fegyveres konfliktusok elkerülése csak az által válik lehetségessé, ha a modern technológia használatához szükséges fogyasztói és termelői kultúra általánossá válik a világ minden részén. Ez a kényszer formálja a XXI. században a globális munkamegosztást.

- (1) Hierarchikus rend alakul ki a globális és lokális viszonyok (identitás, kultúra, politika, gazdaság) között. Ezzel megváltozik az alacsonyabb közösségi szintek szuverenitásának funkciója, amit egyes szereplők hibásan a mozgástér szűküléseként, a globális érdekcsoportok által gyakorolt kényszerként értelmeznek.
- (2) A tömeges politikai öntudatra ébredés a kultúra szerepében és a nyelvi eszköztár alkalmazásában is új korszakot nyitott – pl.: az Arab Tavasz, mint Facebook-forradalom. Ezért a felzárkóztatás immár nem pusztán jövedelmi-vagyoni probléma, hanem a globális közösségi érdekekhez való egyéni viszonyulás kérdése.

Napjainkban a régiók együttműködésének egyszerre kell ellehetetlenítenie a birodalmi politizálást, mely a szabadságot és a jólétet csak a társadalom egy része számára tartja elérhetőnek, és leváltania a nagyhatalmi politizálást, mert annak irányát még a cselekvő érdekei szabják meg. A globális politika ebben jelent újat, mert a szereplők döntéseit már a hosszú távú globális érdekek szervezik.

Balázs Sárvári

THE AGE OF GLOBAL POLITICS

The most important events of the last decade (9/11, global economic crisis, Fukushima) together represent a demand for a new share of work between global and local spaces.

In the new age the only way to avoid armed conflicts is to globally expand the culture of consuming and producing that fits to modern technology. This constraint shapes global cooperation in the 21th century.

- (1) A hierarchic order evolves between global and local spaces (identity, culture, politics and economy). Through this process the sovereignty of lower communities and its function changes. Some participants erroneously understand this narrowing of decision making as a result of the will of global interest-groups.
- (2) The mass political awakening opened a new chapter in the role of culture and the use of language tools (e.g. Arab Spring as Facebook-revolution). It follows that the catch up of developing countries are not income or wealth focused any more, but the question of *sui generis* joining to the interests of the global community.

Nowadays the cooperation of regions should terminate the imperial politics and eliminate the former political approach of actual great powers. The former ensured freedom and welfare only for a part of the society. The direction of the latter was always determined by an actor's personal purpose. The age of global politics ends these political structures, since the goals of actors are already circumscribed by long term global objectives.

Sárvári Balázs

A GLOBÁLIS POLITIKA KORA

1. Bevezetés

A bipoláris (hidegháború), majd unipoláris (kilencvenes évek amerikai dominanciája) hatalmi struktúrát a XXI. században egy új világrend váltotta föl, melyben az elsődleges cél a fegyveres konfliktusok elkerülése lett. A kor gazdaságpolitikai modellje is ehhez igazodik: eszköze a modern technológia és a használatához szükséges fogyasztói és termelői kultúra elterjesztése a világ minden részén. Ez a kényszer formálja a XXI. században a globális munkamegosztást, melynek két kiemelt következményét tárgyaljuk:

- (1) hierarchikus rend alakul ki a globális és lokális viszonyok (identitás, kultúra, politika, gazdaság) között;
- (2) a tömeges politikai öntudatra ébredés a kultúra szerepében és a nyelvi eszköztár alkalmazásában is új korszakot nyitott (ezt fejezi ki, hogy az arab tavaszra gyakran mint Facebook-forradalomra hivatkoznak).

Ezek miatt a felzárkóztatás a globális közösségi érdekekhez való egyéni viszonyulás kérdésévé vált.

Dolgozatunkban azt tekintjük át, hogy az innovációk miként járulnak hozzá az igazságosság gyakorlásához részben az ígérek szerepén keresztül, s milyen ösztönzők azonosíthatóak e folyamatok mögött. Állításunk, hogy napjainkban egyre inkább meghatározó, hogy a nem-állami szereplők is aktívan és tudatosan fogalmazzák újra tevékenységüket és viszonyukat a társadalom tágabb rétegei felé, s mindezt a vázolt gazdaságpolitikai modellel összhangban teszik. Az igazságosság iránti egyéni és kollektív elkötelezettséget elsőként a piaci szereplők ígéreteinek betartásán keresztül vizsgáljuk, és ennek során a mikroszinttől fokozatosan közelítünk a makroökonómiai problémákhoz. Ezt követően a technológiai innovációk fejlődését tekintjük át különös tekintettel a politikai öntudatra ébredés folyamatában betöltött szerepére.

Ennek bizonyítására elsőként a globális politikai viszonyok megváltozását tekintjük át. Ezután néhány konkrét biztonságpolitikai konfliktust és azok információs-kommunikációs innovációkkal való kapcsolatát elemezzük. Innen térünk rá arra, hogy az új világrendben milyen tartalma van a lokális tereken a megváltozott szuverenitásnak.

2. Globális politika

A III. évezred első évtizedének kiemelkedő jelentőségű eseményei a globális és lokális terek új együttműködésére teremtettek igényt. A 9/11-es terrorakciók, a cunami okozta pusztítás különös tekintettel Fukusimára, valamint a világ-gazdasági válság együttesen végérvényesen a történelmi múlt fátylát borították az Amerikai Egyesült Államok szuperhatalmi státuszára. Ezek a társadalmi, környezeti, gazdasági és politikai aspektusú krízisek arra a felismerésre ösztönzik a világ lakosságát, hogy a XXI. század elején nincs a Földön olyan hatalom, mely képes lenne egymaga garantálni akárcsak saját biztonságát, fejlődését hosszú távon.

Jacques Attali megfogalmazásában¹ Amerika viszonylagos nagyhatalommá válik, hiszen egyrésről devizája súlyának és a kommunikációs csatornák alkalmazásának révén egy ország, vagy országcsoporthoz sem képes elsőségét veszélyeztetni, másrésről viszont maga az USA sem képes saját, illetve a világrend stabilitását garantálni. Attali és Brzeziński² egybecsengő állításukat az Amerikát és a világrendet fenyegető kockázatok összegyűjtésével igazolják: a migráció, a pénzügyi törvényeken kívüli zónák létrejötte, a nyersanyagkészletek kimerülése, a kisbolygók és meteorok jelentette kockázatok, a természet romboló erői, a klimatikus tendenciák, a lokális háborúk kiterjedése stb. egyaránt szabályozatlan kockázatforrások a nemzetközi térben.

A hegemon ciklusok elméletéhez kapcsolódva mindez azt jelenti, hogy az USA immár képtelen egyedül kontrollálni az árupiacok, a pénzügyi piacok, a tengeri támaszpontok zavartalan működését, továbbá ahhoz sem rendelkezik elegendő hatalommal, hogy egyedül kikényszerítse a fenntartható fejlődéshez szükséges irányváltásokat. Az elmúlt évszázadok során rendre létezett olyan hatalom, melynek hegemoniája keretet adott a nemzetközi rendnek, és így garantálta annak stabilitását. Az új korszakban nincs ilyen pólus.

¹ Jacques Attali, *Ki kormányozza holnap a világot?* (Európa Könyvkiadó, 2012)

² Zbigniew Brzeziński, *Strategic Vision: America and the Crisis of Global Power* (Basic Books, 2012)

Ezt nevezi Ian Bremmer³ fogalmát használva Fukuyama G-Zérónak⁴, azaz globális nagyhatalom nélküli világrendnek. A globalizációs folyamat nyomán a tartós és békés együttműködés, azaz a nemzetközi munkamegosztás felelőssége is globálissá vált. Egyrészt abban az értelemben, hogy napjainkban már valóban az egész bolygót lefedi a „globális” kifejezés, másrészt viszont – ami tárgyunkat illetően még fontosabb – abból a szempontból is, hogy a felelősség megoszlik a világ valamennyi gazdasági és politikai szereplője között. A globalizációs folyamat egyik következménye ezen szereplők számának és befolyásának jelentős bővülése. A nemzetközi kapcsolatok tradicionális szereplőin, az államokon túl a XXI. századtól már a multinacionális cégek, a pénzügyi portfóliók összeállításáért felelős intézmények is felelősek. Sőt, az arab tavaszhoz hasonló események példája alapján minden Facebook-profillal, Twitter-hozzáféréssel stb. rendelkező egyén is képes technikailag a regionális vagy globális rend alakítására.

Az új típusú biztonságpolitikai konfliktusok mellett a globális stabilitás szavatolásához elégtelen az a mozgástér, amivel a világ elsőszámú hatalma rendelkezik. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy létezik olyan állam vagy államszövetség, amely képes lenne ezen a téren Amerikával felvenni a versenyt.⁵ Joseph Nye előrejelzésében⁶ ezt úgy fogalmazta meg, hogy bár Amerika elveszíti gazdasági fölényét, de továbbra is a világ elsőszámú hatalma marad.

A következő évtizedek két kulcskérdése, hogy (1) Amerika képes-e elszakadni szuperhatalmi státuszától és globális méretekben megosztani a nemzetközi rend fenntartásának felelősségét, valamint (2) milyen ütemben válnak képessé a további szereplők, hogy gyakorolják ezt a felelősséget. Ennek megfelelően a felzárkóztatás célkitűzése új értelmet nyer az új évezredben. Korábban ez a fogalom elsősorban a fejlett világ fogyasztói és termelői kultúrájának kiterjesztését jelentette, ami főként mennyiségi (jövedelemi, vagyoni) szempontokat képviselt. A világrend igazgatásában való részvételhez azonban minőségi felzárkózásra van szükség. A nemzetközi térben kialakuló új munkamegosztás alapja, hogy valamennyi szereplő felkészüljön e munka végzésére. A lokális és globális célok közti viszony újraértelmezését jelenti ez a felzárkózás, hiszen ettől kezdve a közösségi célok iránti elkötelezettség válik a lokális politika fő célkitűzésévé.

³ Bremmer, *Every Nation for Itself*

⁴ Fukuyama, *Life in a G-Zero World*

⁵ Attali, *Ki kormányozza holnap a világot?*

⁶ Nye, *The World in 2030*

Ezen állításunkat több példán keresztül is kibontjuk majd, de már most is szeretnénk érzékeltetni, milyen játékhelyzetet jelent ez a gyakorlatban. A fentebb említett kockázatforrások közül bármelyikkel megismételhető a logikai lánc, de közülük is talán a klimatikus tendenciák adják a legplasztikusabb példát. Legyen egy ország, nemzetközi szövetség gazdaságilag, politikailag bármily hatalmas, a környezeti folyamatokon nem lehet úrrá, amíg azok kapcsán nem alakul ki teljes konszenzus a felek között. Mindaddig csupán abból választhat, hogy jelentős versenyképességi hátrányt vállalva enyhíteni próbálja a korábbi, és versenytársai által továbbra is folyamatosan előidézett szennyezéseket, vagy relatív pozícióját védve maga is figyelmen kívül hagyja a közösségi célokat. A gazdaságpolitikai hatalom gyakorlásához való felzárkóztatás jelentése ebben a konkrét példában, hogy minden szereplő képes legyen a közösségi célokat priorizálni saját rövid távú érdekeivel szemben. A nemzetközi kooperációból való dezertálás lehetősége ugyanis mindvégig adott a játékosok számára. Azonnali profitelőnyt jelenthet számukra, ha az olcsóbb és szennyezőbb technológiákat, fogyasztási szerkezetet stb. alkalmaznak, ám ezzel kockáztatják a saját biztonságukra, szabadságukra és jólétükre is kiható nemzetközi környezetvédelmi összefogás sikerességét. Adaptálva ezt a többi példára úgy összegezzük, hogy a XXI. században már nem léteznek elszigetelt döntések, melyek esetében figyelmen kívül hagyhatnánk annak globális vonatkozásait – legyen szó akár a szelektív hulladékgyűjtésről, az online világban létrehozott profiljainkról vagy a nemzeti és nemzetközi szakmai szervezetek közti viszonyról. Utóbbit azért szükséges hozzákapcsolni a témához, mert nem pusztán a cselekvés terén kell nemzetközi konszenzust kialakítani, hanem azt megelőzően az adatgyűjtés és értelmezés területén is. Ebből következően a fenntartható fejlődés fogalma többet jelent a környezetkímélő megoldások technicista alkalmazásánál, az egy nemzetközi gazdaságpolitikai hatalommegosztás kifejeződése. Az adott biztonságpolitikai kockázatok mellett sem Amerika, sem más hatalmi pólus nem képes szavatolni a világrend stabilitását, ahhoz globális konszenzusra van szükség. A felzárkóztatási programok tartalma az erre való felkészítés.

Amerikanak, mint globális vezetőnek az elsődleges feladata ennek a felzárkózásnak a menedzselése, koordinálása, amit a különböző kulturális és fejlettségi adottságok mellett régióként eltérő technikával hatékony véghezvinnie. Erre ad receptet Brzeziński legújabb könyvének összefoglalójában:

[...] napjaink világát egyre kevésbé tudja egyetlen hatalom dominálni, még akkor is, ha katonailag olyan erős és politikailag olyan befolyásos, mint az Egyesült Államok. Mivel azonban Amerika még nem Róma, és Kína még

nem Amerika Bizánca, egy szilárd globális rend végső soron azon múlik, hogy Amerika képes-e megújítani magát és bölcsen cselekedni, mint egy új életre kelt Nyugat támogatója és garantálója, és mint egy felemelkedő új Kelet egyensúlyteremtője és megbékítője.⁷

Ennek a gazdasági és politikai megközelítésnek a prognózisa, hogy a következő évtizedekben dominanciája dacára sem lesz képes Amerika betölteni egy szuperhatalom szerepét. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Amerika önérdéke, hogy más jellegű politikai szerepet töltsön be, különben szuperhatalmi magatartásával ellehetetleníti a tartós nemzetközi munkamegosztást (Brzeziński). Az egyes konfliktusok kezelését vagy nemzetközi együttműködés végzi, melynek létrehozatalában Amerika szintén vezető szerepet játszhat, vagy szabályozatlan marad, ami folyamatosan növeli a bizonytalanságot, és így az opportunitizmust.

2.1. A tömegek lázadásától a politikai öntudatra ébredésig

A fent vázolt modell szintű változással szinkronban zajlik le az információs társadalomból való átmenet a tudásalapú társadalomba. Anélkül, hogy részletesen elemeznénk a fogalmak jelentését, fejlődését egy tulajdonságuk miatt hivatkozunk most erre az átmenetre. Az információs társadalom alapvető célkitűzése az információhoz való globális hozzáférés biztosítása volt. Ez még a felzárkóztatás mennyiségi ismérvei közé tartozik, bár a törekvés alapja vitathatatlanul minőségi célkitűzés volt. Az információs technika újításai összekapcsolták egymással a világ különböző részeit, megteremtették a kapcsolatfelvétel módját, kultúráját olyan közösségek számára, melyek korábban egymástól elszigetelten éltek. Léven ez már a fejlődő világon kívül is jelentős mértékben megvalósult az ezredfordulóra, ezért a fejlődés következő foka, hogy ugyanezen tömegek képesek legyenek alkalmazni is a rendelkezésükre álló információmennyiséget.

A tudásalapú gazdaságban felértékelődik az egyéni felelősség szerepe. Ez a változás feltételezi a szabadság határainak változását és annak tudatos tervezését is. A döntéshozói szabadság határának kitolása csak akkor nem jár túlzott biztonsági kockázatokkal (úgy gazdaságpolitikai, mint biztonságpolitikai szinten), ha az egy folyamatosan kontrollált folyamat részeként valósul meg. Ennek a kontrollnak a gyakorlása a XXI. századi demokrácia előtt álló központi feladat és ehhez kell igazítani a gazdasági kapcsolatokat is.

⁷ Az idézet Brzeziński 5., Konklúzió című fejezetéből származik. A magyar kiadás jelenleg megjelenés alatt. A műből idézett fordításokat Magyarics Tamás készítette.

Ennek érzékeltetésére ad gyakorlati példát az arab tavasz. Az információs technológia elterjedése biztosította az arab országokban a lehetőséget a termelési technológiák modernizálására és a fogyasztói kosár kiszélesítésére. A Facebook-profilok számának dinamikus növekedése is ezt a folyamatot jelzi. A közösségi portálok révén rendkívül gyorsan növekedett a közösségi témákkal kapcsolatban véleményt formálók tábora. Ez még nem tekinthető minden esetben a szó fenti értelmében tudatosságnak, de egyfajta ébredésnek mindenképpen. Tömegek fedezték föl, hogy a saját lokális életükön kívüli világ is meghatározza mindennapjaikat. Az állásfoglalásuk ettől még nem vált meg-alapozottá, de motivációt nyertek hozzá. A történelem során soha ilyen kiterjedt körben nem zajlott még le hasonló folyamat – kezdve a rádiótól, a televízióon keresztül az internetig. Brzeziński már idézett könyvében így fogalmaz:

Két évszázad leforgása alatt a tömegkommunikációban lezajlott forradalom és az írás-olvasás fokozatos terjedése, különösen a városi lakosság egyre nagyobb tömegeiben, az egyéni politikai öntudatra eszmélést tömegjelenséggé változtatta.⁸

Az öntudatra ébredés folyamata szerinte még a meteoroknál, az egészségügyi vagy pénzügyi fertőzéseknel is súlyosabb kihívást jelent a nemzetközi kapcsolatokban. Kontrollálatlanul ez a folyamat nem csupán a szélsőséges diktátorok megbuktatását idézheti elő, hanem elhamarkodott restaurációt is, a fájdalmas reformok befejezetlenségét is kiválthatja. Az elérhető információ alkalmazásának képességére való felkészítés a záloga annak, hogy elkerüljük a tömegek lázadását. Ortega közel 100 éves fogalma azt fejezi ki, ahogy az öntudat nélküli, cselekvéseit elszigetelt akciókként értelmező egyének többségbe kerülnek a társadalmon belül, és így kultúraformáló erővé emelkednek. Már az első világháborút követően a jövő legfenyegetőbb veszélyének tartotta, hogy túlsúlyba kerülnek a kultúra fenntartása iránt érzéketlen egyének – legyenek azok bármily magasan kvalifikáltak.

[...] ez a tudomány iránti közöny, mint ilyen, feltűnik talán szembetűnőbben is, mint másutt, maguknál a technikusoknál, orvosoknál, mérnököknél stb. is, akik a maguk hivatását ugyanolyan szellemi magatartással szokták gyakorolni, mint ahogy valaki egy automobilt használ, vagy egy csomag aszpirint vásárol, – a legkisebb szolidaritás nélkül a tudomány, a civilizáció sorsával.⁹

⁸ Brzeziński 1. fejezet 2. pontjában található az idézet, várhatóan a 42. oldalon szerepel majd a magyar kiadásban. A fordítást Magyarics Tamás készítette.

⁹ Az idézet Ortega. IX. fejezetének záró gondolata, mely a Királyi Magyar Egyetemi Nyomda 1938-as kiadásának 34. oldalán található.

Az öntudatosság ösztönzéséhez kapcsolódóan idézzük föl Kornai János megállapításait: „akik csatlakoztak a modern információs-kommunikációs technológia világához, kedvezőbben nyilatkoztak a demokráciáról és kapitalizmusról, és kritikusabbak a korábbi rezsimmel szemben”,¹⁰ és a „modern információs-kommunikációs technológia fontos szerepet játszott a kommunista párt és a hivatalos marxista-leninista ideológia roppant erejének megtörésében”.¹¹ Ennek szellemében a továbbiakban elsősorban az információs-kommunikációs szektor innovációval foglalkozunk, de nem foglalkozunk például a mezőgazdasági, gyógyszerészeti vagy újtechnológiai újításokkal.

Az adatok közti válogatás képességében ölt testet a tudás, ami ezért a különböző kimenetek és a különböző csoportok által realizált előnyök közti mérlegelést jelenti. Ez alapján normatív szemlélettel megkülönböztethetjük egymástól a provinciális, elszigetelt, a konfliktushelyzetek újratermeléséhez vezető cselekvéseket, mely esetekben a szereplő nem tekinti dominánsnak a közösségi értékeket, célokat a személyes rövid távú racionalitásával szemben. Ez a közösségi célokhoz szükséges lépések „nem-tudása”. A globális partnerségnek megfelelő választások a tudáson alapulnak, tudatosak.

2.2. Globális partnerség

Amint azt sajtótájékoztatóján Hillary Clinton 2009-ben megfogalmazta, a multipoláris világ helyett egy multipartnerségi, más néven globális partnerségi viszonyrendszeré a jövő. A globális partnerség alapvető tétele, hogy a nemzetközi szintű munkamegosztásból következően megváltozik az alacsonyabb közösségi szintek szuverenitása – beleértve valamennyi nemzetállamot, így Amerikát is, valamint régiókat, nemzetközi vállalatokat, háztartásokat stb. Egyes szereplők ezt hibásan a mozgástér szűküléseként, a globális érdekcsoportok által gyakorolt kényszerként értelmezik. Valójában a fent vázolt globális folyamatok, és nem egyes gazdaságpolitikai erők jelentik ezt a szükségszerűséget.

Szembehelyezkedésük gyökere történelmi távlatban indokolható ugyan, de épp ezért volt fontos a történelmi környezet változásával kezdenünk. Ha csak a II. világháborút követő évtizedek hagyományára, mint közvetlen politikai tapasztalatra koncentrálunk, akkor is azonosíthatjuk a birodalmi és a nagyhatalmi politizálás gyakorlatát. A szovjet terjeszkedés következtében kontinensnyi területen vált megfigyelhetővé, hogy a birodalomépítők a szabadságot és a jólétet csak a társadalom egy része számára tartották elérhetőnek, hogy biztosítsák a birodalom és annak minden tagjának biztonságát. A nagyhatalmi

¹⁰ Kornai, Innováció és dinamizmus, p. 30.

¹¹ Kornai, Innováció és dinamizmus, p. 32.

politizálásnak is velünk élnek árnyoldalai. A hatalmi erőfölény lehetőséget ad a kirekesztésre, a lemaradás konzerválására, ami az olyan országokban érthető félelmet kelt, amelyeket korábban megfosztottak szabadságuktól. Mearsheimer a nagyhatalmi politizálásról írt főművében¹² úgy összegez, hogy minden nagyhatalomnak célja, hogy regionális dominanciára tegyen szert (mivel szerinte globális nagyhatalmi státuszt egyik sem képes betölteni). Elméletét offenzív realizmusnak nevezi, ami már nevében is tükrözi, hogy a nagyhatalmi ambícióktól vezérelt nemzetközi politika folyamatosan újratermeli a háborús konfliktusokat az egymás fölötti dominanciára törő országok között, és így veszélyezteti a hosszú távú együttműködést.

A birodalmi és nagyhatalmi célú politizálás tagadásának négyes sarokköve a biztonság, a szabadság, a demokrácia és a jólét együttes érvényesítése. Részletesen nem térünk ki e négy fogalom kapcsolatára, csupán annyiban, hogy ezeket együttesen hozzákapcsoljuk a globális partnerség korához. A biztonság és akár a jólét is biztosítható úgy a társadalom számára, hogy annak tagjai részben vagy egészben nem szabadok – jelentsen ez akár politikai, akár gazdasági korlátozást. Hasonlóan, a szabadság korlátlan biztosítása visszaélésekhez, szervezetlenséghez vezethet, ami kockáztatja a jólét fenntartását is. A demokrácia a szabadság korlátos biztosítása, mert folyamatos elszámoltathatóságot is jelent. E négy alapfogalom együttesen lehetőséget teremt és ösztönzi is a szereplőket, hogy saját állásfoglalásuk tudatos és megalapozott legyen, ekképpen összhangban van a kor biztonságpolitikai kihívásainak kezelésével. Ha egyes csoportok kisajátítanak maguknak némely elemet, vagy nagyobb részben részesülnek belőle, az a másik oldalon igazságtalanságként, egyenlőtlenségként jelenik meg, ami a kor technológiai viszonyai mellett növeli a biztonságpolitikai konfliktusok valószínűségét. A biztonság, a szabadság, a demokrácia és a jólét globális biztosítása a felzárkóztatás feltétele. Ezek kiterjesztése és hosszú távú garantálása a jogállami normák gyakorlásának globális biztosítása által valósítható meg, ami ezért a XXI. századi biztonságpolitika alapja.

A jogállamiság kulcsszerepét hangsúlyozza Kornai János legújabb tanulmányában,¹³ melynek címe (*Az ígéretek megszégése*) is azt fejezi ki, hogy napjaink gazdaságpolitikai vitájának egyik kulcskérdése a bizalom és a jogállami kontroll működése. Az ígéretek betartására épülő világ kiszűri a szabadságtól való megfosztottságban érdekelt erőket.

¹² Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*

¹³ Kornai, *Ígéretek megszégése*

Diktatúrában a zsarnoknak nem kell ígéreteket tennie a nép számára. Nem alternatív politikai erők nyílt versenyében megnyert választás emeli újra és újra vissza az ország vezető posztjára, hanem a hatalom megtartására szolgáló erőszak-gépezet, a diktatúra intézményrendszere. Ezzel szemben a demokráciában különlegesen fontos szerepet játszanak az egymással versenyző pártok ígéretei.¹⁴

A technológiai fejlődés következtében a XXI. századra már megvalósítható programmá vált a jogállami keretek globális szintre emelése. Az új technológiai fejlődés és az innovációk révén megszűnt az a kényszer, hogy a termelés fenntartása érdekében bizonyos társadalmi csoportokat megfosszanak a szabadságuktól, a felzárkózás lehetőségétől. Bemutatjuk majd, hogy az információs és kommunikációs technológiák fejlődése miként segíti ezt elő. Most itt egy másik példát használva: a gyufa, mint innováció egyszerre csökkentette a lakásban a tűzgyújtás jelentette kockázatot, ami a biztonság növekedése, és terjesztette ki a háziasszony szabadságát, hiszen innentől kezdve nem kellett folyamatosan vigyázni az égő tűzre, szabadon váltogathatta, hogy melyik szobában tartózkodik, és így tevékenységeit is.

3. Felzárkóztatás

A helyi döntéshozatali eljárások összehangolása számtalan fórumon zajlik egyidejűleg. A meglévő nemzetközi egyezmények széleskörűen hangolják össze az egyes szereplők döntéseit. Normákat fogalmaznak meg sok egyéb témakör mellett a szellemi tulajdon, a kulturális javak, a biológiai sokféleség, a hontalanság, a nemzetközi vasúti árufuvarozás, az informatikai biztonsági szabványok témájában is. A felzárkóztatás különböző ösztönzői közül ebben a tanulmányban részletesebben az innovációk szerepével foglalkozunk.

3.1. Ariely kísérleti eredményei

Az ösztönzés kérdésköre kapcsán egy kiterő erejéig bemutatunk néhány kísérletet annak igazolására, hogy a döntési körülmények megváltoztatása nemcsak finomíthatja a kimenetelt (az esetünkben a társadalmi tervező által kívánatosnak tartott eredmény felé), de alkalmas eszköz arra is, hogy az egyéni tudatosság nagyobb mértékben jelenjen meg. A rövidtávú önérték maximalizálásával szemben a hosszú távú, közösségi célokhoz hangolt választást, azaz a racionalitás terének kiszélesedését a tudatosság térnyerésének tekintjük, mert kifejezi

¹⁴ Kornai, Ígérek megsejtése, p. 30.

az új történelmi korszak megértését. Dan Ariely¹⁵ kísérletei azt bizonyítják, hogy léteznek olyan ösztönzők, amelyekkel az egyéni racionalitás olyan kimenethez vezet, amelyek összhangban vannak a közösségi értékekkel.

A Kaliforniai Egyetemen végzett kísérlet során 450 résztvevőt két csoportba soroltak és egyszerű matematikai feladatokat adtak föl valamennyiüknek, amit követően maguknak kellett bevallani, hogy hányat oldottak meg. A résztvevők egyik fele, akiktől a vizsgálat előtt 10 korábbi olvasmányuk felidézését kérték, bemondott eredményeiben a csalás átlagos értékét produkálta (a korábban elvégzett kísérletekhez viszonyítva). A másik csoport, amelynek a tízparancsolatot kellett felelevenítenie, a valóságnak közel tökéletesen megfelelően értékelte a teljesítményét.

Hasonló eredményt produkált az a magát ateistának mondó közösség is, amelyiknek a felmérés előtt esküt kellett tennie a Bibliára. A Bibliára tett eskü az ateistákból is az együttműködést, a közösségi értékrendhez közelítő kimenetelt váltotta ki. Esetükben feltehetjük, hogy az esküben a Bibliának nem volt valódi súlya, azonban az esemény számukra is olyan normát jelentett, amely befolyásolta a végső kimenetet. Az esküvel kifejezték tudatosságukat, elkötelezettségüket, ami a kísérlet fényében elegendő volt az igazságosság gyakorlásához. Ezzel szemben a kontrollcsoport tagjai, akikkel csak a számítási feladatokat hajtatták végre, sokkal nagyobb mértékben torzítottak eredményeiken, amit rövid távú hasznosságmaximalizálással magyarázhatunk. Azaz az együttműködés megteremtéséhez elegendő volt a közösségiség megjelenítése (például a Biblia értékei által) – ebben az egyszeri szituációban nem volt hozzá szükség sem az egyének összekapcsolására, sem bármilyen egyeztetésre közöttük.

Egy másik érdekes kísérlethez egy autóbiztosító cég adatbázisa segítette a kutatókat. A cég felé a felhasználóknak jelenteniük kellett a megtett út hosszát. Minél kisebb értéket adtak meg, annál kisebb volt a befizetési kötelezettségük. Minden íven szerepelt a következő mondat, melyet alá kellett írniuk a kitöltőknek: „Kijelentem, hogy az itt leírt információk megfelelnek a valóságnak”. Azokon az íveken, amelyeken ez a mondat a lap alján szerepelt, jóval kisebb volt a vállalt távolság (23 700 mérföld), mint azokon, amelyeken a mondat a lap tetején szerepelt (26 100 mérföld). Azok a kitöltők, akiket az ív szerkesztése már az adatok bevitele előtt emlékeztetett az igazmondásra, az igazságosság értékére, pontosabban adták meg a megtett távot. Ennek ismeretében érdekes további vizsgálat lehet annak megfigyelése, hogy milyen biológiai, illetve kognitív folyamatok zajlottak le azokban a kitöltőkben, akik a nevüket a papír

¹⁵ Ariely a Duke Egyetem a Viselkedési közgazdaságtan B. Duke Professzora.

végére írták föl annak tudatában, hogy az adatok nem felelnek meg a valóságnak. Az így nyert adatokat tanulságos lehet összevetni azokéval, akik a lap tetején vállaltak igazmondást.

A kutatócsoport az eredmények alapján megállapította egyrészt, hogy a család nem vezethető le az emberi viselkedés tradicionális, racionális modelljeiből, azaz ezek a döntések nem egyszerű költség-haszon elemzés alapján születnek meg, ahogy azt például Varian tankönyve¹⁶ is vizsgálja. A kísérletek a mi témánkhoz kapcsolódóan azt bizonyítják, hogy az egyéni és a közösségi racionalitás összekapcsolása a gazdaságpolitikai tervezés (potenciális) tárgya. A társadalmi tervező a játékszabályok alakításával úgy tudja egy hosszú távú egyensúly felé terelni a játékok, mint gazdaságpolitikai interakciók kimenetelét, hogy közben nem csorbul egy résztvevő szabadsága sem. Ráadásul ebben jelentős szerepe van a közösségi elkötelezettségen túl az egyének önképének, identitásának is. Az ateisták erényes cselekedetei optimizmussal tölthetik el az antropológiai pesszimizmussal szemben érvelőket is.

3.2. A szerződés, mint a közösségi értékek kifejeződése

A gazdasági életben a közösségi értékek megjelenésének egyik fokmérője a szerződések betartása. Ha a tájékozott és egyenlő erővel rendelkező felek önszántukból is kötnek megállapodást egymással, a vállalt teljesítésekkel kapcsolatban továbbra is fennáll valamekkora kockázat. Ez fakadhat külső körülményekből is, de az egyént más tényezők is adott szavának megszegésére ösztönözhetik.

A szerződések megszegésnek 5+1 alesetét határozza meg Kornai János.¹⁷ Osztályozása szerint az *A-típusú szerződésszegés* abból következik, ha a termelő nem tartja be ígéretét a felhasználó felé a vállalt teljesítés kapcsán. Ennek ellentételezésekor a felhasználó rúghatja fel a korábbi egyezséget, ha az ellenszolgáltatást nem a megállapodás szerint hajtja végre (*B-típusú szerződésszegés*). *C-típusú szerződésszegés* akkor fordul elő, ha az adós nem tartja be ígéretét a kölcsönzőnek (általában banknak) az adósságtörlesztés során. Ebben a folyamatban nem foglalkozunk a kormány-állampolgár és a politikus-választópolgár relációban, illetve a magánélet szférájában tett ígéretek betartásával. (A felosztást egy további esettel lehet még kiegészíteni: az adóelkerülő állampolgár is megszegi az állam felé vállalt egyezségét.)

¹⁶ Tárgyunkat illetően kiemelt fontosságú a tankönyv 33. fejezete, melynek címe Jog és közgazdaságtan.

¹⁷ Kornai, Ígéretek megszegése

A termelő szerződésszegése a B2C¹⁸ kapcsolatokban közvetlenül is károsítja a fogyasztó jólétét, de ezen túlmenően a közérzetére is hat, megingatja bizalmát. B2B¹⁹ relációban a vásárló fél idővel arra kényszerülhet, hogy változtasson készletezési rendszerén, hogy a saját termelési ciklusaiban ne jelentkezzenek egyenetlenségek, ám ez hatékonyságvesztést okoz számára. A gazdasági károk még jelentősebbek lehetnek, ha a teljesítés hosszú időt vesz igénybe (pl. építkezések).

A felhasználói oldal szereplői sajátos önvédelmi mechanizmusokkal védekezhetnek a nem-teljesítés kockázatával szemben. Ezeknek az „innovatív bizalomépítő megoldásoknak”²⁰ az egyik klasszikus példája a vevői szolidaritás intézményesülése. Mivel az innovációk, főként az internethez kapcsolódó fejlesztések nyomán egyre nő az alkalmi cserekapcsolatok részaránya mind a B2C, mind a C2C²¹ viszonyokban, a kockázatok is növekednek. A bizalom fenntartása nélkül a tranzakciós költségek az egekig emelkednének, így a piac működésében nélkülözhetetlen a szerepe.²²

A vásárlói elektronikus „jóhírnév-építő és -romboló akciók az elektronikus piacokon közvetlenül kihatnak az árakra”,²³ ami alapvető különbséget jelent a tökéletes verseny modelljéhez képest, mert a piaci szereplők így már nem atomizáltak és nem árelfogadóak. „A reputációs mechanizmusok azon a felismerésen alapulnak, hogy a piaci szereplők viselkedése megváltozik, ha nemcsak az egyszeri tranzakciót tekintjük, hanem megismételt interakcióban gondolkodunk. Vagyis arról van szó, hogy a magasabb szintű reputáció a jövőbeli tranzakciókban olyan hasznokkal jár, amelyek kiegyenlítik a veszteséget, ami a csalástól való tartózkodás miatt jelenleg keletkezik.”²⁴ Tehát „az ígértetevőket

¹⁸ Business to Consumer (B2C) típusú kapcsolatról beszélünk, ha a vevő végfelhasználója a terméknek. B2C esetben a megállapodás egyik résztvevője egy vállalat, a másik egy fogyasztó.

¹⁹ Business to Business (B2B) típusú kapcsolatban két vállalat üzleti kapcsolatáról beszélünk. Ebben az esetben akár a termelés, akár az értékesítés során szerződhetnek a felek (pl.: viszonteladók).

²⁰ Hámori, Bizalom, jóhírnév és identitás az elektronikus piacokon, p. 832.

²¹ A Consumer to Consumer (C2C), azaz fogyasztók közti gazdasági kapcsolatok száma az elmúlt évtizedben dinamikusan növekedett, ami részben az információs-kommunikációs technológia fejlődésének köszönhető.

²² Sen, ld. Hámori, Bizalom, jóhírnév és identitás az elektronikus piacokon, p. 834., 9. lábjegyzet

²³ Hámori, Bizalom, jóhírnév és identitás az elektronikus piacokon, p. 841.

²⁴ Hámori, Bizalom, jóhírnév és identitás az elektronikus piacokon, p. 843. (avagy Jurca–Faltings [2004] 2. o.)

adott szavuk megtartására készíti, hogy növelni kívánják reputációjukat”.²⁵ Főként, mert „a reputáció foka nem folytonos változó”,²⁶ hosszú idő alatt növekszik, viszont akár egyetlen mozzanattól is jelentősen visszaeshet. A vevői szolidaritásra ösztönző, azt lehetővé tevő innovációk révén az ígéretek betartását már közvetlenül is árazza a piac.

A B2B kapcsolatokban ehhez hasonló bizalomtermelő intézmények a networkök, a múltban gyökerező üzleti kapcsolatok továbbélései. A kölcsönös tapasztalat, a másik fél ismerete pontosabb tervezést tesz lehetővé, ugyanakkor a piaci helyébe egy szűkebb, kapcsolati hálón belüli szelekciót emel, így korlátozza a versenyt. A networkök másik hatékonyságvesztéssel járó hatása, hogy a hosszú távú kapcsolatok önmagukban is értékké válnak, amelyért bizonyos mértékű hibákat, mulasztásokat a felek hajlandóak elviselni, ami teret nyit a korrupciónak is.

Leggyakrabban akkor fordul elő, hogy a felhasználó nem teljesíti kötelezettségeit a termelő felé, ha a vevő „kiszolgálása” önmagában is hosszú időt vesz igénybe. Az eladó védekezhet ez ellen előleg igénylésével, de ez sem jelent garanciát arra, hogy később az ellenszolgáltatás teljes értékét megkapja, ám addigra már jelentős erőfeszítéseket, és gyakran anyagi befektetéseket is eszközölnie kellett. Átmeneti, vagy tartós veszteségeik a cég további működését is veszélyeztethetik.

A felhasználó kötelezettsége bizonyos értelemben adósság, így a B- és a C-típusú szerződösszegés között nagy a hasonlóság. A lényegi különbség tulajdonképpen az, hogy a C típus esetében a „termelő” rendszerint egy pénzintézet. E kettő közül bármelyik is forduljon elő, az közvetlenül befolyásolja a vállalati szektor termelőképességét és így A-típusú szerződösszegéseket generálhat. Érvelésével Kornai rámutat arra is, hogy az ígéretek betartására, azaz a szerződéses kultúrára, az önkény elkerülésére épül a dinamikus gazdaság. Azaz a hosszú távú növekedés forrása a bizalmon alapuló gazdasági kapcsolatok fejlődése, ami ezért napjaink gazdaságpolitikai programja.

A különböző szerződéses kapcsolatok fent vázolt összefonódása egyúttal azt is jelenti, hogy „az A, B és C-típusú mikro ígéretszegések tömeges előfordulása [...] végeredményben súlyos makroökonómiai károkat okoz”.²⁷ Ha valaki nem teljesíti vállalásait, az másokat is erre ösztönöz és „ebben a »lélekről-lélekre«

²⁵ Kornai, Ígéretek megszegése, p. 26.

²⁶ Kornai, Ígéretek megszegése, p. 26.

²⁷ Kornai, Ígéretek megszegése, p. 15.

terjedő továbbgyűrűzésben önmagától begerjed és felerősödik a hibás kör”.²⁸

Ezekből a példákban is kitűnik, hogy a szereplők számára fontos a bizalom fenntartása, annak megléte pénzben is mérhetően befolyásolja a döntéseket. A bizalom gazdasági elemzéséről szóló szakirodalom bemutatása nem tartozik a témánkhoz, ehhez kapcsolódóan csupán egy megkülönböztetésre szeretnénk föl hívni a figyelmet. A XXI. századi technológiai környezetben az egyének sokkal több szereplővel kerülnek kapcsolatba, mint bármikor a történelem során, így a bizalom szerepe is felértékelődik. Nem pusztán arról van szó, hogy megbízunk-e a téren az újságosban, vagy a már jól ismert postásban. A gazdasági kapcsolatokban rendszerint ismeretlen emberekkel, cégekkel kötünk szerződést, akár személyes kapcsolat nélkül, online. A bizalom ebben az esetben azt jelenti, hogy ex ante elhiszük nekik, hogy korrekten járnak el velünk szemben. A jogrend és például a fent említett megoldások (például a networkok) növelhetik a bizalmat, az elszámoltathatóságot és ezzel csökkenthetik a cserekapcsolatok körüli bizonytalanságot, tranzakciós költségeket. Ariely kísérleteihez kapcsolódva megállapítható, hogy az innovációk a közösségi értékek gyakorlására kiemelt jelentőségű és hatású ösztönzőt jelentenek.

A szerződésszegés etikai megítélése nem nélkülözheti a körülmények változásának és az eredeti szándékoknak, a tájékozottságnak a vizsgálatát. Márpedig ha egy szerződésszegés lehet etikus, akkor abból az következik, hogy nem a vállalatok teljesítése a bizalom valódi forrása, sokkal inkább az elkötelezettség.

A szerződés tartalma annak elismerése, hogy vita esetén a pusztán erővel, az ökológiai szemben az állam és különböző jogi intézmények (bíró, választott bíróság, a törvény rendelkezései stb.) felelőssége a döntés. A szerződés során a felek kifejezik, hogy a jogállami normákat kötelezőnek tekintik magukra nézve. A szerződés ezért nem pusztán két vagy több cserélő közötti megállapodás, hanem egyben a közösségi értékek elfogadásának kifejezése.²⁹

A globalizáció korában az értékrend gyakorlása csak közösségi elkötelezettség mellett valósulhat meg, ami ezért dominálja az együttműködést, meghatározza annak alacsonyabb szintjeit. A közösséghez való tartozás az identitás elsődleges eleme. A korábbi korszakhoz képest, melyben az egyéni döntés szabadsága a közösségi értékek rovására, azok tagadására épült, az új viszony nem egyszerűen felcseréli e kettő viszonyát, nem a közösségi értékeket rendeli az egyének fölé, hanem összhangot teremt a két szint között. Amiként elvált

²⁸ Kornai, Ígéretes megsejtes, p. 15.

²⁹ Antal et al., Mikroökonomia

egymástól a XX. század folyamán a makro- és mikroszintű gondolkodás, amiként az egyéni és vállalati (közösségi) döntéshozatal eltérő szempontokat képviselt, úgy válik szükségessé ezek harmóniája az új korszakban ahhoz, hogy a közösség és egyén viszonyának átalakulása ne kényszerít jelentsen az egyének számára, azaz összeegyeztethető legyen a demokratikus alapelvekkel. Ez a politikai-gazdasági együttműködés csak a bizalom és az igazságosság talaján bontakozhat ki. A továbbiakban ezért azt mutatjuk meg, hogy miként segítik az igazságosság gyakorlását az innovációk a lokális politikában, miként segítik fölzárkózni az nemzetközi gazdaságpolitika formálóit a globális munkamegosztás értékeihez.

4. Lokális politika és az innovációk kapcsolata

A felzárkóztatási program egyik kiemelt tényezője a kommunikáció és információáramlás terén kifejtett innovációs teljesítmény. Az összefüggést Szentes Tamás így fogalmazta meg:

A belső társadalmi feszültségek kiéléződése mellett a fejlettebb országokhoz való felzárkózásnak (vagyis a társadalmon belül az elnyomott osztályok emancipációjának törekvése mellett a „nemzeti emancipációnak”) a történelmi igénye ma talán még fokozottabban és tudatosabban nyilvánulhat meg, mint a múltban, tekintettel a nemzetközi kommunikáció és információáramlás fejlettségére.³⁰

A globalizáció és az új technológiák átalakítják a foglalkoztatás rendjét minden gazdaságban, bármely fejlettségi szinten álljon is az.³¹ Állítását Spence azzal támasztja alá, hogy a technológiai innovációk amellet, hogy csökkentik a rutintevékenységek számát, jelentős változásokat indukálnak a globális termelési folyamatban is. (A gépesítés lehetővé teszi a rutintevékenységek kiváltását, miközben a számítógépes hálózatok a rutin jelegű szellemi tevékenységet az információáramlással váltják ki.) A 2008-as világgazdasági válságot követően a fejlett gazdaságok tovább csökkentették a rutintevékenységek arányát, és azok helyére alkotó jellegű munkát helyeztek. Spence végül kimondja, hogy a foglalkoztatás modelljeinek változtatása szükséges a társadalmi stabilitás fenntartásához, az egyenlőséghez és a generációk közti mobilitáshoz.

Az innovációk egyik célja a globális munkamegosztásban az alkotó munka kiterjesztése, mert az értékrend iránti elkötelezettség tudatosságot, tehát

³⁰ Szentes, Győzőtt-e a „kapitalizmus?”, p. 29.

³¹ Spence, Technology and the Employment Challenge

a szolgai jellegű monoton munkavégzéstől való megszabadulást igényli, másik pedig (részben ezáltal) az egyén és közösség viszonyának fejlesztése. A fax, az érintőképernyő, a lézernyomtató, a mobiltelefon, a szövegszerkesztő-program, a számítógépes egér, a Skype és a többi korszakalkotó innováció az információáramlás és a kommunikáció piacán mind ebbe az irányba tett lépésként is értelmezhető.³² A fentiek értelmében a közösségi szint dominálja az új korszakban az egyéni célokat, de a korábbi korszakokhoz képest ez nem követelheti az egyének kiszolgáltatottságát, tartós kirekesztettségét, jogfosztottságát, és nem jelentheti azt sem, hogy a racionális magatartás kimerül az egyéni érdekek követésében. A történelmi ugrás éppen az, hogy a szereplők egyéni döntésének globális összehangolása révén a racionalitás az elkötelezettség megnyilvánulása lesz, ami a közösségi értékrendhez való kapcsolódás, nem pedig az egyéni értékrendek ütközése.

Ezzel megegyező álláspontot fejt ki Zbigniew Kazimierz Brzeziński legújabb könyvében.³³ Bemutatja, hogy a modern kommunikációs technológia (TV, számítógép, mobiltelefon stb.) miként járul hozzá a politikai öntudatosodás felgyorsulásához. Míg korábban ez a folyamat leginkább mikroszinten volt értelmezhető, addig az elmúlt 200 év technológiai fejlődése révén tömeges jelenséggé vált. Az internet és az okostelefonok révén a fiatalok számára a szűk politikai környezet realitásán túli világ is valóságosnak, elérhetőnek mutatkozik, ráadásul éppen a fiatalok képezik a militáns magatartásra leginkább hajlamos politikai tömeget.

Az arab tavasz eseményeiről már tettünk említést – öntudatoság terén ehhez hasonló folyamat zajlik le napjainkban a Távol-Keleten is, ahol a társadalom mind nagyobb része fér hozzá a középosztály által használt technológiához. Mindez Indiában már-már szélsőséges méreteket ölt. Miközben az indiai középosztályt 300 millióan alkotják, a mobiltelefonok és számítógépek révén további 300 millióan férnek hozzá a középosztály technikájához és tanulási lehetőségeihez. Ezt Friedman a „virtuális középosztály”³⁴ felemelkedéseként összegzi, ami a történelem tanulsága szerint komoly biztonságpolitikai kockázattal is fenyeget. A közösség politikai öntudatra ébredését mutatják a 2012 decemberében lezajlott tömegmegmozdulások. A virtuális középosztályhoz tartozó indai nő megerőszkolása és meggyilkolása villámgyorsan aktivizálta

³² Az újításokról átfogó listát ad Kornai János *Innováció és kapitalizmus* című tanulmányában (Kornai [2011]).

³³ Brzeziński, *Strategic Vision*

³⁴ Thomas L. Friedman, *The Virtual Middle Class Rises*

a jövedelmileg még mindig elmaradott csoportot, amely jogegyenlőséget, közbiztonságot és megfelelő kormányzást követelt.

Világszerte számtalan példa illusztrálja még ezt a folyamatot, de tárgyunkat illetően az innováció szerepe áll most a középpontban. Friedman úgy érvel, hogy a társadalmi átalakulásnak nem pusztán a 900 millió indiai mobiltelefon az oka, hanem az a tudatos amerikai vállalkozói magatartás, amelyik biztosítja a felemelkedő társadalmi csoportok számára az olcsó készülékeket. Ez a felzárkóztatás a termelési hatékonyság növelésének eszköze, mert ezeken a csatornákon keresztül például a nőket SMS-ben figyelmeztethetik a szexuális védekezés fontosságára és módjaira, a farmerek pedig egyszerű, modern megoldásokat sajátíthatnak el. A termelés hatékonyságának javítását célzó innovációk egyúttal elősegítik az egyének politikai tudatosságát, és kapcsolatba lépnek általuk a termelési lánc több szereplőjével is. A tájékozottság és a széleskörű munkamegosztás a kollektív hatékonyság forrása, aminek fejlesztésében már a magánszektor is felelősséget vállal.³⁵

Értékelésünk szerint ezek a jelenségek, folyamatok elősegítik ugyan a szakirodalomban vázolt átalakulást, de nem garantálják annak sikerét. Az itt vázolt gondolatmenet főként azért nem ad önmagában teljes képet az előttünk álló évtizedek innovációinak szerepéről és motivációiról, mert itt most nem foglalkoztunk az új találmányok jelentette veszélyekkel. Ezek közül most a két legjelentősebbet említjük.

- (1) Az innovációk lehetőséget teremtenek a gazdasági és politikai vezetés számára, hogy a társadalom megosztásával átmenetileg növeljék az igazságtalanságot – legyen szó akár a cenzúráról (pl. Kína és a Google viszonya), akár egy terület asszimetrikus technológiai fejlesztéséről (ami konzerválhatja egy régió elmaradottságát) vagy akár olyan háborús fejlesztésekről, amelyek a nemzetközi kapcsolatokban jelentenek háborús fenyegetést (pl. atomprogram Észak-Koreában).
- (2) Az innovációk, nem csupán a korábbi igazságtalan rezsimek leváltásához nyújtanak segítséget a társadalom tagjai számára. Nemcsak a változtatásokhoz kínálnak egy békésebb fegyvert, hanem veszélyeztetik a gyors és tartós konszolidációt is. Az arab országokban lezajló Facebook-forradalmak egyik fő kockázata napjainkban az, hogy a rendvagy egy korai stádiumában állítja meg az átalakulást, ami hasonló katasztrófához vezethet, mint amik a francia forradalmat kísérő jakobinus terrorral, a Weimari Köztársaságot felváltó nemzetiszocialista uralommal, vagy az olasz demokrácia születését

³⁵ Magyarországon ezt mutatja például az Audi által Győrben finanszírozott Belső Égésű Motorok Tanszék, vagy a Mercedeshez fűződő kecskeméti Járműtechnológia Tanszék.

megtépázó Mussolini-érával már megvalósultak a történelemben. Populista erők számára a rendteremtés jelszava és például a Facebook hálózata lehetőséget adhatnak a hatalom kisajátítására és a politikai átalakulás lassítására, akár visszafordítására is.

5. Konklúzió

A XXI. század politikai-gazdasági berendezkedése új hatalommegosztási rendet, gazdálkodói gyakorlatot és fogyasztói tudatosságot igényel. Az új korszak tudásalapú berendezkedése felértékeli az egyéni döntések szerepét, aminek normájává a bizalom fenntartásához és az igazságosság működtetéséhez való hozzájárulást teszi.

Napjainkban a régiók együttműködésének egyszerre kell ellehetetlenítenie a birodalmi politizálást, mely a szabadságot és a jólétet csak a társadalom egy része számára tartja elérhetőnek, és leváltania a nagyhatalmi politizálást, mert annak irányát még a cselekvő érdekei szabják meg. A globális politika ebben jelent újat, mert a szereplők döntéseit már a hosszú távú globális érdekek szervezik.

Ariely kísérleteivel alátámasztottuk, hogy az egyéni preferenciák függenek magától a rendszertől. Ezután adódott a kérdés, hogy miként lehet alakítani az egyéni racionalitást, hogy az a hosszú távú stabilitást, a bizalom és az igazságosság működését szolgálja. Az elkötelezettség értelmezéséhez az ígéretek, a szerződéses kapcsolatok és az innovációk szerepét vizsgáltuk meg az új világrendhez való kapcsolódásuk fényében.

A közösségi szintű racionalitás igényét szolgálják a transzparens gazdasági kapcsolatok és az önszerveződő közösségek (legyen szó akár vevői szolidaritásról vagy a virtuális középosztály politikai ébredéséről), melyek létrejöttéhez közvetlenül járultak hozzá az elmúlt fél évszázad innovációi. A természetben az alkotó munka és a bizalom, az egyéni döntéshozatalban a politikai öntudatosodás révén a társadalmi igazságosság irányába hatnak.

Mindez nagy vonalakban egy olyan világot eredményez, amit az emberek érzelmei, percepciói korábban soha nem látott mértékben határoznak meg, s az emberiségről szóló egymással ellentétes narratívák már nem az egyik vagy másik politikailag és kulturálisan meghatározott régió objektív hatalmának függvényei. Ennek eredményeként a Nyugatnak mint olyannak nincs vége, ám globális szupremáciájának igen.³⁶

³⁶ Brzeziński 1. fejezet 2. pontjában található az idézet, várhatóan az 56. oldalon szerepel majd a magyar kiadásban. A fordítást Magyarics Tamás készítette.

Ez tulajdonképpen a globális partnerség korszakának meghatározása, melyben már hatalmi pólusok diktálják a lehetséges forgatókönyveket. A szupremáciának a partneri viszonytal vége. A modern innovációk egyrészt elősegítik a bizalom kiépülést, másrészt viszont létrejöttükhöz maguk is igénylik a bizalom jelenlétét, ami nem létezik igazságosság nélkül. A hosszú távú célokhoz igazított innovációk képesek az igazságosság újratermelésére, az ígéretek betartásának ösztönzésére.

6. Felhasznált irodalom

Alberto Alesina és Francesco Giavazzi, *Európa jövője – Reform vagy hanyatlás* (Gondolat Kiadó, 2008)

Antal Áron et. al. *Mikroökönómia* (Kézirat, 2013)

Dan Ariely, *The (Honest) Truth About Dishonesty: How We Lie to Everyone--Especially Ourselves* (Harper, 2012)

Jacques Attali, *Ki kormányozza holnap a világot?* (Európa Könyvkiadó, 2012)

Ian Bremmer, *Every Nation for Itself: Winners and Losers in a G-Zero World* (Portfolio Hardcover, 2012)

Zbigniew Brzezinski, *Strategic Vision: America and the Crisis of Global Power* (Basic Books, 2012)

Thomas L. Friedman „*The Virtual Middle Class Rises*”, The New York Times. 2013. február 2. Letöltés ideje: 2013.02.02.

Francis Fukuyama „*Life in a G-Zero World*” The National Interest. 2013. január 28. <http://blogs.the-american-interest.com/fukuyama/> Letöltés ideje: 2013.01.29.

Bill Gates „*Bill Gates: My Plan to Fix The World's Biggest Problems*”, Wall Street Journal, 2013. január 25. Letöltés ideje: 2013.01.29.

Gervai Pál és Trautmann László, Vállalat és identitás. In: *Határmenti régiók és kisebbségek a 19-20. században* (B and D stúdió, Pécs, 2006. 37-48. o)

Hámori Balázs, *Bizalom, jóhírnév és identitás az elektronikus piacokon* (Közgazdasági Szemle, LI. évf., 2004.)

Hámori Balázs és Szabó Katalin, *A gyenge hazai innovációs teljesítmény intézményi magyarázatához* (Közgazdasági Szemle, LVII. évf., 2010.)

- Hámori Balázs és Szabó Katalin, *Innovációs verseny* (AULA Kiadó Kft. 2012.)
- Inotai András A „fenntartható kapitalizmus” felé? In: *Változó világgazdaság (Tanulmányok Simai Mihály 80. születésnapjára.* eds. Magas István és Kutasi Gábor, 2010.)
- Kornai János, *Szocializmus, kapitalizmus, demokrácia és rendszerváltás*, (Akadémiai Kiadó, 2007)
- Kornai János, *A gondolat erejével. Rendhagyó önéletrajz* (Osiris. 2005.)
- Kornai János, *Innováció és dinamizmus* (Közgazdasági Szemle, LVII. évf., p. 1–36. o.)
- Kornai János, *Gondolatok a kapitalizmusról* (Akadémiai Kiadó. 2011)
- Kornai János, Ígéretek megszegése. in *Köz-Gazdaság Tudományos Füzetek* (VIII. évfolyam 2. szám p. 5-34.)
- John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics* (W. W. Norton & Company, 2003)
- Joseph Nye “*The World in 2030*”, Project Syndicate. 2013. január 9. Letöltés ideje: 2013.01.10.
- José Ortega Y Gasset, *A tömegek lázadása* (Nagyvilág Könyvkiadó, 2003)
- Amartya Sen “*Why Exactly is Commitment Important for Rationality?*” Economics and Philosophy, Vol. 21, Issue 01 (2005)
- Michael Sandel, *Mi igazságos... és mi nem?* (Corvina Kiadó Kft. 2012.)
- Michael Spence “*Technology and the Employment Challenge*” Project Syndicate (2013. január 15.) Letöltés ideje: 2013.01.16.
- Szentes Tamás, Győzött-e a „kapitalizmus”? In: *Új világrend? Nemzetközi kapcsolatok a hidegháború utáni világban.* (Szerk. Rada Péter) (Grotius Könyvtár I. kötet, 2007)

KULTÚRA ÉS TÖRTÉNELEM

Smrcz Ádám

AZ EGYETEMES TÖRTÉNELEM SZÜKSÉGESSÉGE

A *prisca theologia* Marsilio Ficino és Ralph Cudworth
filozófiájában

A nyugati embernek az antikvitással szembeni attitűdje mindig is problematikus volt: a kezdetben egyértelműen domináns „civilizációs szakadás” narratívái mellett a XV-XVII. században egyre inkább megjelentek a kontinuitást hangsúlyozó elbeszélésmódok is. Írásomban két olyan kora modern narratívát mutatok be, melyek az antik vallások és bölcséleti rendszerek történetét a kereszténység kulturális emlékezetén belül igyekeztek inkorporálni. Ezen – *prisca theologia*nak is nevezett - elbeszélések a korabeli történeti narratívák egy sajátos tétjére világítanak rá: céljaik különbözősége ellenére egyazon szándék, ti. az antik eredetű ismeretek legitimálásának vágya vezérelte őket. A (keresztény) hit, és az (antik) racionalizmus talaján létrejött nyugati kultúra belső ellentmondásai látszólagosak lesznek csupán, ha egy *docta religio* és egy *pia philosophia* révén sikerül közös nevezőre hozni őket. Ezen, korabeli kulturális emlékezet határait kiszélesíteni szándékozó program célja tehát végső soron hit és tudás ellentmondásmentességének bizonyítása lett volna.

Ádám Smrcz

THE NEED OF THE CONCEPT OF UNIVERSAL HISTORY

The *Prisca Theologia* in Marsilio Ficino's and Ralph Cudworth's Philosophy

Western attitudes towards antiquity have always been problematic: the originally dominant narrative of a „split between civilisations” was gradually taken over by interpretations (in the 15-17th centuries) emphasizing continuity. My thesis aims to show two such narratives, the goal of which is to incorporate antique religions and philosophical systems within the framework of Christian cultural memory. These representations – also referred to as *prisca theologia* – highlight a particular stake of then contemporary historical narratives: despite of their differences, there lays one single guiding motive behind them: the motive of legitimizing knowledge of antique source within contemporary framework. The internal contradictions within Western culture – caused by the conflicting principles of (Christian) faith and (antique) reason – will be considered only illusionary ones if we can reconcile them by the construction of a *docta religio* and a *pia philosophia*. The goal of this program – aiming to widen the framework of contemporary cultural memory – would hence have been no less than to prove the lack of contradictions between faith and reason.

Smrcz Ádám

AZ EGYETEMES TÖRTÉNELEM SZÜKSÉGESSÉGE

A *prisca theologia* Marsilio Ficino és Ralph Cudworth
filozófiájában

1. A történetiség mint érv

Dolgozatomban egy olyan történetírói program bizonyos vonásait mutatom be, mely újszerű filozófiatörténeti narratívák konstrukciója révén igyekezett a múlt reprezentációjának keretrendszerét kiszélesíteni. Míg a bibliai hagyomány talaján álló műltszemlélet az antik bölcséletet nagyrészt száműzte horizontjáról, Marsilio Ficino vagy Ralph Cudworth rekanonizációs programjainak célja éppen ezen filozófiai hagyomány rehabilitálása volt. Mindenekelőtt kettejük munkásságának példáján igyekszem a (filozófia)történet-írás és a kulturális emlékezet sajátos kölcsönhatását bemutatni.

Kultúránk eredendő „skizofréniája”, mely tartópillérei – a hit és a ráció – egymásnak kölcsönösen ellentmondó természetéből fakad, a fenti elmélet értelmében orvosolható volna. Ficino például – filozófiájának eredendően istenfélő jellegét kidomborítandó – a *docta religio* és a *pia philosophia* fogalmai révén határozta meg munkássága lényegét.¹ A religio – mely természeténél fogva istenfélő (*pia*) – és a filozófia – amely ugyancsak természeténél fogva kiművelt (*docta*) – ezen jelzőcsere révén egymást kölcsönösen feltételező fogalmakká váltak. Ebből is látszik, hogy a fent említett „skizofréniára” vonatkozó megoldás nem valamely tartópillér jelentőségének túlhangsúlyozása a másik rovására, hanem éppen a kettő közti harmónia megteremtése kell hogy legyen. Ennek eszköze pedig a történetiség.

¹ James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I. (New York, 1990) 286.

Ficino és Cudworth rendszereiben hit és tudás eredete azonos, történeti elbeszéléseik pedig ezt hivatottak igazolni. A *prisca theologia*ának is nevezett történetírói programban tehát a történetiség *érvként* szerepel: a két szerző egyaránt meg kívánja teremteni a hit és a ráció közti párbeszéd lehetőségét, ám a racionális argumentáció nem képes egyiküknél sem túllépni a saját territóriumán. Filozófiai módszerek tehát nem elégségesek e cél megvalósításához: itt lép színre a történelem, vele együtt pedig a világunk határainak kiszélesítésére irányuló program.

2. *Prisca theologia és kulturális emlékezet*

A *prisca theologia*t nevezhetnénk filozófiai történetírásnak is. Filozófusok történeti elbeszélése filozófusokról, melynek eredeti motivációja valamilyen rekanonizációs szándék, ezen rekanonizáció pedig a kulturális emlékezet korábban rögzült keretinek megváltoztatását célozta meg. Képviselőinek törekvése arra irányult, hogy a keresztény hagyomány narratívájában olyan elemeket honosítsanak meg, melyek eladdig nem voltak jelen.

Az integrálni kívánt történelmi (vagy történelminek tekintett) személyek kétféleképpen nyerhettek polgárjogot az új kánonban: (1) történeti kontinuitás feltételezése révén (ilyen narratívák tették lehetővé például, hogy – mai szemmel talán abszurdnak tetsző módon – Hermész Trisztmegisztoz² Platón közvetett tanáraként gondolják el, ami pedig mindenek előtt arra szolgált, hogy a görög filozófia jelentős részét a bibliai kinyilatkoztatásból lehessen eredeztetni). (2) Nem bibliai alakoknak bibliai alakokkal való azonosítása révén (mely narratívák által válhatott például Prométheusz és Noé azonos személlyé).

A kulturális emlékezet kereteinek újradefiniálásában a történetírás amolyan szolgálólány szerepét tölti be jelen esetben. A Mózes és Platón lehetséges kapcsolatát *sejtető* antik források a világon semmi kétséget nem hagytak a *prisca theologia* művelői számára az adott személyek valódi történeti kapcsolatát illetően.

Mint közismert, történeteink emléknymokból építkeznek, mely emléknymok természetüknél fogva különböznek az archívumok tartalmától: elbeszélésükkor a holt tudás státuszából egyfajta élő tudássá lényegülnek át. Ezért jelenthette ki Jan Assmann, hogy az emlékezet nem más, mint egyfajta

² Szemben Hermész életének középkori és kora újkori datálásával, mai ismereteink szerint az ún. hermetikus szövegek (a Corpus Hermeticum és az Asclepius) szerzője a Kr.u. II-III. században élt, az írásokban felfedezhető platonikus motívumok eredete tehát könnyen magyarázható.

„identitás-indexszel ellátott tudás.”³ Ha ezen emlékek referenciája egyáltalán az empirikus történeti valóságban keresendő (miután az emlékezet tárgya lehet merő fikció is, mint egy alapításmítosz vagy a történelmi fejlődés eszméje), az emlékezés módja idővel változik: az emlékezés élő, dinamikus mivoltából fakadóan ugyanazon dolgokra koronként más és más módon emlékezünk vissza.⁴ A kulturális emlékezet tárgya tehát nem lehet az önmagában vett tény vagy esemény, hanem ezek mellett ugyancsak tárgya kell hogy legyen az emlékezést végző szubjektum (és annak körülményei) is.

„Mindig vannak olyan keretek – írja Assmann – amelyek az emlékezetet egy meghatározott idő- és identitáshorizontra vonatkoztatják egyéni nemzedéki, politikai és kulturális szinten egyaránt. Amennyiben ez a viszonyrendszer hiányzik, akkor inkább tudásról, mintsem emlékezetéről beszélünk.”⁵ Az emlékezet tehát a tudásnak az a részhalmaza, amely identitásképző természeténél fogva tudatunk homlokterében található. Az identitásképző tudás (vagyis az emlékezet) keretrendszerét azonban időről időre újra kell alkotni. Ficino és Cudworth nyomán is egy ilyen újraalkotási kísérletnek lehetünk tanúi.

3.1. Fogalomtörténeti előzmények

A *prisca theologia* kifejezés ugyan Marsilio Ficino találmánya, a koncepció nyomai mégis tetten érhetők már egészen korai szerzőknél is. Köztudott például, hogy Augustinus az antikvitással szembeni minden fenntartása ellenére igen nagyra becsülte Platont és a platonikus hagyományt. Rokonszenvének feltehető magyarázata az *Isten városáról* VIII. könyvében olvasható:

Néhányan [...] csodálkoznak, ha azt hallják vagy olvassák, hogy Plato úgy gondolkodott Istenről, hogy azt a hitünk igazságával sok tekintetben megegyezőnek tartják. Ezért néhányan azt gondolták, hogy Plato, amikor Egyiptomban járt, Jeremiás prófétát hallgatta, vagy ezen az útján olvasta a prófétai írásokat.⁶

³ Jan Assmann, „Globalization, Universalism and the Erosion of Cultural Memory”, in: *Memory in a Global Age – Discourses, Practices and Trajectories*, szerk.: Aleida Assmann, Sebastian Conrad (Palgrave Macmillan Memory Studies, 2010) 123.

⁴ Pierre Nora, „Emlékezet és történelem között” in: *Emlékezet és történelem között* (Budapest, Napvilág, 2010)

⁵ Jan Assmann, „Globalization, Universalism and the Erosion of Cultural Memory”, in: *Memory in a Global Age – Discourses, Practices and Trajectories*, szerk.: Aleida Assmann, Sebastian Conrad (Palgrave Macmillan Memory Studies, 2010) 123. - *ha csak máshogy nem jelzem, a hivatkozott idézetek fordítása a saját munkám (S. Á.)*

⁶ Szent Ágoston, „Isten városáról” II, ford.: Földváry Antal (Budapest, Kairosz, 2005) 149.

Röviddel ezután kronológiai érvekre támaszkodva ugyan tévedésnek véli, hogy Platón Jeremiás tanítványa lehetett volna, azt azonban fenntartja, hogy Platón tényleg ismerhette az ószövetségi iratokat.

Jóllehet röviddel Augustinus után Boethius (caesareai Euzébiosz nyomán) még *praeparatio evangelicának*, az evangéliumra való felkészülésnek nevezte az antik filozófiát, ám azon kísérletek láncolata, mely az antik filozófiatörténetet a kereszténység históriájába igyekezett inkorporálni, rövidesen megszakadt.

Ugyan Dante képzelőerejének és a kor szemléletének köszönhetően a diszkriminált pogány filozófusok a XIII. századra már a Pokol tornácán találták magukat, a költő XV. századi honfitársai immár ugyanezen személyek szakralizálásán munkálkodtak. Az Ágoston által elbeszélt történet reminiszenciáit viszontlátjuk például Guarino da Verona *Platonis Vita* c. írásában (amit a reneszánsz-kori életrajz-irodalom egyik első szárnypróbálgatásaként tartanak számon), az a körülmény, hogy Platón esetleg ismerte az Ószövetség tartalmát azonban *Platonis Vita* oldalain még nem képezi alapját egy szélesebb koncepciónak.

A *prisca theologia* ficinói elméletéhez vezető úton ugyanakkor döntő fontosságú volt a bizánci hatás. A platonizmus firenzei reneszánszának kezdetei nagyrészt Georgiosz Gemisztosz Plethón nevéhez köthetők aki 1438-ban a Boszporusz partjáról Itáliába települt, ahol pedig közeli ismeretségbe került Ficinóval. Tőle származik az a nézet, mely szerint a platonizmus jelenti a legjobb módszert a kereszténység bölcséleti alapjainak megteremtéséhez. Plethónnak egy korai, a platonikus misztériumokról szóló előadása különösen nagy hatást gyakorolt Ficinóra⁷, a tanítványnak a titkos isteni tanítás történeti hagyományozása, vagyis a *prisca theologia* iránti érdeklődése feltehetően innen datálható tehát.

Plethón nagy újítása az előbb is említett szerzőkhöz képest Zoroaszter beemelése volt a *priscus theologusok* sorába. A bizánci szerző Zoroaszter művét is ismerni vélte azáltal, hogy neki tulajdonította az ún. káldeus orákulumok szerzőségét. Az orákulumok mintegy hatvan, jobbára töredékes hexameterből álló korpuszát Ficino lefordította latinra, ennek folytán a korabeli Firenzében egyszerre óriási érdeklődés kezdte övezni. Zarathusztra tekintélyét tehát az a téves kronológia alapozta meg, mely az orákulumok szövegének keletkezését a Mózes előtti időkre datálta. (Mostani tudásunk szerint a Kr. u. II. századból való.)

⁷ Keller, A., „Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20 (1957), 363-370.

3.2. Marsilio Ficino és a *prisca theologia*

Marsilio Ficino tett először átfogó kísérletet arra, hogy a pogány történelmet (vagy legalábbis filozófiatörténetet) a keresztény hagyományba illessze. Amint már láthattuk, koncepciójának célja annak igazolása volt, hogy a pogány kultúrának bizonyos elemei nem csupán összeegyeztethetőek a keresztény gondolkodással (ahogy azt a nem sokkal később megjelenő *philosophia perennis* eszméje hirdette), hanem mindkettő ugyanannak a történelmi hagyománynak a részese is, minthogy a görög filozófia is az ószövetségi profétáktól származik (vagy esetleg mindketten közös ősökre vezethetők vissza).

3.3. A rekanonizáció szükségessége Ficino rendszerében

Ellentétben a korban szinte egyeduralkodó skolasztikával, Ficino célja egyáltalán nem az volt, hogy hitetleneket vagy eretnekeket nyerjen meg az igaz hit számára. Mint James Hankins írja, „a hit nem célja, hanem közege Ficino érvelésének.”⁸

A skolasztikával szembeni humanista elégedetlenség Anthony Levi szerint három főbb okra vezethető vissza: (1.) a metafizikai nominalizmus-realizmus-vita minden megoldási kísérlete zsákutcának bizonyult, (2.) az arisztotelianus intellectus agens egyre kevésbé látszott alkalmasnak a világról szerzett ismereteink megmagyarázásához, (3.) a Ficino és köre számára központi kérdést jelentő emberi méltóság kérdésében is elégtelennek tűnt.⁹ Ficino célja pedig mindenekelőtt az emberi méltóság antropológiai alapjainak lefektetése volt, melyhez elengedhetetlen szüksége volt Platón autoritásának helyreállítására.

Ezen tekintély restaurációjának ára pedig Platón szakralizálása volt. Ugyancsak Hankins szerint Ficinót egy konzervatív augusztiniánusnak tekinthetnénk, ha nem vennénk figyelembe a kereszténységnek a világvallások között elfoglalt helyével kapcsolatos nézeteit.¹⁰ Bár nem kérdőjelezi meg a kereszténység primátusát a világvallások között, elismeri, hogy a kinyilatkoztatott igazság sérült formában ugyan, de jelen van a pogány gondolkodók műveiben is, melyek hasznosak lehetnek a keresztény tanítás helyes megértésében. Ficino tehát „Platón filozófiáját eredetére nézve isteninek, tartalmát illetően kereszténynek tekintette.”¹¹

⁸ James Hankins, “Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers” <http://dash.harvard.edu/handle/1/2961670>

⁹ Anthony Levi, “Augustine, Ficino and the Pagans” in: Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy, szerk.: Michael J. B. Allen, Valery Rees (Brill, Boston, 2001) 99-115.

¹⁰ James Hankins, “Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers” <http://dash.harvard.edu/handle/1/2961670>

¹¹ Anthony Levi, “Augustine, Ficino and the Pagans” in: Marsilio Ficino: His Theology, his

3.4. Ficino kétféle filozófiatörténete

Általában véve a *prisca theologia* koncepciójának belátásához a következő két előfeltevés egyikének elfogadása szükséges: (1) az ún. unilineáris felfogás szerint vagy a zsidóságnak szóló kinyilatkoztatás jutott el a pogányokhoz – akár még Mózes révén Egyiptomban –, vagy (2) az ún. multilineáris elgondolás szerint létezhetett egy, a mózesi kinyilatkoztatásnál korábbi reveláció.¹² A kérdés az tehát, hogy a kinyilatkoztatott tudásnak egy, avagy több történetét lehet elbeszélni.

A vonatkozó szöveghelyek alapján azt mondhatjuk, hogy Ficino álláspontja élete folytán végig ingadozott a két szemléletmód között. Témánk szempontjából a két legjelentősebb ficinói szöveghely a *De Religione Christiana* és a *Theologia Platonica* oldalain található, melyek közül az előbbiben olvasható rész nagyjából megfeleltethető az unilineáris, az utóbbi pedig a multilineáris narratívának.¹³

A tudás áthagyományozásának Ficino-féle története eredetileg Hermész Trisztmegisztossal vette kezdetét, később – minden bizonnyal Plethon hatására – Zoroaszter került a sor elejére. Hermész személye azonban meghatározó jelentőségű szerzőnk egész munkásságát illetően, melyet az is jelez, hogy a *Corpus Hermeticum* latin fordítása volt Ficino első nyomtatásban megjelent műve. Az isteni tudás vándorlásának Ficino-féle történetét a szerző filozófiai summája, a *Theologia Platonica* Ötödik kérdése beszéli el:

Ezekben a dolgokban, melyek a teológiához tartoznak, egykor a hat legnagyobb teológus egyetértett, akik közül is, úgy tartják, Zoroaszter, a mágusok vezére volt az első, a második pedig Mercurius Trismegistus, az egyiptomi papok fejedelme. Mercuriust követte Orpheus, akinek a szent dolgaiba Aglaophemus nyert beavatást. Aglaophemust követte Püthagorasz a teológiában, Püthagoraszt pedig Plátón, aki az előzőek teljes bölcsességét betűivel megragadta, gyarapította és megvilágította. Nehogy azonban a világiak számára közkinccsé válhassanak, az isteni dolgok szent misztériumait ők mind költői árnyékokba rejtették; így történhetett, hogy egyes követőik a teológiát eltérő módon értelmezték. Innentől a platóni értelmezők tömege hat akadémiára oszlott, melyek közül három Attikában volt, a többiek

Philosophy, his Legacy, szerk.: Michael J. B. Allen, Valery Rees (Brill, Boston, 2001) 99–115.

¹² J. P. Walker, „The Prisca Theologia in France”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17 (1954), 204–259

¹³ A két szöveg közti szemléletbeli ingadozást egyesek életrajzi okok bevonásával igyekeznek megvilágítani: mivel a *De Religione Christiana* közvetlenül a Ficino pappá szentelése körüli időkben íródott – célját tekintve pedig apologetikus írás –, az álláspont képviselői szerint a szerző szándékosan törekedhetett a kereszténység primitusát kevésbé veszélyeztető nézetek kifejtésére.

pedig vándoriskolák voltak. Az attikai iskolák közül a régi Xenokratész alatt virágzott, a középső Arkeszilaosz alatt, az új pedig Kaneadész idejében; a vándoriskolák közül az egyiptomi Ammoniosz, a római Plótinosz, a lükiai pedig Proklosz alatt.¹⁴

Ami a Platónt megelőző hagyományról szóló beszámolót illeti, a szakirodalom ezt a fajta leszármazási láncot nevezi multilineárisnak, mivel a szereplők két csoportja között a szöveg nem állapít meg hagyománybeli kontinuitást: ezt a többvonalúságot Zoroaszter személye teremti meg azáltal, hogy semmilyen történelmi kapcsolatban nem állt a többiekkel (az, hogy tévesen tulajdonították neki a szövegeket, éppen ezért nem ássa alá döntően az elbeszélés hitelességét). Hermész azonban rendkívül jelentős láncszem, mivel Ficino azt feltételezte – ahogy más szövegeiből ez kiderül –, hogy tanításait egyenesen Mózesről tanulta, továbbá, hogy Hermész volt az a közvetítő, akin keresztül a görögség feltehetően hozzájutott a kinyilatkoztatáshoz. Ahogy rövidesen kiderül, Ficino téves feltételezései döntőnek bizonyultak a *prisca theologia* későbbi történetét illetően.

Megtalálható azonban Ficinónál a fenti elbeszélés unilineáris változata is: erről a *De Religione Christiana* című apologetikus írásának egy részlete számol be:

[A görögök] a zsidók legfőbb tantételét és a Biblia csodáit alátámasztották, melyekből kitűnik, amint azt alexandriai Kelemen és Euzébiosz, az attikai platonikus és Aristobolus vélték, hogy tudniillik a pogányok, ami kiváló tantétellel és titkos tanítással csak rendelkeztek, azt a zsidóktól tulajdonították el. [Ennek következtében] [...] ahogy a püthagoreus Numéniosz mondja, Platón semmi mást nem birtokolt, mint Mózes tanításait attikai nyelven.¹⁵

A görögökről, akár önnön erejükből jutottak hozzá az isteni kinyilatkoztatáshoz, akár lopás útján, annyi mindenképp biztosan állítható a fenti két elbeszélések alapján, hogy igenis rendelkeztek a szóban forgó ismerettel. Ennyi pedig éppen elegendő volt Ficino számára ahhoz, hogy Platón tekintélyét helyreálljon.

Nem lényegtelen azonban a multilineáris és unilineáris narratíva közti különbség sem, hiszen a kereszténység kitüntetett szerepe a tét: a többvonalú koncepció szerint elméletileg megengedhető ugyanis a kereszténységgel

¹⁴ Marsilio Ficino "Platonic Theology" V. (Cambridge, 2005).

¹⁵ Marsilio Ficino, "De religione Christiana et fidei pietate opusculum" 26 <http://books.google.hu/books?id=S2hMAAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

egyenrangú vallások létezése. Szinte lehetetlen eldönteni azonban, hogy Ficino melyiket részesítette előnyben (avagy melyik koncepciót tekinthette a „végleges” változatnak).

4. A *prisca theologia* népszerűsége, egyes magyarországi nyomai

Ficino spekulatív koncepcióinak alárendelt széttartó elképzelései ugyanakkor nem állták útját annak, hogy Zoroaszter, Hermész és Püthagorasz a XV. század végétől Európa-szerte hódító útra induljanak. Hogy csak néhány magyarországi példát emeljünk ki: annak kapcsán, hogy miért is célszerű messzi vidékek bebarangolása, és miért is hasznos ezen utazásokról beszámolókat készíteni Szepsi Csombor Márton 1620-ban egyebek mellett érdekes módon Püthagorasz példájával hozakodik elő:

Pythagorasz felől írja Valerius Maximus, liber 8, hogy még ifjú korában Egyiptusba ment az papokkal való ismeretségnék okáért, kik őtet a zsidó vallásban oktatnák és szakramentumuk által közükbe számlálnák.¹⁶

Gyulafehérvári székfoglaló beszédében Apáczai Csere János is szakralizált pogány tekintélyek felvonultatásával érvel a pánszófikus tudás szükségessége mellett:¹⁷ a némealföldi Johannes Heurnius-ra hivatkozva Noét Prométeusszal azonosítja, aki a „[...] ama nevezetes isteni adományt, a logika módszerét egyszerre lopta le [ti. az égből] a sokat emlegetett tűzzel együtt.” Heurnius és az őt követő Apáczai is azt tartja, hogy Noé tanítványa volt Hermész Trisztmeisztoosz, aki eljuttatta Egyiptomba mestere tanítását. Az évszázadokkal később Egyiptomba látogató Ábrahám a fáraótól ennél fogva Noé tanításait hallotta viszont. Ugyancsak Noé bölcsességét sajátították el Egyiptomban és Júdeában azok a görögök, akiknek a görög bölcsélet létrehozását tulajdonítjuk: Aszklepiosz az orvostudományt, Orpheusz a teológiát, Szolón valamint Lükurgosz a jogtudományt, végezetül Püthagorasz és Platon „más tudományágakat” vitt magával Görögországba.

5. A Ficino-féle narratíva végnapjai, a cambridge-i platonikusok új történeti magyarázata

Mint ahogy arra Frances Yates rámutatott, a *prisca theologia* karrierjének sikerét egyetlen dolog árnyékolta be: Isaac Casaubon meggyőző érvelése

¹⁶ Szepsi Csombor Márton, *Europica Varietas, a Magyar utazási irodalom – 15-18. század c. kötetben*, szerk: Kovács Sándor Iván (Budapest, Szépirodalmi, 1990) 369.

¹⁷ Apáczai Csere János, *A bölcsesség tanulásáról, a Magyar gondolkodók – 17. század c. kötetben*, szerk.: Tarnóc Márton (Budapest, Szépirodalmi, 1979) 625-631.

Hermész életének téves datálása mellett.¹⁸ Hermész életével kapcsolatosan élénk vita folyt már Ficino korában is, mely során Marsilio Hermészt két nemzedékkel fiatalabbnak tekintette Mózesnél (vagyis a mózesi kinyilatkoztatás továbbhagyományozóját látta benne), míg egyik ellenfele, Ludovico Lazzarelli Hermészt tekintette idősebbnek.

Casaubon *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes* című 1614-es munkájában azonban kimutatta, hogy az eredetileg Mózesi időkre datált *Corpus Hermeticum* valójában a Kr.u. II-III. század környékén keletkezett, vagyis jóval a platonikus korpusz után. Alapvetően két válaszlehetőség maradt: az egyik lehetőség képviselői tudomást sem véve Casaubon érveiről tovább hirdették hermetikus tanaikat (ide sorolható az újpüthagóreus Robert Fludd és Athanasius Kircher mellett a fentebb látott Apáczai is), míg a másik csoport tagjai egy új, nagyobb meggyőzőerővel bíró történeti magyarázat kidolgozását választották.

5.1. Cudworth és a cambridge-i platonikusok

Az utóbbi csoportba tartoznak az ún. cambridge-i platonikusok képviselői. A XVII. századi „iskola” alakjainak törekvése főleg három teoretikus forrásból táplálkozott: a karteziánus filozófiából, a platonizmusból, valamint az antik atomizmus rendszeréből. Az utóbbi kettő felettébb problematikus pontnak tekinthető, a platonikusok és az atomisták tanításai ugyanis már az ókorban sem tűntek összebékíthetőnek, a cambridge-i iskola tagjai viszont semmiképp sem hagyták figyelmen kívül a korban oly népszerű korpusziskularista filozófiát. Helyette egy rendhagyó megoldást választottak: szakrális szintre emelték azt. Állításuk szerint, szemben azzal, ahogy gondolni szoktuk, az iskola nem Leukipposztól ered, hanem egy nála jóval korábbi (a trójai háború idejében élt) föníciai filozófus, egy bizonyos Mokhosz volt annak első képviselője. A Kr.e. XIII. századi Mokhosz pedig – állítják az iskola képviselői – nem más valójában, mint a bibliai Mózes. Az Ószövetség és az atomizmus szerintük tehát közös töről fakad.

Az „atomista Mózes” gondolata ugyan a cambridge-i platonikusoknak köszönhetően ért népszerűsége csúcsára, a felfedezés mégsem tőlük származik. A holland filológus, Johannes Arcerius Theodoretus lett először figyelmes a Mokhosz és Mózes közötti párhuzamra, mikor 1598-ban lefordította az újp-latonikus Iamblikhosz *Püthagorasz élete* című munkáját. Mokhosz személyével kapcsolatosan ugyanakkor az is említést érdemel, hogy elvileg már Ficinónak is tudnia kellett róla. Iamblikhosz mellett ugyanis megemlíti caesareai Euzébiosz is

¹⁸ Frances Yates, „Giordano Bruno and the Hermetic Tradition” (Routledge - Kegan Paul, London, 1964), 170.

Praeparatio Evangelica c. munkájában, Euzébiosz pedig Ficino kedvenc forrásai közé sorolható.

5.1. A rekanonizáció szükségessége Cudworth rendszerében

Cudworth célja, hogy a voluntarizmus-intellektualizmus-vitában az utóbbi mellett tudjon érvelni. Álláspontja szerint, ha jó és rossz mibenlétének megítélését Isten akaratának vetjük alá, azzal bármiféle tudományos bizonyosságnak már a lehetőségét is elveszítjük. Ugyanakkor az sem nevezhető éppen problémamentes megoldásnak, ha magát Istent vetjük alá tőle függetlenül létező elveknek, hiszen azzal mindenhatóságát vonnánk kétségbe.

Cudworth szerint a felmerülő nehézségek ellenére is az utóbbit kell választanunk: Isten mindenhatóságának eszméjét úgy őrizhetjük meg, ha belátjuk, jósága folytán Isten csak jót akarhat. Ámde a jó nem attól jó, hogy Isten akarata rá irányul, hanem a jó már azelőtt jó volt, hogy Isten azt akarta volna.

Ennélfogva a cambridge-iek számára a jó és a rossz megismerésének kérdése függetlenné vált Isten kinyilatkoztatott akaratának megismerésétől. Amennyiben pedig jó és rossz mibenléte többé nem Isten akaratának függvénye, a teológiától függetlenül létező tudományok is rögvest létjogosultságot nyernek. Cudworth azonban – elkerülendő, hogy a *duplex veritas* elvéhez hasonló csapdába kerüljünk – segítségül hívja a történetiséget: a világi tudományok (melyek immár erkölcs és társadalom letéteményeseinek mondhatók) nem függetlenek ugyanis a hit terrénumától, hanem történetileg egy tőről fakadnak.

5.2. Cudworth és a *prisca theologia*

A cambridge-i platonikusok egy részének egybehangzó véleményét tükröző cudworth-i narratíva szerint tehát Mózesből ered a bibliai hagyomány mellett a görög filozófia is, miután Püthagorasz Föníciában elsajátította annak alapjait. Az eredeti (ős)filozófia ezek szerint az atomizmus volt, mely azonban nem csupán a tovább nem osztható részecskék tanát foglalta magában, hanem tartalmazott lélekfilozófiát, kozmogóniát, valamint Isten három személyével kapcsolatos tanítást is.¹⁹ Cudworth szerint a rendszer jelentősége abban áll, hogy tanai először fogalmazták meg az érzékek révén nem, csak a helyes gondolkodás által megismerhető örök és megváltoztathatatlan igazságok elvét.

Cudworth Platon és Descartes nyomán vallja, hogy az érzékelés valódi tudással nem szolgálhat, mivel az csupán partikulárákra vonatkozik. A valódi

¹⁹ Jordan Bradley Koffman, „Truth and Tradition in Plato and the Cambridge Platonists” (Queen’s University, Canada, 2009) 357.

megismerés az univerzálék megismerése, mely az elme belső, aktív tevékenysége révén megy végbe szemben az érzékek merő passzivitásával.

Cudworth szerint az eredeti mokhoszi filozófia (mely az elmélet szerint a Kr.e. XIII. században keletkezett) alapvetően sértetlenül hagyományozódott tovább egészen Hérakleitosz idejéig (Kr. e. VI-V. sz.), amikor is az efezosziak, mint mondja, „[...] elkötelezték magukat aziránt, hogy lerombolnak minden tudományba vetett bizonyosságot.”²⁰

Ezen a ponton térünk rá Cudworth tulajdonképpeni céljára: történeti narrációjával a szerzőnek az a célja, hogy a természettudományos igazságok tekintélyének megrendülését feltérképezze (ez volna Hérakleitosz és, mint látni fogjuk, Prótagorasz), majd egy „kisiklott történeti hagyomány” kiigazítása révén megpróbálja helyreállítani az előbbiek autoritását. Hérakleitosz és követői történelmi jelentőségű hibájukat szerinte akkor követték el, mikor kijelentették: „ellentétes állítások egyaránt lehetnek igazak azonos dolgokkal kapcsolatban egyazon időben is.”²¹

Cudworth ezután a *Theaitétosz* dialógusa mentén megismétli Platón Hérakleitoszszal szemben felhozott érveit: ennek szellemében, ha azt feltételezzük, hogy minden a hérakleitoszi elvek szerint megfogalmazott mozgásban van, akkor szavaink és ennek következtében nyelvünk egésze elveszíti referencialitását; immár csak pusztá konvenciókként tudjuk elgondolni őket.

Nem Hérakleitosz azonban Cudworth filozófiatörténetének igazán negatív hőse, hanem Prótagorasz, aki úgy nyilváníthatta ki homomensura-elvét,²² hogy az efezosziak tanításait vegyítette az ősi atomista princípiumokkal, és ezáltal végzetes csapást mért a mokhoszi tanokon alapuló természettudományok tekintélyére. Ugyanis nem csupán a dolgok megismerhetőségét tagadta – mint azt elődei tették – hanem azt is, hogy ugyanezen dolgok egyáltalán elmefüggetlenül léteznének. Észlelés és tudás azonosítása révén mindennek a megítélését az észlelést végrehajtó szubjektumtól tette függővé,²³ tagadva, hogy bármi örök és megváltoztathatatlan természettel bírna.

²⁰ Ralph Cudworth, „Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality” szerk.: Sarah Hutton (Cambridge University Press, Cambridge, 1996) 33.

²¹ uo.

²² „[...] minden dolog mértéke» az egyéni ember, »mindannak, ami van, hogy van és mindannak, ami nincs, hogy nincs.” Platon, *Theaitétosz*, 152A, ford.: Bárány Tibor (Atlantisz, Budapest, 2001)

²³ És minden mást is, a keménységet és a meleget is így kell elképzelnünk, amint azt korábban mondtuk: hogy önmagában egyik sincs [...] (Plat. *Theait.* 157A); Úgyhogy mindebből az következik, [...] hogy önmagában semmi sem egy, csupán valaki vagy valami viszonyában válik azzá. A „létezés”-t és a „lenni”-t pedig mindenhol törölnünk kell; no nem mintha

A filozófiatörténet Cudworth számára ezért nem más, mint az efezosziak és főleg Prótagorasz által életre hívott ismeretelméleti relativizmusból és metafizikai voluntarizmusból való kilábalás története. A Hérakleitosz-Prótagorasz kettős kárhozatos tevékenysége nélkül a filozófiatörténet el sem kezdődhetett volna, hit és tudás ellentmondásmentesen férnének meg egymás mellett.²⁴

Prótagorasz után ugyanis kettészakadt a mokhoszi tanokat már csak töredékesen magában hordozó filozófiai hagyomány: (1) az egyik iskola – miután szinte kizárólag a fiziológia iránt érdeklődött – egyáltalán nem foglalkozott metafizikával. Cudworth szerint ennek a Leukipposztól és Démokritosztól eredő, Epikuroszon átívelő hagyománynak a modern kori képviselője többek között Thomas Hobbes. (2) A másik filozófiai hagyomány – ezzel ellentétben – a fizikai létezők vizsgálatát hanyagolta el, és túlságosan is metafizikai irányba tolódott el. Ennek eredete Platónra és Arisztotelészre megy vissza.

A cudworth-i elmélet szerint a filozófiatörténet beteljesedésére egészen a szerző koráig kellett várni, amikor is az eredeti atomista filozófiát majdnem a maga hibátlan teljességében újjáélesztette a karteziánus filozófia. Némi anakronizmussal élve akár azt is mondhatnánk, hogy a korszellem ezúttal Descartes személyében lovagol be Jénába:

[...] Renatus Cartesius nagyrészt tetszetősen újjáélesztette és helyreállította az atomista filozófiát annak ősi Mózesi és Püthagorasz formájában. A kiterjedt szubsztancia és a testi természetű atomok mellett elismerte egy gondolkodó testetlen szubsztancia létezését is, és összekapcsolta ezáltal a metafizikát, avagy teológiát a fiziológiával, melyek ezáltal egy teljes filozófiai rendszert képeznek.²⁵

Descartes egyetlen tévedése szerinte abban állt, hogy a két szubsztancia viszonyát rosszul ragadta meg, mivel nem figyelt fel arra, hogy a *res extensát* létrehozó atomok mozgását ugyanazon, általa *plastic principle*-nek nevezett elv kormányozza, mint ami az elmét is.

oktalanságunkban ne folyamodtunk volna még az imént is oly gyakran a használatukhoz, valami rossz szokásból kifolyólag. [...] Pedig hát nem szabad ezt tenni [...] és az összes olyan szót, mely megálljt parancsol a dolgoknak, nem hagyhatjuk jóvá, hanem a természet rendjének megfelelően kell beszélni a dolgokról [...]” Platón, Theaitétosz 157B, ford.: Bárány Tibor (Atlantisz, Budapest, 2001)

²⁴ A kettő viszonyáról Henry More azt mondta, hogy az ember csupán romlott képességei miatt szorul rá a hitre; amennyiben az ember képességei nem károsodtak volna a bűnbeeséskor, megismerőképességünk önmagában is elégséges volna az igazság birtokbavételéhez.

²⁵ Ralph Cudworth, „True Intellectual System of the Universe”, (D. A. Talboys, Oxford 1829) 375.

Összegzés

Mint láhattuk, a két narratíva teljesen különböző elemekből építkezik, mégis hasonló módon, hasonló okból kifolyólag és hasonló célok érdekében. A mód az antik szerzők beemelése a kereszténység holdudvarába; az ok a kulturális azonosság előfeltételezése; a cél pedig a filozófia és a hit közötti szakadék át-hidalása.

A *prisca theologia* jelentősége abban áll, hogy ökumenikusan képes felölelni egymástól eredetileg távol fekvő horizontokat, ennél fogva pedig a fideizmus Szküllája és a racionalizmus Kharübdiszé között kiutat kereső gondolkodók számára nyújtott válaszlehetőséget.

Bibliográfia:

- Apáczai Csere János, "A bölcsesség tanulásáról", in: Magyar gondolkodók 17. század, szerk.: Tarnóc Márton (Budapest, Szépirodalmi, 1979)
- Assmann, Jan, „Globalization, Universalism and the Erision of Cultural Memory”, in: Memory in a Global Age – Discourses, Practices and Trajectories, szerk.: Aleida Assmann, Sebastian Conrad (Palgrave Macmillan Memory Studies, 2010)
- Bonfini. Antonio, "Beszélgetés a szüzességről és a házaselet tisztaságáról" (Budapest, Szépirodalmi 1985)
- Cudworth, Ralph, "Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality" szerk.: Sarah Hutton (Cambridge, 1996)
- Ficino, Marsilio, "De religione Christiana et fidei pietate opusculum" 26 <http://books.google.hu/books?id=S2hMAAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Ficino, Marsilio, "Platonic Theology" V. (Cambridge, 2005)
- Hankins, James, „Plato in the Italian Renaissance”, I. (New York, 1990)
- Hankins, James, "Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers" <http://dash.harvard.edu/handle/1/2961670>
- Keller, A., „Two Byzantine Scholars and their Reception in Italy”, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 20 (1957)
- Koffman, Jordan Bradley, „Truth and Tradition in Plato and the Cambridge Platonists" (Canada, 2009)

- Levi, Anthony, "Augustine, Ficino and the Pagans" in: Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy, szerk.: Michael J. B. Allen, Valery Rees (Boston, 2001)
- Nora, Pierre, „Emlékezet és történelem között” in: Emlékezet és történelem között” (Budapest, Napvilág, 2010)
- Szent Ágoston, "Isten városáról" (Budapest, Kairosz, 2005)
- Walker, J. P., „The Prisca Theologia in France”, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 17 (1954)
- Yates, Frances, „Giordano Bruno and the Hermetic Tradition” (Routledge - Kegan Paul, London, 1964)

Tánczos Péter

A TÖRTÉNETI TIPOLÓGIA LEHETŐSÉGE A KORAROMANTIKÁBAN

Søren Kierkegaard a német koraromantika filozófiai törekvéseinek legfőbb problémáját abban látta, hogy szerinte az irányzat gondolkodói a történeti valóságot metafizikai lehetőségekre cserélték le. A tanulmányban Kierkegaard kritikai észrevételéből kiindulva annak igyekszem utánajárni, hogy Novalis és Friedrich Schlegel jénai munkáiban miként válnak összeegyeztethetővé a korszakra jellemző tipizáló és történeti igényű kísérletek. Bár számos olyan szöveghelyet találhatunk írásaikban, amelyek a történetietlen megközelítés gyanúját keltik az olvasóban, a szövegek körültekintőbb vizsgálatakor észrevehetjük, hogy Novalis és Schlegel valójában a történeti leírások holt anyagát szeretette volna romantizálni és vivifikálni. Fragmentált alkotásmódjuk és holisztikus ambícióik miatt koncepciójukat csak általános megértés- és nyelvfelfogásukból kiindulva lehet rekonstruálni. Novalis „mágikus idealizmusában” minden élő vagy élettelen létező olyan alakzatként jelenik meg, amely csak akkor válik értelmezhetővé, ha megszólítottként megelevenedik. A filozófiai alakzatok, a filozofémák is ilyen megelevenítésre várnak: ennek lehetőségét fedezte fel Novalis a diffúz elemekből felépülő mitológiában. Schlegel a maga filozófia-történeti kísérleteiben szintén a mitológia szervezőerejében látta meg az életre keltés potenciálját: az antik és modern formaeszmény közötti különbségből kiindulva próbálta meg a mitizált filozófuselődöket egy tropikusan szervezett panteonban elhelyezni.

Péter Tánczos

THE POSSIBILITY OF HISTORICAL TYPOLOGY IN EARLY GERMAN ROMANTICISM

According to Søren Kierkegaard the most significant problem with the philosophical aspirations of Early German Romanticism is that the era's thinkers substituted the historical reality for the metaphysical possibility. Starting from Kierkegaard's critical remark in this paper I make an attempt to recognise how Novalis and Friedrich Schlegel incorporate both the typological and historical tendencies consistently in their works written in Jena. Although several texts can be found in the early romanticists' works which might seem ahistorical, watchfully examining the question we can notice that in fact Novalis and Schlegel tried to romanticise and vivify the dead matter of historiography. Because of their fragmentised creative method and holistic ambitions, this theory can be reconstructed only in the context of their general concept of interpretation and language. In Novalis's "magical idealism" every living and inorganic being is interpreted as a figure which we would have to apostrophise, if we were to understand them. The philosophical figures, the philosophemes are required to be vivified as well: Novalis found an opportunity for that in the diffuse-structured mythology. In his attempts of history of philosophy Schlegel also applies the mythology's typological force to carry out the vivification of the dead matter: he proved to situate the mythicized philosophical ancestors in a tropical structured pantheon.

Tánczos Péter

A TÖRTÉNETI TIPOLÓGIA LEHETŐSÉGE A KORAROMANTIKÁBAN¹

Kierkegaard történeti romantika-kritikája

„Először is, a tapasztalati és véges Ént összekeverték az örök Énnel; másodszor pedig a metafizikai valóságot összekeverték a történeti valósággal. Egy fogyatékos *metafizikai* álláspontot minden további nélkül átvittek a *valóság-ra*.”² – Ezeket a megsemmisítő erejűnek szánt kritikai észrevételeket Søren Kierkegaard fogalmazta meg a koraromantikusok filozófiai munkásságával kapcsolatban. Az *irónia fogalmáról* című disszertációjában részletesen taglalja az ironikus romantikusok (főként Friedrich Schlegel és Ludwig Tieck) tévedéseit; a hibák forrását a Kant utáni filozófia elmérgesedett kriticismusában leli meg. Az iterált reflexió a spekuláció garanciáját, a helyes megközelítést lehetetlenítette el: „A filozófia úgy járt, mint az az ember, aki szemüveggel az orrán keresgéli a szemüvegét, de éppen mivel az orrán van, ott nem keresi, és ezért soha nem találja meg.”³ Ehhez a fókuszálási hibához társult az abszolút kezdés fichtei elvének átértelmezése: így a valóság szem elől tévesztéséből egy új valóság létrehozásának szándéka született meg.⁴

Kierkegaard szerint a romantika (amelyet e helyen azonosít az irónia pervertált változatával) elvétí a történeti valósággal való viszony mindkét lehetséges módját: elutasítja azt mint ajándékot és mint feladatot is.⁵ Az adottság relációja

¹ A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosítószámú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

² Søren Kierkegaard, „Az irónia fogalmáról.” in Uő. *Egy még élő ember írásából – Az irónia fogalmáról* (Pécs: Jelenkor, 2004), 275.

³ Kierkegaard, „Az irónia fogalmáról,” 273.

⁴ Kierkegaard, „Az irónia fogalmáról,” 274.

⁵ Kierkegaard, „Az irónia fogalmáról,” 276.

azért nem léphet életbe a romantikánál, mert számára nem létezik a múlt. A voltaképpeni történelem helyett csupán annak átköltött, epikus narrációját képes elfogadni: „Egyetlen intésére a történelem mítosz – költemény – monda – mese lett.”⁶ A történeti konkrétsággal egyáltalán nem számolva tobzódik az antik Görögország és a középkor képeiben, hogy mihelyt megunja azokat, egy másik kreált miliőre váltson. Egyetlen korszakkal sem számol világtörténeti mozzanatként, viszont az igenlés pillanatában abszolút érvénnyel bír minden egyes periódus a számára. Ezzel szorosan összefügg a másik viszonyulási mód elutasítása is: a valósággal realizálandó feladatként sem néz szembe, hanem megmarad a tiszta lehetőségek birodalmában.⁷

Kierkegaard bírálata több okból sem lehet könnyedén elvetni. Egyrészt, amint azt könyvtára, naplőbejegyzései és művei bizonyítják, alaposan ismerte a koraromantika irodalmát,⁸ sőt, életének korai szakaszában az meghatározó benyomást tett rá: tehát a kérdésben való illetékességét aligha lehet elvitatni. Másrészt számos, a kierkegaard-i megfontolásokkal korreláló szöveghelyet lehet találni a koraromantikusoknál. Novalis egyik töredékében például a filozófia általa tételezett eszményét egyenesen antihistorikusnak nevezi; igaz, ezen nem a történetiség teljes kiiktatását érti, hiszen a bölcsélet rendelkezik idővisztonnyal: a múltat a jövő felől értelmezi.⁹ A szöveghely határozott indítása azonban azt mutatja, hogy a kierkegaard-i bírálat lényegi pontot érintett:¹⁰ ha nem is igaz, hogy a koraromantika nem rendelkezik történet szemlélettel, az biztosnak látszik, hogy a történelemhez való viszonya problematikus.

Típus és történet együttgondolása

Ha tehát hitelt adunk Kierkegaard diagnózisának, a koraromantikus történelem szemlélet szimptomatikus pontjának a voltaképpeni történeti és az örökkévaló,

⁶ Kierkegaard, „Az irónia fogalmáról” 277.

⁷ Kierkegaard, „Az irónia fogalmáról” 279.

⁸ Gyenge Zoltán, *Kierkegaard élete és filozófiája* (Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2007), 85.

⁹ Novalis, „Fragmente,” in *Uő. Schriften, Fünfter Band* (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1988), 207.

¹⁰ Paul de Man *Az irónia fogalma* című szövegében szintén a történetiségben látja Kierkegaard romantika-kritikájának lényegi mozzanatát. Ő nem annyira a történelem szimptomatikus, hanem gyógyír-funkcióját emeli ki: szerinte Kierkegaard egy történeti elméletet vezetett be Schlegel hatásának eliminálására. Bár állításával ellentétben korántsem tűnik „felháborodottnak” és „indulatosnak” Kierkegaard bírálat (ennek igazolásába itt nincs mód belemenni), a történetiség szerepének hangsúlyozásában de Mannel tarthatunk. Vö. Paul de Man, „Az irónia fogalma,” in *Uő. Esztétikai ideológia* (Budapest: Janus – Osiris, 2000), 182.

az időbeli és az időtlen veszélyes közelségét kell tartanunk. A két végzetesen összegubancolódott szál két diszciplínát és jelenséget reprezentál: a történelmet és a filozófiát (metafizikát), illetve az eseményt és a filozófiai gondolatot.¹¹ Mintha *a csak* az idő síkjában elgondolható *történés* és *a csak* az időn kívülről tételezhető *típus* (vagy séma) összeegyeztetési kísérletének lennénk a szemtanúi. Ezt a benyomást támasztja alá az a filozófiatörténeti körülmény, hogy a korszakban különösen fontossá vált a történetiségre irányuló (ahistorikus) filozófiai figyelem. A filozófia saját történetét önnön témájává és elemévé tette. Novalis egyenesen így fogalmaz: „A valódi filozófiai rendszernek tartalmaznia kell a tiszta filozófiatörténetet.”¹² A filozófia integrálni kívánja magába saját történetét, fel akarja dolgozni kialakulásának és változásának eszméjét. A tolvábbiakban arra tennék kísérletet, hogy felvázoljam és értelmezsem a német koraromantika talán két legismertebb szerzőjének, Novalisnak és Friedrich Schlegelnek a filozófia történetiségére vonatkozó elképzeléseit. Ez a két szerző hozta létre a jénai romantika talán legkimagaslóbb szellemi teljesítményét: bátran nevezhetjük őket a korszak ikercsillagainak, hiszen munkásságukban olyan mértékű kölcsönhatás figyelhető meg, hogy legtálálóbban csak együttesen lehet bemutatni őket. Kettejük életművében találhatjuk legtöbb nyomát annak a kísérletnek, amely megpróbálta összeegyeztetni a bölceleti produktumok időbeli szituáltságát a tipizáló törekvésekkel.

Az említett koraromantikus szerzők filozófiatörténeti gondolatainak rekonstruálásakor rögtön felmerül egy lényeges probléma: sem Novalisnak, sem Friedrich Schlegelnek nincsenek kifejezetten tárgyspecifikus szövegei. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne érdekelte volna őket a kérdés: számos, az egyes gondolkodók tevékenységét és azok időbeliségét tematizáló fragmentumot és feljegyzést hagytak hátra. A kérdésben releváns nyomokra bukkanhatunk például Novalis filozófuselődökről készített jegyzeteiben vagy Schlegel monografikus igényű tanulmányaiban, esszéiben is. Ha a filozófiatörténeti relevanciával bíró megállapításaik nem is forrnak össze egy kész koncepcióban, attól még kirajzolódik egy hozzávetőlegesen koherens elképzeléskomplexum szerkezeti váza, amely a történelemről vallott átfogóbb elméletükbe ágyazódik be. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy Kierkegaard számára éppen ezek az általános történelemértelmezések jelentettek problémát:

¹¹ A filozófusnak ahhoz, hogy a történeti eseményekbe egy meghatározott elvi mintázatot lásson bele, ki kell lépnie ideiglenesen az időbeliség síkjából, az addig történeteket és az éppen zajló eseményeket mintegy *elmúlt*nak nyilvánítva. Innen válik érthetővé Novalis a fentiekben idézett mondása, miszerint a filozófus a jövőből magyarázza a múltat.

¹² Idézi: Lucien Braun, *A filozófiatörténet története* (Budapest: Holnap, 2001), 244.

ő a kritikáját nem a filozófia történeti önértelmezésére hegyezte ki. A középkor általa ironikusan ábrázolt „hamis”, romantikus képe például meglepően hasonlít Novalis középkor-konceptiójára. Nem annyira a *Himnuszok az éjszakához* vagy a *Heinrich von Ofterdingen* poétikus múltrekonstrukciói a problematikusak, hanem az olyan, tisztán teoretikus igénnyel megírt munkák középkorképe, mint *A kereszténység, avagy Európa* című tanulmányé. Ez a szöveg látszólag egy teljesen idealizált világ, egy hajdani aranykor képét vetíti elénk, amely megközelítőleg sem állítható párhuzamba a középkori Európa konkrét történeti eseményeivel.¹³ Jogosnak tűnik a feltételezés, hogy Novalis nem csupán egy hajdanvolt aranykort kívánt bemutatni, mivel egy helyen ő maga írja, hogy az ember célját nem az aranykor elérése jelenti.¹⁴ Sokkal inkább egy lehetséges történeti típust vázol fel az Európa-tanulmányban, amely mint ideál lebeghet a szemünk előtt.

A tipizálást és a történeti szemléletet egyesítő törekvés háttérében egy nagyon is reflektált észrevétel áll: nem a történelem faktumának zárójelezéséről, hanem a gondolkodás korlátainak felismeréséről van szó. Novalis a *Fichte-stúdiumok* című hátrahagyott jegyzeteiben a következőket írja: „Az idő nem szűnhet meg, *gondolkodásunk* nem tud *megszabadulni* az időtől [...], mert az idő a gondolkodó lény feltétele; az idő csak a gondolkodással együtt szűnik meg.”¹⁵ A Kierkegaard bírálataiban megfogalmazottakkal szemben itt Novalis leszögezi, hogy az Én diadala a nem-Én felett nem történik meg érzéki valójában, sőt figyelmeztet a filozófiai beszédmód keltette illúziók veszélyeire is. Soha nem jöhet el olyan időbeli esemény, amely megszüntetné az időt magát.¹⁶ A két divergens szál egyesítése mögött tehát nem inkommenzurábilis voltuk figyelmen kívül hagyása, hanem lényegi összetartozásuk felismerése áll. Ennek az együvé tartozásnak leginkább árulkodó jelei a filozófiatörténetben köszönnek vissza.

¹³ Novalis, „A kereszténység, avagy Európa,” in *Elméletek az európai egységről: válogatás az Európa-gondolat történetéből*, I. kötet, szerkesztette Szénási Éva (Budapest: L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, 2002), 99–100.

¹⁴ Novalis, „Fichte-stúdiumok,” *Gond* 17 (1998), 38.

¹⁵ Novalis, „Fichte-stúdiumok,” 38.

¹⁶ Bár Novalis is feltételez egy történetin túli perspektívát (a hiposztázált jövőből való visszapillantást), ez nem egyenlő az időbeliség megtagadásával vagy lezárásával. A történelem nem fejeződik be Novalis felfogása szerint. Ez az a pont, ahol lényegi eltérés mutatkozik Hegel koncepciójával szemben: ő befejezés feltételezésével éri el a történelem filozófiai interpretálhatóságát. Vö. „A világtörténet keletről nyugatra megy; mert Európa teljességgel vége a világtörténetnek, Ázsia a kezdete.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (Budapest: Akadémiai, 1979), 192.

Mivel a koraromantikáról bizonyos megszorításokkal általánosságban elmondható, hogy a filozófiai tevékenységet az Egészre irányuló megértésként fogták fel, ezért érdemes óvatosan bánni az elénk kerülő nyomokkal. Az elődökre történő utalások számtalan, esetünkben indifferens indokot rejthetnek maguk mögött, sőt, ezekben a szövegekben konkrétan viszonylag ritkán jelenik meg a történeti elhelyezés igénye. Ha szerzőinknél a filozófiai múlt elemeinek megértésére és elrendezésére törekvő kísérleteket akarjuk rekonstruálni, úgy olyan filozófiatörténeti motívumokat kell egybegyűjteni, amelyek érvényesen elhelyezhetőek mind a történeti, mind a speciálisan koraromantikus értelemben elgondolt nyelvi közegben.

Novalis mágikus idealizmusa

Novalis filozófiatörténetre vonatkozó reflexiót csak általános megértés- és értelmezésfelfogásának kontextusából bonthatjuk ki, amelyet egy helyen „mágikus idealizmusnak” nevez.¹⁷ Minden elénk kerülő entitás alakzatként jelenik meg, amely a szubjektum sajátos értelmezői tevékenységére vár. *A szaiszi tanítványok* című szövegében Novalis a kőzeteket, hegyeket, növényeket és állatokat mind-mind a természet titkosírását alkotó morfémaként írja le. Ezek olyan hieroglifák, megfejthetetlen jelképek, amelyeknek van ugyan értelmük, ám jelentésüket csak egy nagyobb összefüggésből lehet *ideiglenesen* megsejteni.¹⁸

A sejtés önmagában nem akar magasabb rendű kulcs lenni. Mintha az ember érzékeire egy általános oldószer öntetett volna ki, vágyai, gondolatai csak pillanatokra tűnnek összesűrűsödni: így keletkeznek sejtelmek, de rövid idő múltán megint minden ugyanúgy elúszik a szeme elől, mint annak előtte.¹⁹

A vonatkozásoknak és jelöléseknek ezeket az alakzatait Novalis és Schlegel is előszeretettel illeti a hieroglifa elnevezéssel, ugyanis az egyiptomi szent írás a korban még a lefordíthatatlan nyelvi megnyilvánulás szimbóluma volt.²⁰

Novalis abból indul ki, hogy a természet eredendően mint formával rendelkező entitások összessége áll előttünk, és ezeknek az alakzatoknak kapcsolatban kell állniuk egymással. Ezek a formák egymásnak megfeleltethetőek, az egyik jelenség alakzata átváltható a másikba, s így módon olvashatóvá válnak. Akkor

¹⁷ Hans Blumenberg, „A világot romantizálni kell.” *Vulgo* 1 (2002): 147.

¹⁸ Novalis, „A szaiszi tanítványok.” *Vulgo* 1 (2002): 214–215.

¹⁹ Novalis, „A szaiszi tanítványok,” 214.

²⁰ Blumenberg, „A világot romantizálni kell,” 148.

lesznek ténylegesen jelentő egységekké, ha a szemlélőjük képes lesz a különböző létezőket közös nevezőre hozni, ha például az embereket csillagokként, a köveket állatokként tudja érzékelni.²¹ Az alakzatok éppen ezért nemcsak tartósan dekódolhatatlanok, hanem megmagyarázhatatlanok is: értelmüket közvetlenül nem lehet továbbadni.

Mindezek a megfontolások szoros kapcsolatban állnak Novalis nyelvfelfogásával. Az imént idézett műben, *A szaiszi tanítványok*ban a természeti alakzatok kapcsán az alábbiakat írja a nyelvről: „Az ember nem érti a nyelvet, mert a nyelv sem érti, mert a nyelv sem akarja érteni önmagát. Az igazi szanszkrit azért beszél, hogy beszéljen, hiszen sajátossága és kedvtelése a beszéd.”²² Novalis egy önmagáért való, önmagának elégséges, univerzális nyelvet feltételez. Semmiféle közlési szándék nem zabolázhatja meg ezt, mert a nyelv, öntörvényűsége miatt, minden intencionális gesztust kikezd.²³ *Monológ* című írásában a nyelvi alakzatokat a matematikai formulákhoz hasonlítja: „csak önmagukkal játszanak, semmi mást nem fejzenek ki, csak önnön csodás természetüket, és éppen ezért olyan kifejezőek – éppen ezért tükröződik bennük a dolgok különös viszonyjátéka.”²⁴ Ez az önmagáértvalóság tehát nem jelenti a nyelv teljes referencianélküliségét, hanem csak a vonatkoztatás irányát fordítja meg Novalis: nem a nyelv referál a valóságra, hanem a valóság a nyelvre, mivel a világnak (alakzatossága révén) „nyelvi jellegű” szerkezete van. A beszélgetés is csak akkor sikeres, ha megmarad pusztá szójátéknak, ha a nyelv fecsegése uralja azt, hiszen akkor mondja ki az igazságot.

Az alakzatokat azonban nem passzív módon kell olvasni: idealiter az egész univerzum lényei és tárgyai ezer hangon beszélnek egymással, éppen ezért csak úgy érthetjük meg őket, ha megszólítjuk és válaszra bírjuk azokat. Poétikus hozzáállással dialógusba lehet hozni a mindenkori Másikat, még ha az egy élettelen kötőmb is, ahogyan ez a gondolat *A szaiszi tanítványok*ban is megjelenik: „Nem fejezi-e ki a természet hasonlatosan az archoz, a mozdulatokhoz, a szívveréshez vagy az arcszínhez ama magasrendű, csodálatos lények állapotát, kiket mi embereknek nevezünk? Nem válik-e a szikla sajátosan második személyűvé, ha megszólítom?”²⁵ Novalis koncepciója mögött nem

²¹ Novalis, „A szaiszi tanítványok,” 215.

²² Novalis, „A szaiszi tanítványok,” 214.

²³ Novalis, „Monológ.” *Vulgo* 1 (2002): 130.

²⁴ Novalis, „Monológ,” 130.

²⁵ Novalis, „A szaiszi tanítványok,” 227.

egy hagyományos organikus megközelítés áll,²⁶ nem arról van szó, hogy a világ eleve antropomorf lenne, hanem a dialogikusság itt normatív elvárást jelent: a perszifikáló attitűd fogja megeleveníteni a dolgokat. Minden értelmezendő entitás egy dialógus „értelmes” szereplője lesz, amely gondolatokkal, emlékekkel együtt tételezendő.²⁷ A megelevenítés aktusa azonban nem mehetne végbe, ha a világ eleve nem lenne alkalmas erre:

A világ eredendően hajlik arra, hogy megelevenítsem – Egyáltalában a priori általam eleven – Egy velem. Én eredendően hajlok arra és azon vagyok, hogy megelevenítsem a világot – Mivelhogy semmivel sem tudok kapcsolatba lépni – ami nem igazodik az akaratomhoz vagy nem felel meg neki – Ennélfogva a világnak eredendően hajlani kell arra, hogy hozzám igazodjon – megfeleljen akaratomnak.²⁸

A szubjektum antropológiai adottságai közé tartozik a világ megelevenítésére való hajlam és képesség; az a tény, hogy ezzel nem élünk a mindennapokban, azzal magyarázható, hogy elfelejtettük használatának módját, az egykori szent nyelvnek már csak töredékeit ismerjük.²⁹ A Novalis által konstruált múlttípusok tehát egyben a megismerés paradigmái is, amelyeket újra meg kellene értenünk, újra el kellene sajátítanunk. Nem a múlt megszépítése, az önkényes nosztalgia a lényeg, hanem a jövő felől való visszapiillantás által kreált ideál, amelyhez igazodnunk kellene. A megértésnek és a nyelvnek ez a novalisi modellje köszön vissza a szerző filozófiatörténeti koncepciójának kontúrjaiban is, mivel ez utóbbinak is morfológiai struktúrája van.

A filozofálás történeti alakzatai

Novalis a filozófiai gondolatokat is sajátos alakzatként, filozofémaként fogja fel.³⁰ Ezeket úgy lehet megérteni, ha a mélyükre hatolunk, vagyis olyan módon rendezzük el őket, hogy megszólaltathatók legyenek. A filozofémák saját történeti aspektusukkal jelentkeznek: a történelem ebben a koncepcióban nem

²⁶ Novalis szemléletét nem organikusnak, hanem *organizációs*nak lehetne nevezni: nem eleve élőként hiposztazálja a környezetében lévő entitásokat, hanem megeleveníti őket. Ez persze nem jelenti azt, hogy Novalisnál ne fordulnának elő organikus metaforák, csakhogy ezek mindig előfeltételezik a vivifikáció aktusát. Vö. Novalis, „Fragmente,” 208.

²⁷ Novalis a 72. Virágpor töredékben az állam megszemélyesítések tételez hasonló attribútumokat: az archívumok például az állam emlékei lesznek. Vö. Novalis, „Virágpor.” *Műhely* 2 (1997): 20.

²⁸ Novalis, „Töredékek, naplólapok,” *Átváltozások* 12-13 (1998): 39.

²⁹ Novalis, „A szaiszi tanítványok,” 231.

³⁰ Braun, *A filozófiatörténet története*, 244.

kap kitüntetettséget vagy külön tárgyalásmódot, mivel a perszonifikálás miatt a történetiség faktora eleve beleérthető és beleértendő a jelenségekbe. A természet is csak azáltal lehet élő egész, mert a történelem mint szellemi vonás áthatja azt: el kell tudnunk beszélni az élettelen világ történetét is ahhoz, hogy bevonhassuk a megértő párbeszédbe.³¹

Ennek a szempontrendszernek köszönhetően a történelem nem az addig történt események kronologikus elbeszélése, hanem egy erősen tipologizáló struktúrájú narratíva lesz. Novalis a *Logologikus töredékek*ben a filozófia történetét úgy mutatja be, mint sikertelen kísérletek sorozatát a *filozofálás* elérésére. Csak ha megtanulunk filozofálni, akkor születnek meg a filozófák, amely alakzatok aztán összeállnak a filozófia szövetévé.³² A holt anyag gyűjtése helyett, amely csak agyoncsapja a filozófiát, vivifikálni kell a bölcséleti anyagot, hogy megelevenedjen a filozófia.³³

A történelem mindig valamilyen belső értelemmel rendelkezik, amely ellehetetleníti a szigorú egymásutániságot, és helyette a létesülés irányvonalát rajzolja meg. Novalis a 93. *Virágpor*-töredékben így adja meg a történetírás definícióját: „A történetíró a történeti létezők rendezésével foglalkozik. A történelem adatai az az anyag, melynek a történetíró – az életre keltés révén – formát ad. Ennélfogva a történelem is az életre keltés és rendezés alaptételeire épül.”³⁴ A történelmi értelem feltételezése azonban megköveteli, hogy a történelem tendenciózus íveit felvázolni kívánó individuum egy történelmen kívüli pozíciót vegyen fel: az értelmes princípium, amely szervezi az események rendjét, sosem lehet homogén a történelemmel. Ehhez viszont egy zsenire van szükség, aki képes „áthadni önmagát”, s ezzel egy világtörténelmi pillanatot létrehozni: a zseni kilép az események folyamából, és meglátja az addig láthatatlan összefüggéseket.³⁵ Az általa létrehozott történeti típustan, amely az előkerülő alakzatokat rendezi el egy tételezett értelem szerint, Novalis meglátásában egy világot kiforgató arkhimédészi gesztus. Ez a radikális tett azonban, mint ahogy már szó volt róla, nem jelenti az időbeliség felszámolását: a zseni olyan látnok, aki a még be nem következett jövőbeli események felől látja egybe a jelent és múltat.

Ahogy minden értelmezhető jelenség, úgy a filozófia is már magában rejti saját történetét, a „tisztá filozófiatörténetet”. A filozófia Novalisnál mindig

³¹ Blumenberg, „A világot romantizálni kell,” 158.

³² Novalis, „Logologische Fragmente,” in *Uö. Schriften*, Zweiter Band, (Leipzig: Bibliographisches Institut, 1928), 317.

³³ Novalis, „Logologische Fragmente,” 321.

³⁴ Novalis, „Virágpor,” 22.

³⁵ Novalis, „Virágpor,” 22.

az életre irányuló gondolkodást jelenti, a filozófia feladata a világ belakása, otthonosítása.³⁶ A filozófiatörténésznek tehát nem holt anyagot kell gyűjtenie, hanem az eleven gondolatokat rendszerezve az egyetemes létesülés titkát felfednie.³⁷ Ehhez az osztályozó-leleplező megértéshez képzelőerőre, poétikus képességre van szükség. A történeti megértés egyik legszemléletesebb eljárásváltozata a Novalis által „mitikus fordításnak” nevezett metódus lehet.³⁸ Ahogyan a feltételezett vallási ideák rendszertelen rendszerré formálódnak a görög mitológiában, úgy kell a megértendő momentumokat is elrendezni. Ez a mitikus vonás átvezet minket a következő szerzőnkhez.

Friedrich Schlegel: antikvitás és/vagy modernség

Friedrich Schlegel filozófiatörténeti elgondolásai, összhangban az életmű szerkesztésével, teljességgel fragmentált formában állnak előttünk.³⁹ A történelem az állandó létesülés terepe Schlegelnél, amely mindig változtatja az irányát, de időről-időre hátrapillantva felfedezhetünk egy elvet, amely konstituálja a történeti eseményeket. Ilyen értelemben írja Schlegel: „A történelem tárgya: valóra válása mindannak, ami gyakorlatilag szükségszerű.”⁴⁰ Típus és történet összeegyeztethetőségét úgy teszi elgondolhatóvá Schlegel, hogy a Novalis megoldására nagyban hasonlító *visszapillantás* révén az esetleges epizódokból szükségszerű eseményeket kreál. Fontos leszögezni, hogy Schlegel számára ez a történelmet rendező elv szigorúan utólagos, semmiképpen sem azonos valamiféle predesztinációs princípiummal. A létesülés dinamizmusa jellemzi a filozófia történetét is, amely szintén csak a visszatekintés tipizálását teszi lehetővé. Schlegel a filozófiatörténetnek egészen ironikus formaelvét adja meg: szerinte a nagy filozófusok mindig úgy magyarázták az elődeiket, mintha előttük senki sem értette volna meg őket.⁴¹ Ez az elv biztosítja a filozófiatörténet zseniközpontú és magát folyton felülíró természetének a kulcsát. Az új filozófus

³⁶ Például vö. Novalis, „Fragmente,” 207.

³⁷ Braun, *A filozófiatörténet története*, 245.

³⁸ Novalis, „Virágpor,” 19. (68. frag.)

³⁹ Friedrich Schlegel élete során többször módosított filozófiatörténeti koncepcióján. Jéna elhagyása után Párizsban és Kölnben is tartott a témában előadásokat, némileg eltérő hangsúlyokkal a századfordulón vallott elképzeléseihez képest, majd katolizálása után egészen átfogalmazta nézeteit. Vö. Braun, *A filozófiatörténet története*, 247–250. Jelen dolgozatban csak a jénai korszakában képviselt elméletét áll módomban elemezni.

⁴⁰ Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich, „Athenäum töredékek,” in Üök. *Válogatott esztétikai írások*, (Budapest: Gondolat, 1980), 276.

⁴¹ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 277.

mindig új princípiumot is bevezet, amely szubverziós és perszeverációs igény-nel lép fel az előzmény-elvvel szemben.

Ennek a tételnek a fényében olvasva a 48. *Athenäum* töredék kifejezetten ön-reflexív és ironikus megállapítást tartalmaz: „A legnagyobb filozófusokkal úgy vagyok, ahogy Platón volt a spártaiakkal. Szerette és becsülte őket végtelenül, de örökké panaszkodik, hogy mindenütt félúton megálltak.”⁴² Schlegel azon túl, hogy az imént említett novalisi zseni történelemkonstruáló szerepében tetszeleg, saját magára is érvényesnek véli a szervezőelvek historikus parabázisát. A folyton mozgásban, elmozdulásban lévő történelem nem engedi meg a teljesen egységes ív megrajzolását, így aztán Schlegel következetesen jár el, amikor történelmi meglátásait szilánkosítja; olyan „sündisznókká” alakítja,⁴³ amelyek magukba záródva mégis számos vonatkoztatási pontot nyitnak meg. Ilyen értelemben írhatja, hogy míg a történelem nem más, mint alakuló filozófia, addig a filozófia beteljesült történelem.⁴⁴ Az egyes történelmi események előkészítik a filozófia visszapillantását, a filozófia pedig a történelem egész látványát vagy vízióját engedi láttatni.

Ha fel akarjuk mutatni Schlegel filozófiatörténetet konstituáló elvét, akkor azt talán leginkább egy olyan történelmi dichotómiában lelhetjük meg, amely szinte minden fiatalkori írásában megjelenik, az esztétikai tárgyúaktól a logikaiakon át a politikai vonatkozásúakig. Ez a probléma az antik és modern, a klasszikus és a romantikus történelmi különbsége, a két paradigmatis értékrend inkonzisztenciája. Magából a váltás tényyszerűségéből nem világosodik meg a kérdés magva: nem válik egyértelművé, mi jelent itt problémát. A paradox helyzet két egymással ellentétes, preskriptív állítás együttes tételezéséből ered: a filozófiának, ahogyan a művészetnek is, egyrészt példaként kell maga elé állítani az antikvitást, amely approximatív megközelíthető célként lebeg a gondolkodó szeme előtt; másrészt a modernitásnak jelentős, az adott korral szorosan összefüggő érényei vannak, amelyekről le kellene mondanunk, ha a klasszikus mellé állnánk. A probléma tehát az összeegyeztethetőség akarása és lehetetlensége közötti kibékíthetetlenségből fakad, amelyre jó példa lehet a klasszikus, zárt formaeszmény szembeállítás a töredékes, kitérő arabeszk-szerű megjelenítéssel.⁴⁵ A probléma időről-időre zárójeleződik azáltal, hogy

⁴² Schlegel, „Athenäum töredékek” 269.

⁴³ Schlegel, „Athenäum töredékek” 301.

⁴⁴ Schlegel, „Athenäum töredékek” 327.

⁴⁵ Schlegel a *Beszélgetés a költészetről* című művének Levél a regényről fejezetében részletesen ismerteti a romantikus formaeszmény sajátosságait a par excellence romantikus műfajon, a regényen keresztül. Vö. Friedrich Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” in Schlegel, August Wilhelm

Schlegel saját művei kivitelezésével végül állást foglal, többnyire a romantikus oldal mellett, ám a gond nem oldódik meg: az explicitté tett rajongó csodálat folyton megkérdőjelezi az implicit állásfoglalást.

Ha szorosabb értelemben vett filozófiai példát szeretnénk keresni, akkor érdemes a filozófia sajátos, koraromantikus formaproblémáját, a rendszer kérdését felvetni. Schlegel alapállása itt is paradox: a filozófiának az sem jó, ha van rendszere, és az sem, ha nincs.⁴⁶ A Schlegel által becsült filozófiai munkák jelentős részét nem érinti a probléma: számára a preszókratikus töredékek vagy például Diderot *Mindenmindegy Jakabjának* bölcséleti relevanciájú anakolut-honjai a romantika perspektívájából teljességgel affirmálhatóak.⁴⁷ A probléma a platóni formavilág kapcsán kap igazán teret; egy Platónról írt tanulmánya meggondolásait szinte teljesen ez a téma uralja: hogyan lehet affirmálni a romantikus modernitás felől a klasszikus poétikai erényekben bővelkedő, a schlegeli arabeszkek perspektívájából nézve zárt eszmei szerkezetű munkásságot? Ebben a szövegében a megoldást abban az artikulációs eljárásban találja meg, hogy Platónnak csak filozófiát tulajdonít, rendszert nem.⁴⁸ A tudományosság kérdéséhez hasonlítja a problémát: a filozófia inkább csak törekvés a tudományra, mintsem befejezett tudomány – ennek a tendenciózusságnak az analógonja valósul meg Platón dialógusaiban is.

Platón és művei teljességgel lenyűgözik Schlegelt. Schleiermacherrel együtt még a szövegek lefordítását is eltervezték, ám annak ellenére, hogy az ötletgazda Schlegel volt, a munkát végül Schleiermacher egyedül végezte el.⁴⁹ Schlegel kihasználja az alkalmat, hogy saját Platónhoz fűződő hektikusan ambivalens viszonyát tisztázza, a görög gondolkodó filozófiáját saját intellektuális attitűd-je felől értelmezze és igazolja. Ennek a törekvésnek egy igen jellegzetes esete, amikor Platón egész ránk maradt életművét az ironia vezérmotívumára próbálja felfűzni, és ez alapján igyekszik eldönteni, hogy melyik dialógus hiteles és melyik nem. Az ilyen, nagyon is perszonális értelmezések váltják majd ki barátja, Schleiermacher kritikáját és elhatárolódását.⁵⁰

és Schlegel, Friedrich. *Válogatott esztétikai írások* (Budapest: Gondolat, 1980), 370–382.

⁴⁶ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 270.

⁴⁷ Vö. Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 373.

⁴⁸ Friedrich Schlegel, „Philosophie des Plato,” in Uő. *Schriften zur Kritischen Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007), 203.

⁴⁹ Julia A. Lamm, „The art of interpreting Plato,” in *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 94.

⁵⁰ Rigán Loránd, „A hermeneutikai módszer alkalmazása Schleiermacher fordítói tapasztalatában,” *Erdélyi Múzeum* 1-2 (2003): 74.

Az elődök trópusai

Alapvetően jellemző Schlegelre, hogy az általa preferált fragmentum-formában igyekszik a tárgyalt filozófusokat saját szempontrendszere mentén a lehető legplasztikusabban ábrázolni. Schlegel Diderot-t, aki egyszerre jelentett neki mintát és kihívást, általában valamilyen erőnye birtokában ábrázolja, de a leírást úgy szcenírozza, hogy mindig lelepleződjön valamely gyengéje is. Az egyik töredékében mint gyermekien kérkedő zsenit,⁵¹ egy másikban pedig mint a természet intim, higiéniai titkait kileső dezilluzionistát jeleníti meg: „Gyakran meglepte a természetet vonzó éji köntösben s olykor azt is látta, ahogy szükségét végzi.”⁵² A filozófusok többnyire szellemes közegben bukkannak fel, hiszen Schlegel számára az elmeél művelése jelenti a filozófia voltaképpeni metódusát.⁵³ Az elődök tevékenysége szinte mindig tropikus, metaforizált közegben artikulálódik, amely valamilyen, néha már-már allegorikus módon egy nagyobb összefüggésbe kívánja helyezni a tárgyalt gondolkodót vagy irányzatot. Jellegzetesen szellemes filozófiatörténeti megállapítást találhatunk a 270. Athenäum töredékben:

Leibniz köztudottan Spinozával készítettett magának szemüveget; és ez az egyetlen kapcsolat, melyet vele vagy filozófiájával teremtett. Bár csináltatott volna vele szemet is, hogy a filozófia neki ismeretlen világtájára, hol Spinoza otthon volt, legalább a távolból átpillant hasson!⁵⁴

Az értéktételező hatástörténeti megállapításnak ez a groteszk darabja szépen párba állítható a dolgozat elején idézett Kierkegaard-mondással. Mintha Schlegel válaszolna a bírálatra: nem az a fontos, hogy látja-e az ember a szemüvegét, hanem hogy ellát-e az ismeretlen világtájakig. Hasonlóan ironikus kijelentést tesz Kant megítéléséről és a kantianusok szerepéről: „Az iskolás fogalom szerint csak az kantianus, aki azt hiszi, hogy Kant az igazság, és ha königsbergi posta egyszer csak elakad, hetekig igazság nélkül maradhat.”⁵⁵ Ezek a metaforák, allegóriák és egyéb trópusok persze nem állnak össze egyetlen ellentmondás-mentes figuratív renddé, azonban nem is nélkülözik teljesen az áthallásokat és átkötéseket. Zárt szisztémára számítani Schlegeltől eleve

⁵¹ Friedrich Schlegel, „Kritikai töredékek,” in Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich. *Válogatott esztétikai írások* (Budapest: Gondolat, 1980), 213.

⁵² Schlegel, „Athenäum töredékek,” 300.

⁵³ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 304.

⁵⁴ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 317.

⁵⁵ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 278.

irreleváns elvárás lenne, azonban megpróbálhatunk kiolvasni valamiféle összefüggést az elszórt megjegyzésekből.

Az elődök panteonja

Schlegel felvázol egy megoldást a formai teljességet egyszerre igenlő és elutasító paradox attitűdre. Meglátása szerint az őseredeti minőség a káosz, amely ily módon az eredendő rendet jeleníti meg. A kaotikus elem, mivel a lehető legközelebb áll a dolgok természetéhez, a legfőbb szépséget reprezentálja.⁵⁶ A világ ellentmondásos természetének ábrázolására tehát leginkább a kuszaság, a zavar minősége alkalmas. A káosz természetesen itt nem azonos a tipizálhatatlannal mint olyannal, hiszen akkor ez a minőség teljesen hasztalannak bizonyulna az antikvitás és modernitás vitájának meghaladásában. A filozófiatörténet paradox elveihez olyan konstruktív formát keres, amelyben tehát konstitutív tényező lehet a kaotikus elem. A *Beszélgetések a költészetről* című művében megfogalmazza a szellem legmélyéből megteremtődő új mitológia létrehozásának igényét.⁵⁷ Bár a szöveg elsősorban költészeti relevanciával bír, a mellékes megjegyzésekből ki lehet olvasni, hogy a mitológia más emberi tevékenységeknek is mintául szolgálhat, hiszen szövedékében ott rejlik a legmagasabb rendű.⁵⁸

Nemcsak Schlegelt vonzotta „a régi istenek tarka nyüzsgálása”, a barát Novalis számára is paradigmaértékű jelenség volt a mitológia. A már emlegetett mitikus fordítás elméletének előképeként a görög mítoszok szolgáltak, de történeti elképzeléseinek majdnem minden területét áthatotta a mitológiához fűződő afirmatív viszony. A befejezetlen *Heinrich von Ofterdingen* című regényéhez írott vázlatában ezt az öntudatos kijelentést teszi: „A legtávolibb és legkülönbözőbb mondák és események összekapcsolódva. Ez az én ötletem.”⁵⁹ A nem különösebben dicsekvő Novalis esetében nem szabad elmennünk szó nélkül a büszke megállapítás mellett: feltehetően jelentősége van az előtte álló gondolatnak. A történeti eredetüktől elvágott, és egymással valamilyen motivikus vagy tropikus analógia alapján összekapcsolt mítoszselemek által megnyitott új formalehetőség az a felfedezés, amelynek végrehajtása Novalist elégedettséggel tölti el. Nehezen lehetne persze megállapítani, hogy kit illet meg az elsőség, hiszen ha nem is a histográfiailag inkonzisztens mitológemák terén,

⁵⁶ Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 358.

⁵⁷ Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 358.

⁵⁸ Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 362.

⁵⁹ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen* (Budapest: Helikon, 1985), 165.

de a mítoszok filozófiai hasznosításában elég nagy verseny volt a korszakban. Elég, ha csak a pontosan nem meghatározható szerzőségű *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja* című szövegre gondolunk: ebben is egy új, észre építő mitológia megteremtésének igénye szólal meg.⁶⁰ Ha visszatérünk Schlegel mitológiai koncepciójára, megállapíthatjuk, hogy ott is hasonlóan inkonzisztens elemek kerülnek egymás mellé úgy, hogy mégis kirajzolódnak egy tipológiai szisztéma körvonalai. A *Beszélgetések* több Schlegel számára jelentős gondolkodót is megemlít, mintha a szerző meg akarná alkotni a filozófusok hozzátvetőleges panteonját.

Amennyiben valóban kiolvasható egy ilyen próbálkozás Schlegel szövegéből, úgy a minta Hamann mitológikus filozófiatörténeti próbálkozása lehetett. Hamann a *Szókratészi érdemes gondolatok* című írásában a történelmet a természethez hasonló, lepecsételt könyvként írja le, amely leginkább a mitológia analógiájára képzelhető el,⁶¹ és Szókratész történelmi-mitikus alakját ebben a kontextusban igyekszik elhelyezni. A Kantnak és Berensnek ajánlott munkában a „filozófiai történet” nevű bálvány ledöntésére tesz kísérletet, és Szókratészt úgy próbálja példaként állítani az olvasó elé, hogy közben nem kíván az athéni filozófus histográfusa lenni.⁶² A mitomorf keretek közé helyezett Szókratész alakja hathatott Schlegelre.

Schlegel is eljárszik több helyen a mitológia metodológiai adaptivitásával, sőt egyik fragmentumában mintha Arisztotelész egy gondolatából is egy ilyen eljárást próbálna kiolvasni.⁶³ Ha érvényesnek tűnne egy ilyen megközelítés, az azt jelentené, hogy a szövegben felbukkanó filozófusokat és filozófémákat el lehetne rendezni egy többé-kevésbé kaotikus történeti morfológiába. Talán elegendő itt, ha csak egy, ám annál fontosabb szereplő pozicionálására kerítünk sort. Schlegel számára Spinoza jelentősége kimagasló, ahogy írja: „A filozófia minden olyan filozófiája szükségképpen gyanús, amely szerint Spinoza nem filozófus.”⁶⁴ Spinoza gyakorlatilag a filozófus archetípusa, akinek megítélése a reflexiót megfogalmazó személy filozófiai affinitására világít rá.⁶⁵ Az egyszerű

⁶⁰ „A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja,” *Magyar Filozófiai Szemle* 5-6 (1985): 812.

⁶¹ Johann Georg Hamann, „Szókratész érdemes gondolatok,” in Uő. Válogatott filozófiai írásai (Pécs: Jelenkor, 2003), 50.

⁶² Hamann, „Szókratész érdemes gondolatok,” 47. és 50.

⁶³ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 291.

⁶⁴ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 317.

⁶⁵ Spinozának, az iterált filozófia fokmérőjének szerepe még magasabb hatványra emelkedik, amikor az *Etikáját* Schlegel a tudat történeteként interpretálja. Vö. Friedrich Schlegel, „Transzcendentálfilozófia,” *Vulgo* 1-2 (2005):118.

elfogadás azonban Schlegelnek nem járható út, és egy problémát fogalmaz meg: Spinoza műveiben mintha kísérletet tenne arra, hogy meddig lehet elmenni poézis nélkül,⁶⁶ és megállapítja róla, hogy Platónhoz képest barbár formában alkotott.⁶⁷ Ugyanakkor az is elhangzik a *Beszélgetésekben*, hogy Spinoza megkerülhetetlen személy minden költőnek: az nem poéta, aki nem ismeri, és nem szereti.⁶⁸ Spinoza szellemi pozíciója tehát korántsem ellentmondásmentes.

A komplikált helyzet ellentétes tendenciáit egy mitikus analógia, narratíva segít egységesíteni: Schlegel Szaturnusszal azonosítja Spinozát, akit letaszítottak a tudomány trónjáról, és a fantázia homályába száműzték.⁶⁹ A következő oldalakon a hasonlat majd minden lehetséges motívumát kibontja, egy kerek, mitikus allegóriává tágítja a kezdeti merész felvetést: Spinoza képviseli az egykori aranykort a belőle kiolvasott panteisztikus vonások miatt, az ő szemléletmódja nemzi az igazi költőket, akiket ugyanakkor barbárságával akár fel is falhat. Spinoza lírai lelkesültségéről sosem lehet tudni mikor csap át kétes értékű szaturnáliába. Spinoza ellentmondásos vonásait tehát egy ilyen mitikus narratívában elvileg a problematikusság önkényes felfüggesztése nélkül lehet affirmálni. Schlegel a mitomorf eljárásban megtalálja a nyitját, hogy miként pozicionálja és értékeli a paradox megítélésű Spinozát. Ez a megoldás paradigmaértékű metódus lehet arra a problémára, hogy miként affirmáljuk együttesen az antikvitás és a modernitás formaeszményét.

Kitekintés

Kierkegaard a koraromantikus filozófia egy igen lényeges és kényes pontjára világított rá, amikor kimutatta Schlegeléknél az ideális és történeti kockázatos közzelítését, esetleges összemosását. Aligha valószínű, hogy tényszerűen el lehetne dönteni, vajon jogos-e Kierkegaard bírálata. A szimptomatikus pontok regisztrálásában kétségkívül igaza van, azonban a diagnózis tekintetében már nem feltétlenül helytállóak a megállapításai. A kérdés eldöntése azon múlik, hogy milyen külsődleges értékszempontokat emel be a vizsgálódásba az értelmező, hiszen *csak* a rendelkezésünkre álló textuális evidenciák alapján nem lehet ítéletet hozni. Novalis és Schlegel kísérletet tett arra, hogy a mindenkori múltat, különösképpen a filozófiai előzményeket saját tropikus megértésméletük felől

⁶⁶ Schlegel, „Athenäum töredékek,” 356.

⁶⁷ Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 368.

⁶⁸ Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 361.

⁶⁹ Schlegel, „Beszélgetés a költészetről,” 361.

közelítsék meg, ezáltal elszakítva a legszigorúbb értelemben vett histográfiai szempontoktól, és egy típustan anyagává tegyék azokat.

Friedrich Schlegel szimbolikusan a katolizálásához köthető szemléletváltása után egészen más történeti fejtegetésekbe kezdett, amelyeknek rejtett centrumában már egy eszkatológikus ív rejtőzött, így a korai írásokban fel-fel-sejlő történeti-morfológiai tipizálhatóság a palinodikus fordulat után eltűnt. Schleiermacher, az egykori barát lesz majd az, aki ezeket a novalisi és schlegeli elgondolásokat átalakítja, és egy hermeneutikai megalapozású filozófiatörténetet hoz létre. Ő már kifejezetten tárgyspecifikus szövegeket is írt, még ha a leg-szisztematikusabb változat csak a halála után jelent is meg. Schleiermacherrel, feladva egy-két koraromantikus elképzelést, el lehet jutni olyan konkrét, akár filológiai jellegű kérdések megválaszolásához is, mint az egyes platóni dialógusok szókratészi vonatkozásainak mértéke. Intuitív eljárásával és nyelviségre vonatkozó elképzelésével azonban megmaradt a koraromantika közelségében. Kísérletet tett többek között arra is, hogy a koraromantikusoknak oly kedves görög mitológia felől értse meg az antik filozófia történetét.⁷⁰

⁷⁰ Braun, „A filozófiatörténet története,” 277.

Felhasznált irodalom

- „A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja.” Fordította Zoltai Dénes. *Magyar Filozófiai Szemle* 5-6 (1985): 811–812.
- Blumenberg, Hans. „A világot romantizálni kell.” Fordította Rákosi Csilla. *Vulgo* 1 (2002): 146–165.
- Braun, Lucien. *A filozófiatörténet története*. Fordította Steiger Kornél. Budapest: Holnap, 2001.
- Gyenge Zoltán. *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2007.
- Hamann, Johann Georg. „Szókratészi érdemes gondolatok.” Fordította Rathmann János. In Uő. *Válogatott filozófiai írásai*, 41–82. Pécs: Jelenkor, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Fordította Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1979.
- Kierkegaard, Søren. „Az irónia fogalmáról.” Fordította Soós Anita és Miszoglád Gábor. In Uő. *Egy még élő ember írásaiból – Az irónia fogalmáról*, 51–319. Pécs: Jelenkor, 2004.
- Lamm, Julia A. „The art of interpreting Plato.” In *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, 91–108. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Man, Paul de. „Az irónia fogalma.” Fordította Katona Gábor. In *Esztétikai ideológia*, 175–203. Budapest: Janus – Osiris, 2000.
- Novalis. „A kereszténység, avagy Európa.” Fordította Horváth Géza. In *Elméletek az európai egységről: válogatás az Európa-gondolat történetéből*, I. kötet, szerkesztette Szénási Éva, 99–112. Budapest: L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, 2002.
- Novalis. „A szaiszi tanítványok.” Fordította Magyar István. *Vulgo* 1 (2002): 214–233.
- Novalis. „Fichte-stúdiumok.” Fordította Papp Zoltán. *Gond* 17 (1998): 9–39.
- Novalis. „Fragmente.” In Uő. *Schriften, Fünfter Band*, 201–361. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1988.
- Novalis. „Logologische Fragmente.” In Uő. *Schriften, Zweiter Band*, 317–325. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1928.

- Novalis. „Monológ.” Fordította Szabó Csaba. *Vulgo* 1 (2002): 130.
- Novalis. „Töredékek, naplólapok.” Fordította Radics Viktória. *Átváltozások* 12-13 (1998): 35–43.
- Novalis. „Virágpor.” Fordította Weiss János. *Műhely* 2 (1997): 16–23.
- Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Fordította Márton László. Budapest: Helikon, 1985.
- Rigán Loránd. „A hermeneutikai módszer alkalmazása Schleiermacher fordítói tapasztalatában.” *Erdélyi Múzeum* 1-2 (2003): 60–84.
- Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich. „Athenäum töredékek.” Fordította Tandori Dezső. In Uők. *Válogatott esztétikai írások*, 261–356. Budapest: Gondolat, 1980.
- Schlegel, Friedrich. „Beszélgetések a költészetről.” Fordította Tandori Dezső. In Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich. *Válogatott esztétikai írások*, 357–382. Budapest: Gondolat, 1980.
- Schlegel, Friedrich. „Kritikai töredék.” Fordította Tandori Dezső. In Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich. *Válogatott esztétikai írások*, 213–236. Budapest: Gondolat, 1980.
- Schlegel, Friedrich. „Philosophie des Plato.” In Uő. *Schriften zur Kritischen Philosophie*, 201–224. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- Schlegel, Friedrich. „Transzcendentálfilozófia.” Fordította Szabó Csaba. *Vulgo* 1-2 (2005): 100–118.

KÖTETÜNK SZERZŐI

BALLA PÉTER 1989-ben született Egerben. Középfokú tanulmányait az egri Szilágyi Erzsébet Gimnázium humán (magyar-történelem) osztályában végezte el. 2008-ban felvételt nyert az Eszterházy Károly Főiskola történelem alapszakára, 2012-től pedig a főiskola diszciplináris mesterképzésének hallgatója. Kutatási területe a fejelemsgkori Erdély (1570-1690) belpolitikája és külkapcsolatai, illetve Kelet-Közép-Európa országainak politika- és diplomáciatörténete (1515-1721), leginkább a Rzeczpospolita (Lengyel-Litván Nemesei Köztársaság) 16-17. századi bel- és külpolitikája. Több konferencián előadott, jelentek meg publikációi, néhány pedig megjelenés alatt van.

DR. CSUDAY CSABA irodalomtörténész, műfordító, kritikus, 2011-ig, nyugdíjazásáig, a PPKE tanszékvezető egyetemi docense volt. 2001-ben szerzett PhD fokozatot. Fő kutatási területe a spanyol klasszikus irodalom (Rojas, Cervantes, Gracián) és a latin-amerikai fantasztikus elbeszélés. Fordított Borges, García Márquez, Cortázar, Vargas Llosa műveiből. A Magyar Művészet c. folyóirat szerkesztője.

JÁGER DR. PÉTER MÓNICA, született 1984-ben Bánffyhunyadon. A Babeş-Bolyai Tudományegyetemen 2007-ben szerzett diplomát magyar-néprajz szakon, majd 2008-ban *Irodalom és Társadalom* mesterképzésen diplomázott. 2013-ban doktorált a Babeş-Bolyai Tudományegyetem *Kritikai argumentáció és filozófiai rekonstrukció* doktori iskola programjában. Szakdolgozatának címe *Érzékelés és értelemképződés a műalkotás tapasztalatában*. Fontosabb publikációk: *A megértés és az érzékelés viszonya az esztétikai tapasztalatban* (2009, 2010); *A végesség hermeneutikája Heideggernél* (2011); *A megértés mint alkalmazás* (2011); *Az érzékelés fiziológiájában rejlő filozófiai kérdések* (2012); *Az agyműködés monitorizációjának kérdése. A komputációs vizsgálatok szerepe a megértés gyakorlatában* (2012), *A szubjektivitás konstitúciója Szent Ágostonnál* (2012), *A megértés és igazság. Hans-Georg Gadamer nyelvszemlélete* (2013), *„Épületek olvasása”. A képzőművészeti alkotások megértése* (2013), *Az érzékelés és megértés viszonya Platónnál* (2013), *Érzékelés általi megértés a gadameri koncepcióban* (2013).

KAPELNER ZSOLT KRISTÓF 1991-ben született Budapesten. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán BA diplomát szerzett szabad bölcsészet alapszakon, filozófia szakirányon 2013-ban. Az Eötvös József Collegium Filozófia Műhelyének tagja volt 2010 és 2013 között. Az ELTE BTK Filozófia Intézetének TDK titkári posztját 2011-től 2013-ig töltötte be. Jelenleg is tagja az Erasmus Kollégiumnak, amelybe 2012-ben nyert felvételt. Szakdolgozatát Zvolenszky Zsófia témavezetésével a metafizikai esszencializmus témakörében írta. A 2013. évi OTDK-n Forrai Gábor témavezetésével írt *Egy még radikálisabb fordítás* című dolgozatával második helyezést ért el. Jelenleg a Közép-Európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékének MA hallgatója.

LAKI JÁNOS: MTA BTK Filozófiai Intézet, tudományos főmunkatárs. Fő kutatási területe: tudományfilozófia, episztemológia, a tudományos tudás szociológiája.

LAMÁR ERZSÉBET 1986-ban született Budapesten. A Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2010-ben szerzett diplomát filozófia szakon, szakdolgozatát Krémer Sándor témavezetésével írta. Jelenleg a Szegedi Tudományegyetem Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója. Csejtei Dezső témavezetésével dolgozik disszertációján, amelyben Nietzsche nyelv- és metafizika-kritikáját, valamint annak dekonstruktív olvasatait vizsgálja. A témával kapcsolatban publikációi jelentek meg a *Lábjegyzetek Platónhoz 11.* kötetében valamint a *Különbség* c. folyóiratban.

NAGY KATALIN, született 1985-ben Budapesten. 2009-ben szerezte meg magyar nyelv és irodalom szakos tanári diplomáját a Debreceni Egyetemen. Szakdolgozatát diskurzuselemzésből írta dr. Kis Tamás témavezetésével. 2012-től a Debreceni Egyetem Nyelvtudományok Doktori Iskolájának, 2013-tól pedig a Jyväskyläi Egyetem Nyelvészeti Tanszékének is doktorhallgatója. Készülő disszertációjában a gyermekek érvelési stratégiái és társas-kognitív tulajdonságai közötti korrelációs viszonyokat vizsgálja.

PEREMICZKY SZILVIA az ELTE-n szerzett magyar-hebraisztika szakos diplomát, majd PhD-fokozatát 2008-ban védte meg összehasonlító irodalomtörténetből. 2004 óta óraadó az ELTE-n, 2009 óta a MAZSIHISZ Magyar Zsidó Múzeum igazgatója, 2010 óta az OR-ZSE adjunktusa. Magyar és idegen nyelvű tanulmányai mellett 2009-ben jelent meg *Jeruzsálem a zsidó irodalomban* című

monográfiája. Fő kutatási területei a zsidó irodalom és művelődés története, különösen a középkori ibériai és itáliai zsidó irodalom, a judeoespañol nyelvű szefárd zsidó kultúra, a modern héber nyelvű irodalom, az identitás és a kultúra kapcsolata, valamint ezek határmezsgyéi. Jelenlegi kutatásai a zsidó dráma és prózai, valamint zenés színház, illetve az identitás kölcsönhatásaira irányulnak.

DR. SALÁT GERGELY Kína-kutató, a PPKE BTK Kínai Tanszékének egyetemi docense, az ELTE BTK Kínai Tanszékének adjunktusa. 1992–1996 között Kínában tanult, majd 1996–2001 között elvégezte az ELTE kínai szakát. 2001 óta az ELTE Kínai Tanszékén, 2013-tól a PPKE Kínai Tanszékén tanít. 2006-ban szerzett PhD fokozatot, 2012-ben habilitált. Fő kutatási területe a régi kínai jog- és intézménytörténet, emellett foglalkozik mai kínai politikával, társadalommal és gazdasággal is. Az ELTE Konfuciusz Intézet Modern Kína-kutatási Központjának vezetője, a Konfuciusz Krónika főszerkesztője.

SÁGI ATTILA, született 1985-ben Székesfehérváron. 2009-ben szerzett diplomát az ELTE-BTK keleti nyelvek és kultúrák japán alapszakán, majd 2011-ben a KRE-BTK japanológia mesterszakán. 2009-ben, a XXX. OTDK-n díjazott pályamunkát mutatott be Az edo-kori japán nyelv kutatás története – A japán szófajok kutatása az Edo-korban című dolgozatával. Jelenleg az ELTE-BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola Japán filológia program hallgatója. Fő szakterülete a japán dialektológia, nyelvtörténet és a leíró nyelvtan. Kutatásaiban a kansai-nyelvjárások nyelvtani szerkezeteinek történeti változásait vizsgálja. Az ELTE-BTK japán szakán leíró nyelvtan tanít, valamint szakszövegolvasás órákat vezet. 2010-től a Magyar-Japán Baráti Társaság elnökségi tagja.

SÁRVÁRI BALÁZS (1985., Budapest) a Budapesti Corvinus Egyetemen szerzett diplomát 2010-ben közgazdasági szakos hallgatóként. Tanulmányai során a Piacelemző főszakirányt és a Gazdaságpolitikai elemzés és irányítás mellékszakirányt végezte el. Szakdolgozatában Vilfredo Pareto munkásságának évszázados örökségét dolgozta fel. A BCE Nemzetközi Kapcsolatok Doktori Iskolájának doktorandusza és a Mikroökonómia Tanszék munkatársa 2011-től, valamint a Mathias Corvinus Collegium oktatója (2013). Zbigniew Brzeziński: Stratégiai vízió; Amerika és a globális hatalom válsága című műve magyar kiadásának jegyzeteinek szerzője. Dr. Gámán Györggyel 2013-ban A májdonációs aktivitás Magyarországon c. tanulmányukkal elnyerték

az Egészségügy és közgazdaságtan (a Semmelweis Egyetem és a Budapesti Corvinus Egyetem) konferencia 1. helyezését. Kutatási témája a biztonságpolitika és a gazdaságpolitika közti harmónia, a globalizáció gazdaságtana. Témavezetője Dr. Trautmann László.

SMRCZ ÁDÁM, 1984-ben született Budapesten. Jelenleg az ELTE Filozófia mesterszakját végzi, ezzel párhuzamosan pedig az Irodalomtudományi Doktori Iskola hallgatója. 2012-ben szerzett latin-magyar szakos diplomát. Szakdolgozatait az epikureizmus római recepciójáról, valamint a XVII. századi filozófus, Johann Heinrich Alsted munkásságáról írta. Főbb érdeklődési területei: mnemotechnika, a platonizmus újkori adaptációi, kulturális emlékezet.

SÓS CSABA, született 1986-ban Debrecenben. A DE Bölcsészettudományi Karán 2011-ben szerzett diplomát esztétika szakon, szakdolgozatát Valastyán Tamás témavezetésével írta. Jelenleg a Debreceni Egyetem Modern Filozófia Doktori Programjának harmadéves hallgatója. Valastyán Tamás témavezetésével dolgozik disszertációján, amelyben a Montaigne-től de Sade-ig terjedő francia filozófiai tradíció körüljárására tesz kísérletet a 20. századi francia dekonstruktív és posztmodern olvasatok tükrében.

SZARVAS MELINDA 1988-ban született Győrben. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán 2012-ben szerzett MA-diplomát magyar szakon, szakdolgozatát Gion Nándor tetralógiájának recepciótörténetéről írta. A XXX. OTDK-n Új(uló) Vajdaság című dolgozatával harmadik helyezést ért el. Jelenleg az ELTE Az irodalmi modernség-programjának ösztöndíjas doktorandusza. Disszertációjában a vajdasági irodalom kialakulásának körülményeit vizsgálja. Emellett kritikusként a kortárs vajdasági irodalommal foglalkozik. Munkáját 2008 óta, a jelenlegi doktori képzésben is, Dr. Szilágyi Zsófia segíti témavezetőként.

TÁNCZOS PÉTER, született 1987-ben Székesfehérváron. A Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karán 2009-ben szabad bölcsész alapszakos, 2011-ben esztétika mesterszakos diplomát szerzett. Jelenleg ugyanezen az egyetemen, a Humán Tudományok Doktori Iskolában filozófia szakos PhD hallgató Dr. Angyalosi Gergely témavezetése mellett. Készülő disszertációjában a 19-20. századi szubverzív filozófiai tendenciákkal foglalkozik, különös tekintettel Friedrich Schlegel, Kierkegaard, Nietzsche és Derrida munkásságára.

TATÁR GYÖRGY az ELTE BTK Filozófia Intézetének professzor emeritusa. A magyar vallásfilozófiai kutatás kiemelkedő alakja, számos önálló kötet szerzője, legutóbb megjelent munkái az *Egy gyűrű mind felett* (Akadémiai Kiadó 2009) és az *Izrael – tájkép csata közben* második, bővített kiadása (Kalligram, 2009). Emellett többek között Nietzsche és Rosenzweig szövegeinek fordítójaként is ismert.

VÁSÁRHELYI ÁGNES 1987-ben született Veszprémben. BA diplomáját 2010-ben szerezte a Pécsi Tudományegyetem Romanisztika Intézetének Francia Tanszékén. Tanulmányait a későbbiekben a PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékének mesterképzésén folytatta kulturális antropológia szakirányon. „Te elvek nélkül élsz, engem az elveim visznek a sírba – a poszt-szubkulturális fordulat elméletei a hardcore punk és a Straight Edge tükrében” című munkájával dr. Farkas Judit témavezetői irányítása mellett 2013-ban első helyezést ért el a XXXI. OTDK Kulturális és szociálintropológia II. tagozatában. Jelenleg a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskolájának elsőéves hallgatója.

